Hans Meiser, 1900.

Kommentar

zu dem

Evangelium des Johannes.

Erster Teil:

Historisch-kritische Einleitung.

Dritte, völlig umgearbeitete Auflage

von

F. Godet,
Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet in dritter Auflage

von

† E. R. Wunderlich, Pfarrer in Bondorf, und C. Schmid, Stadtpfarrer in Sindelfingen.

Vom Verfasser durchgesehene und gutgeheißene Ausgabe.

Hannover.
Verlag von Carl Meyer.
(Gustav Prior.)
1890.

Druck von August Grimpe in Hannover.

Vorrede zur dritten deutschen Ausgabe.

Neanders Lehrstuhl ist die Stätte, an der ich die erste Anregung zu diesem Werk empfangen habe. Aus deutschem Material zum größten Teil ist es zusammengesetzt. Wie hätte ich gedacht, daß es je seinen Weg nach Deutschland nehmen, und daß der ersten Wanderung eine zweite und gar eine dritte folgen würde!

Der französische Philosoph Cousin hat gesagt, die Schlacht bei Waterloo sei ein Gedankenaustausch mit Kanonenschüssen gewesen. Glücklicherweise giebt es noch gelindere Mittel zum Austausch der Gedanken zwischen Völkern, als den Weg der blutigen Gewalt.

Der Meyer'schen Buchhandlung zolle ich meinen aufrichtigen Dank dafür, daß sie vor Jahren zu der Arbeit eines französischen Schweizers ein solches Vertrauen gefaßt und den Mut gewonnen hat, diesen Kommentar in deutscher Übersetzung erscheinen zu lassen.

Mögen der Herr Ober-Konsistorialrat Dr. Geß, der dieses Buch bei seinem ersten Schritt auf deutschem Boden einzuführen die Güte hatte, sowie die verehrten Rezensenten, die es freundlich aufgenommen und empfohlen haben, ganz besonders der Herr Ober-Konsistorialrat Dr. Düsterdieck, welcher in den Studien und Kritiken, 1878, IV, eine so nachsichtsvolle, wohlwollende Anzeige darüber veröffentlicht hat, meinen Dank empfangen. Dem Herrn Ober-Konsistorialrat Dr. Weiß in Berlin weiß ich mich ebenso zum wärmsten Dank verpflichtet für die eingehende Berücksichtigung, die er meinem Werk in seinem vortrefflichen Kommentar (in der Meyer'schen Sammlung) zugewendet hat.

Die erste französische Ausgabe dieses Kommentars erschien in den Jahren 1864—65, die zweite 1866—67. Aus dieser zweiten Ausgabe wurde das Werk erstmals in's Deutsche übertragen durch den sel. Pfarrer Wunderlich in Bondorf (Württemberg) im Jahre 1869, worauf eine zweite deutsche, beinahe unveränderte Ausgabe im Jahre 1876 folgte. Von der dritten, ganz umgearbeiteten französischen Ausgabe erschien der erste Band, die Einleitung enthaltend, im Jahre 1881, die zwei Kommentarbände im Jahre 1885.

Auf dieser beruht die gegenwärtige dritte deutsche Ausgabe, die durch Stadtpfarrer Schmid in Sindelfingen (Württemberg), den Schwiegersohn des ersten Übersetzers, besorgt und vom Verfasser durchgehends revidiert worden ist.

So sehr ich mich bemüht habe, aus all den lehrreichen Arbeiten, die seit der zweiten deutschen Ausgabe erschienen sind, den möglichsten Gewinn zu ziehen, so offen muß ich bekennen, daß meine Grundüberzeugungen in Betreff des vierten Evangeliums durch keine derselben erschüttert worden sind. Mit derselben Zuversicht, wie damals, kann ich dieses Werk mit der Aufschrift: Kommentar zu dem Evangelium **des Johannes**, erscheinen lassen. Der erste Band, in welchem ich die sogenannten Einleitungsfragen behandelt habe, setzt die Gründe für diese Überzeugung ausführlich auseinander.

In Beziehung auf die Glaubwürdigkeit des geschichtlichen Erzählungsstoffs scheint mir das allgemeine Urteil sich immer günstiger gestaltet zu haben. Auch diejenigen, welche die Redaktion dieser Schrift einem andern als dem Apostel zuschreiben, erkennen an, daß diese Erzählung größtenteils aus Überlieferungen entstanden ist, die von diesem Zeugen herrührten. Ich will hier nur auf die ausgezeichnete Abhandlung von Renan in seinem „Leben Jesu" (Ende der XIII. Ausg.) verweisen. Etwas Gründlicheres und Feineres ist wohl nie über diese Frage geschrieben worden.

Was den Redestoff in der johanneischen Erzählung betrifft, so wäre es verwegen zu behaupten, daß es schon gelungen sei, alle die Schwierigkeiten zu heben, welche der Annahme seiner vollen Geschichtlichkeit entgegenstehen, namentlich in betreff des Unterschiedes, der in diesem Punkt zwischen Johannes und den Synoptikern obwaltet. Es scheint mir aber, daß die Schwierigkeiten, welche die Nichtannahme der Ursprünglichkeit der Reden Jesu in diesem Evangelium belasten (auch in der Weiß'schen Art), noch schwerer zu überwinden sind, als die angebliche Unmöglichkeit, zwei so verschiedene Sprechweisen einem und demselben Redner zuzuschreiben. Es wird also der Vorsicht am ehesten entsprechen, wenn wir uns gestehen, daß in der Erscheinung und in den Reden dessen, der die Offenbarung Gottes selbst war, etwas Höheres gewesen sei, als unser Denken erreichen kann. Namentlich in Beziehung auf den berührten Punkt muß einem jeden klar sein, einerseits, daß, wenn Jesus nicht gesprochen hätte, wie er bei den Synoptikern redet, die Brücke über die tiefe Kluft, die ihn von seinen gewöhnlichen Zuhörern trennte, nie geschlagen worden wäre und sein Werk beim Volke völlig hätte scheitern müssen; andererseits aber, daß, wenn er nie gesprochen hätte, wie er bei Johannes thut, seine Gemeinde unmöglich auf die geistige Höhe gebracht worden wäre, auf welcher sie sich bald nach seinem Scheiden befand. Und wenn wir die Gesamtanschauung nicht ganz vollziehen können, welche die beiden Redeweisen in eins zusammenschließt, ist es nicht ratsamer, uns auf das Wort des Apostels zu

besinnen: „unser Wissen ist Stückwerk . . . hernach werden wir erkennen, gleichwie wir erkannt sind" — als mit einem scharfen Entweder-Oder den wunderbaren Knoten zu zerhauen?

„Komm und siehe!" — Das war die Apologetik des Philippus. „Komm und lies", möchte ich jedem sagen, der Sinn hat für das Wahre, Hehre, Heilige, und du wirst bald sagen: Solches ersinnt kein Mensch, auch kein Apostel.

„Unwissenschaftliches Gerede!" — höre ich da einen sagen. Ich frage: darf die Wissenschaft dem unmittelbaren Eindruck keine Rechnung tragen? Hat nicht der größte theologische Lehrer unseres Jahrhunderts seine ganze Dogmatik auf die Aussagen des unmittelbaren Selbstbewußtseins gegründet? Ein erster, durch jede neue Berührung immer neu und immer tiefer empfundener Eindruck kann auch ein Wegweiser zur Wahrheit sein. Die wissenschaftliche Untersuchung kann diesen Faktor ebensowenig entbehren, als sie ihn zu schaffen vermag. Ihm dienen aber mag sie wohl, indem sie allein die Einwendungen des Verstandes zu lösen im stande ist.

Dies ist der Dienst, den ich mit diesem Werke gern manchem Leser leisten möchte, der, von dem Göttlichen im johanneischen Christus wie von einem Blitzstrahl betroffen, über die zahlreichen von der Kritik erhobenen Bedenken nicht hinwegkommen kann. Ich möchte ihm zeigen, daß die Wissenschaft in Wahrheit kein gegründetes Recht besitzt, ihm zu entziehen, was er im Glauben empfangen. Ich möchte gern mit Johannes selber ihm zurufen: „Halte, was du hast."

Neuchâtel, Weihnachten 1889.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Berichtigungen.

Seite	2,	Zeile	10	von oben,	lies: denen statt deren.
„	5,	„	9	„ oben,	lies: Apostels statt Apostel.
„	28,	„	11	„ unten,	lies: sehen statt sein.
„	51,	„	3	„ unten,	streiche Komma nach: Herde.
„	57,	„	2	„ oben,	lies: eines statt einer.
„	58,	„	19	„ unten,	lies: die statt der.
„	59,	„	11	„ unten,	„sagt er" setze vor „Die Botschaft".
„	72,	„	17	„ unten,	lies: Andeutung statt Bedeutung.
„	77,	„	14	„ oben,	lies: welchen statt welcher.
„	81,	„	27	„ oben,	lies: Ephrem statt Epherm.
„	88,	„	15	„ unten,	lies: wir statt wie.
„	93,	„	7	„ unten,	lies: ihm statt ihn.
„	98,	„	23	„ oben,	lies: demjenigen statt denjenigen.
„	108,	„	11	„ oben,	lies: vor statt von.
„	115,	„	9	„ oben,	lies: reichen statt reicht.
		„	14	„ oben,	lies: Gottes statt Gott.
„	160,	„	20	„ unten,	lies: der statt den.
„	168,	„	4	„ oben,	lies: anwiese statt anwiesen.
„	173,	„	20	„ unten,	streiche das Komma nach „stehend".
„	193,	Note 2, Z.	10	v. unten,	lies: worden statt werden.
„	194,	Zeile	13	von unten:	setze Komma nach „setzte".
		„	14	„ unten,	streiche Komma vor und nach „Menschwerdung".
„	195,	„	22	„ unten,	setze „muß" nach „Persönlichkeit".

Einleitung.

Jedes Buch ist ein Geheimnis, zu welchem der Verfasser allein den Schlüssel hat. Gewiß kann die Vorrede ein Ende des Schleiers aufdecken; aber es giebt Bücher ohne Vorrede, und der Schriftsteller hat es in der Hand, nicht die ganze Wahrheit zu sagen. Der litterarischen Kritik nach ihrem gegenwärtig geltenden Begriff kommt es zu, das in jeder beachtenswerten Schrift der Welt vorgelegte Rätsel zu lösen. Denn ein Buch ist erst vollkommen verständlich, wenn das Dunkel seines Ursprungs gelichtet ist.

Die Wissenschaft, welche im allgemeinen unter dem Namen biblische Kritik oder Einleitung in das Alte und Neue Testament auftritt, ist dem Bedürfnis der Kirche entsprungen, diese Aufgabe hinsichtlich der Schriften zu erfüllen, welche den Gegenstand ihres Glaubens und die Grundzüge ihrer Entwickelung enthalten. Indem sie den Ursprung einer jeden dieser Schriften in volles Licht stellt und so ihren leitenden Gedanken heraushebt, muß sie auf ihren ganzen Inhalt den Lichtstrahl fallen lassen, der ihre geringsten Einzelheiten beleuchtet.

Nach Schleiermacher bestände das höchste Ziel der biblischen Kritik darin, den gegenwärtigen Leser an die Stelle des ersten Lesers zu versetzen [1]), indem sie demselben durch die Mittel der Wissenschaft die Vorkenntnisse an die Hand giebt, welche den ersten Lesern ganz von selbst zu Gebot standen. So schätzenswert ein solches Ergebnis sein möchte, so scheint mir doch, die Kritik müsse sich ein höheres Ziel stecken. Ihre wirkliche Aufgabe ist, den Leser in die Denkarbeit des Verfassers selbst zu versetzen in dem Augenblick, in welchem er sein Werk entwarf oder ausarbeitete, und ihn zum Zeugen der Abfassung des Buches zu machen, etwa wie einen Zuschauer, der dem Guß einer Glocke beiwohnte und, nachdem er das flüssige Metall im Schmelzofen betrachtet, den Feuerstrom in die Gießform rinnen sähe, wo er seine bleibende Gestalt empfangen soll. Dieses Ideal schließt das Schleiermachersche ein. Denn eines der wesentlichen Stücke, die dem Geist des Schriftstellers im Augenblick der Vorbereitung seines Werkes gegenwärtig sind, ist die Vorstellung, die er sich von seinen Lesern, ihrem geistigen Besitzstand und ihren Bedürfnissen macht. Versetzt man sich in seine Lage, so versetzt man sich also zugleich in die Lage der Leser.

Um dieses Ziel zu erreichen oder wenigstens um sich ihm thunlichst zu nähern, verfügt die Kritik über zweierlei Mittel: 1) die, welche sie der Geschichte und besonders der Litterargeschichte des Geschlechtes entnimmt, das die Erscheinung der biblischen Bücher selbst erlebt oder bald nachher gelebt hat, 2) die, welche sie aus dem Buche selber schöpft.

[1]) Einteilung ins Neue Testament. Herausgegeben von Wolde, S. 7.

Zu den ersten rechnen wir vor allem die zuverlässigen Angaben, welche uns das jüdische oder christliche Altertum über die Abfassung mancher unserer biblischen Schriften überliefert hat; dann die Anführung einzelner Stellen dieser Bücher oder die Anklänge daran, denen man bei den späteren Schriftstellern begegnet, und die das Vorhandensein der Wirksamkeit dieser Schriften zu einer bestimmten Zeit beweisen; endlich die geschichtlichen Thatsachen, mit welchen diese Schriften in dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung gestanden haben. Das sind die äußeren Anhaltspunkte.

Zu der zweiten Klasse gehören alle im Buch selbst enthaltenen Andeutungen über die Person des Verfassers, über die Umstände unter deren er geschrieben, und über die Absicht, welche ihn zum Schreiben veranlaßt hat. Das sind die innern Anhaltspunkte.

Es ist Sache der Kritik, diese zwei Reihen von Angaben zu verbinden und daraus, wenn möglich, ein zusammenstimmendes Ergebnis abzuleiten.

Dieser Arbeit unterziehen wir uns nun in Absicht auf eines der wichtigsten Bücher des Neuen Testaments und der ganzen Bibel. Luther soll gesagt haben, wenn es einem Tyrannen gelänge die heiligen Schriften zu vernichten, und ein einziges Exemplar des Römerbriefs oder des Johannesevangeliums ihm etwa entginge, so wäre das Christentum gerettet. Er hatte recht; denn das vierte Evangelium bietet uns den Inhalt des christlichen Glaubens in seinem hellsten Licht, und der Römerbrief beschreibt den Weg des Glaubens, der zu diesem Inhalt führt, mit unvergleichlicher Klarheit. Was bedarf es mehr um Christum der Welt zu erhalten und die Kirche immer von neuem zu verjüngen?

Der Gang unserer Abhandlung wird folgender sein: nach einem allgemeinen Überblick über die Entstehung unserer Evangelienlitteratur werden wir den Verlauf der Untersuchungen über die Abfassung des vierten Evangeliums schildern. Diese Arbeit wird zwei einleitende Kapitel ausfüllen.

Dann werden wir uns der Abhandlung selber zuwenden, welche folgende Punkte umfassen wird:

1) Das Leben des Apostels, welchem gemeinhin das vierte Evangelium zugeschrieben wird.

2) Die Zergliederung und die unterscheidenden Eigentümlichkeiten dieser Schrift.

3) Die Umstände ihrer Abfassung:
 Zeit,
 Ort ihrer Entstehung,
 Verfasser,
 Zweck der Abfassung.

Haben wir diese Punkte, möglichst getrennt voneinander, erwogen, so werden wir die so erlangten Einzelergebnisse in ein Gesamtbild zusammenfassen, das uns, falls wir keinen Irrweg betreten haben, die Lösung des Rätsels bieten wird.

Jesus hat seiner Kirche den Geist der Wahrheit verheißen, der sie in alle Wahrheit leiten soll. Unter die Leitung dieses Führers stellen wir uns.

Erstes Kapitel.

Überblick über die Entstehung der evangelischen Schriften.

Unsere drei ersten Evangelien haben sicher einen gemeinschaftlichen Ursprung, nicht nur darum, weil sie alle drei ein und dieselbe Geschichte erzählen, sondern auch vermöge der Thatsache, daß irgend eine Bearbeitung dieser Geschichte zur Zeit der Abfassung der Evangelien bereits vorgelegen und diesen drei Evangelien ein gemeinschaftliches Gepräge verliehen hat. In der That ihre leicht bemerkbare, überraschende Übereinstimmung, sowohl in der Gesamtanlage, als in bestimmten Reihen von gleichlautenden Erzählungen, als auch endlich in zahlreichen Redewendungen, die in zweien dieser Schriften oder in allen dreien genau als dieselben wiederkehren, — diese durch das Ganze und Einzelne gehende Übereinstimmung gestattet keinen Zweifel daran, daß die Geschichte Jesu schon vor dieser ihrer Aufzeichnung in einer Gießform die mehr oder weniger bestimmte Gestalt empfangen hatte, unter der wir sie in unsern drei Berichten wiederfinden. Nach der Ansicht Einiger bestände diese ursprüngliche, evangelische Grundform in einer schriftlichen Urkunde, ob diese nun eines unserer drei Evangelien war, und die beiden andern nur eine freie Wiedergabe derselben, oder eine oder gar zwei jetzt verlorene Schriften, aus denen alle drei Evangelisten geschöpft hätten. Diese Annahme von schriftlichen Quellen wurde und wird noch unter den mannigfachsten Gestalten vorgetragen. Wir halten sie in keiner Gestalt für annehmbar. Denn sie führt immer zu der Einräumung, daß der spätere Schreiber bald sein Muster durch Eintragung wirklich schwerwiegender Abänderungen absichtlich umgewandelt, bald das Geschäft eines ganz wörtlichen Abschreibers besorgt hätte und zwar unter häufiger Anwendung beider entgegengesetzter Verfahrungsweisen in ein und demselben Vers, bald endlich, daß er in dem Text, dessen er sich bediente, eine Menge kleinlicher und nichtssagender Umbildungen eingeschoben hätte. Man befrage eine Synopse[1]), so wird die Sache in die Augen springen. Ist es psychologisch faßbar, daß ernsthafte, gläubige, von der höchsten Wichtigkeit ihres Gegenstandes durchdrungene Schriftsteller hinsichtlich desselben solche Wege eingeschlagen hätten, und besonders, daß sie das bei der Wiedergabe der Reden des Herrn Jesu selbst gethan hätten? — So verbreitet heutzutage diese Art der Erklärung der Verwandtschaft unserer drei Evangelien sein mag, wir sind überzeugt, daß die Kritik dieselbe schließlich als eine moralische Unmöglichkeit aufgeben wird.

Die einfache und natürliche Lösung der Frage scheint uns angedeutet durch die Stelle der Apostelgeschichte, welche von der Apostel Lehre,[2]) als

---

[1]) Eine Ausgabe, welche die drei Texte in drei gleichlaufenden Spalten giebt.
[2]) Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων.

von einer der Grundlagen redet, auf welchen die Kirche von Jerusalem erbaut wurde (2, 42). In dieser ursprünglichen apostolischen Lehre nahm die Erzählung von dem Leben und dem Tode Jesu sicherlich den ersten Platz ein. Diese von den Aposteln und von den in ihrer Schule unterrichteten Evangelisten täglich wiederholten Erzählungen mußten bald eine mehr oder minder fest ausgeprägte Form annehmen, nicht nur hinsichtlich der Ausdrucksweise jeder einzelnen Erzählung, sondern auch hinsichtlich der Verbindung mehrerer Erzählungen zu einer ganzen Gruppe, welche gewöhnlich den Stoff einer einzigen Unterweisung bildete. Was wir hier behaupten, ist keine bloße Vermutung. Lukas sagt uns in der Vorrede zu seinem Evangelium (der ältesten Urkunde über diesen Gegenstand, die wir haben) von ersten schriftlichen Berichten über die evangelischen Thatsachen als abgefaßt „nach dem Bericht, welchen uns diejenigen überliefert haben, die es von Anfang an selbst gesehen und Diener des Wortes gewesen sind". Diese Zeugen und ersten Diener können nur die Apostel gewesen sein. Ihre durch mündliche Unterweisung in der Kirche fortgepflanzten Erzählungen waren also unverändert in die Schriften derjenigen übergegangen, welche sie zuerst in schriftliche Form brachten. Das Fürwort wir bei Lukas beweist, daß er sich selbst zu den durch das mündliche Zeugnis der Apostel unterwiesenen Schreibern rechnete.

Die ursprüngliche apostolische Überlieferung ist also die feste und zugleich in gewissem Maß dehnbare Grundform, welche unsern drei ersten Evangelien ihr unverwischbares Gepräge aufgedrückt hat. So erklären sich in ausreichender Weise einerseits die allgemeinen und besonderen Ähnlichkeiten, die aus diesen drei Schriften fast einen und denselben Bericht machen, andererseits die in ihnen hervortretenden Unterschiede, von den beträchtlichsten bis zu den geringfügigsten.

Diese drei Werke sind demnach drei unabhängig voneinander ausgeführte Überarbeitungen der ursprünglichen, in den palästinensischen Gemeinden zu bestimmtem Ausdruck gelangten und bald überall in der Welt wiederholten Überlieferung. Es sind drei demselben Stamm entsprossene Zweige, die aber unter verschiedenen Bedingungen und nach verschiedenen Richtungen weiter gewachsen sind; und eben hieraus erklärt sich die jedem der drei Bücher zukommende Eigenart.

In dem ersten, dem Evangelium des heil. Matthäus, finden wir die evangelische Verkündigung der Zwölfe in Jerusalem in der der ursprünglichen Grundgestalt an nächsten kommenden Fassung erhalten. Diese Thatsache wird ganz begreiflich erscheinen, wenn man zugiebt, daß diese Schrift für das jüdische Volk bestimmt war, also gerade für den Leserkreis, auf welchen die ursprüngliche, mündliche Verkündigung berechnet war. Der herrschende Begriff in der palästinensischen Verkündigung war notwendig der der messianischen Würde Jesu gewesen. Dieser Gedanke bildet auch die innere Einheit des Evangeliums. Er ist dem Buch wie sein Programm auf die Stirne geschrieben.[1] Die Wendung: auf daß erfüllt würde, welche in jeder Erzählung wie ein Endreim wiederkehrt, erinnert jeden Augenblick an diesen leitenden Gedanken; er bricht zuletzt mit hellem Glanz hervor am Ende, das uns die volle Verwirklichung der messianischen Bestimmung des Herrn vor Augen führt.[2] Zu welchem Zweck wurde diese Fassung des ursprünglichen apostolischen Zeugnisses veröffentlicht? Offenbar wollte der Verfasser einen letzten Mahnruf an das Volk richten, welches sein Unglaube dem Untergang zuführte. Dieses Buch wurde also in dem Augenblick verfaßt, in welchem die Schlußentscheidung sich vorbereitete.

---

[1] Matth. 1, 1: „Geschlechtsregister Jesu Christi (Messias)."
[2] Matth. 28, 18: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden."

Ein Wort Jesu (Matth. 24, 15), in welchem er den Seinigen einschärft, sofort beim Ausbruch des Krieges über den Jordan zu fliehen, ist von dem Verfasser mit einem bezeichnenden Notabene[1]) berichtet, das die soeben gegebene Zeitbestimmung bestätigt.

Zwanzig Jahre vorher schon hatte die Verkündigung des Evangeliums die Grenzen von Palästina überschritten und war in die Heidenwelt gedrungen. Zahlreiche Gemeinden, fast alle aus einem kleinen jüdischen Kern und vielen rings um sie her gesammelten Heiden bestehend, waren infolge der Predigt des Apostel Paulus und seiner Gefährten entstanden. Dieses ungeheure Werk konnte die dauerhafte Grundlage, welche die Zwölfe und die Evangelisten zuerst in Palästina und Syrien gelegt hatten, nämlich die zusammenhängende Darstellung der Thaten, der Lehren, des Todes und der Auferstehung Jesu nicht auf die Dauer entbehren. Es war gebieterische Notwendigkeit, was unserem dritten Evangelium von Lukas, einem der Gefährten des Heidenapostels, seine Entstehung gab. Die messianische Würde und der aus den Weissagungen abgeleitete Beweis hatten bei den Heiden nicht mehr dieselbe Bedeutung wie bei den Juden; alles das ist im dritten Evangelium weggeblieben. Jesus mußte ihnen hauptsächlich als Erlöser der Menschheit dargestellt werden. In dieser Absicht läßt Lukas, nachdem er die genauesten Erhebungen gemacht, in dem Gemälde von dem irdischen Werk des Herrn alles das hervortreten, was das von ihm gebrachte Heil als das freie, allgemeine Heil bezeichnet. Daher die durchgreifende Übereinstimmung zwischen diesem Evangelium und den Schriften des heil. Paulus. Was der erste in geschichtlichen Zügen zeichnet, führte der zweite in lehrhafter Darstellung aus. Allein trotz dieser Abweichungen von der Schrift des Matthäus ruht das Evangelium des Lukas, nach der Erklärung des Verfassers selbst in seiner Vorrede, durchaus auf der anfänglich von den Zwölfen festgestellten apostolischen Überlieferung. Er hat nur gesucht sie zu ergänzen und strenger zu ordnen[2]) mit Rücksicht auf gebildete Heiden wie Theophilus, für welche eine zusammenhängendere und gründlichere Belehrung erforderlich war.

War eine dritte Form möglich? Ja; die herkömmliche Grundform, die in ihrer strengen und eindrucksvollen Ursprünglichkeit für das jüdische Volk durch den ersten Evangelisten erhalten, durch den dritten für die Heidengemeinden bereichert und ergänzt wurde, konnte noch einmal in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie im ersten Evangelium veröffentlicht werden, aber diesmal für heidnische Leser, wie im dritten: dies ist wirklich das Evangelium Marci. Diese Schrift besitzt keine der wertvollen Ergänzungen, welche Lukas der palästinensischen Verkündigung hinzugefügt hat; durch diesen Zug nähert sie sich dem ersten Evangelium. Aber anderseits übergeht sie die zahlreichen Beziehungen auf die Weissagungen und die meisten großen Reden Jesu an das Volk und seine Führer, welche dem Evangelium Matthäi sein so entschieden jüdisches Gepräge geben; ferner fügt Markus Erklärungen über jüdische Gebräuche bei, welche sich bei Matthäus nicht finden und offenbar an heidnische Leser gerichtet sind. So ist also dieses Evangelium mit Lukas durch seine Bestimmung, mit Matthäus durch seinen Inhalt verwandt, eine Art von Bindestrich zwischen den beiden zuerst genannten Formen. Man kann diese Mittelstellung gleich bei dem ersten Wort der Schrift: „Evangelium von

---

1) „Wenn ihr sehen werdet den Greuel der Verwüstung .... an heiliger Stätte, — **wer das lieset, der merke darauf!** — alsdann fliehe auf die Berge, wer im jüdischen Lande ist."

2) 1, 3: „ich habe es für gut angesehen, nachdem ich allem von vorne an genau nachgegangen, es für dich genau nach der Reihenfolge niederzuschreiben, damit du die Zuverlässigkeit der Mitteilungen, welche du erhalten hast, erkennest."

Jesus, dem Christ (Messias), dem Sohne Gottes" mit Händen greifen. Der Name Christus erinnert an die besondere Beziehung Jesu zu dem jüdischen Volk, der Name Sohnes Gottes, welcher die geheimnisvolle Beziehung zwischen Gott und diesem einzigartigen Menschen bezeichnet, hebt diese Person in solche Höhe hinauf, daß seine Erscheinung und sein Werk notwendig das ganze menschliche Geschlecht zum Gegenstand haben müssen. Diesem ersten Worte des Buches entspricht das letzte, welches uns Jesus darstellt, wie er vom Himmel her in der ganzen Welt das auf Erden begonnene Amt des himmlischen Boten, des göttlichen Predigers, fortsetzt. Wir wollen noch einen eigenartigen Zug in diesem Berichte hervorheben: in jeder Erzählung, sozusagen, stößt man auf Pinselstriche, die ihm eigentümlich sind und den Augenzeugen verraten. Es sind im Grunde immer die herkömmlichen Berichte, aber augenscheinlich von einem Zeugen überliefert, der selbst an den geschilderten Vorgängen teilgenommen und der bei ihrer mündlichen Wiedergabe selbstverständlich Einzelzüge beigemischt hat, welche ihm die Lebhaftigkeit seiner eigenen Erinnerungen an die Hand gab.

So stellen sich dem aufmerksamen Leser die drei ersten Evangelien dar, die man synoptische nennt, weil sich die drei Berichte behufs einer Vergleichung ohne allzugroße Mühe in drei Spalten nebeneinander stellen lassen. Die Zeit ihrer Abfassung muß so ziemlich dieselbe gewesen sein (zwischen den Jahren 60 und 70). Wirklich wendet sich das erste Evangelium wie eine letzte apostolische Mahnung an Israel vor seinem Untergange, das dritte hat die Bestimmung der Predigt des Paulus in der Heidenwelt die geschichtliche Grundlage zu geben; und das zweite ist die Wiedergabe der Predigt eines Zeugen, welcher der Heidenwelt die ursprüngliche palästinensische Verkündigung brachte. Wenn die Abfassung dieser drei Schriften thatsächlich ungefähr zur selben Zeit und in verschiedenen Gegenden stattgefunden hat, so stimmt dieser Umstand mit der oben ausgesprochenen Ansicht, daß diese drei Schriften, jede unabhängig von den beiden andern abgefaßt worden seien.

War die Kirche mit diesen drei Urkunden der ursprünglichen, volksmäßigen Verkündigung hinlänglich ausgestattet, um den Bedürfnissen der Gläubigen, die den Herrn nicht gekannt hatten, zu genügen? Mußten nicht im Werke Jesu zahlreiche Züge sein, welche die Apostel nicht in ihre Missionspredigt hatten aufnehmen können? Waren sie nicht durch die einfache, einigermaßen katechetische Art des Anfängerunterrichts veranlaßt, viele Worte Jesu auszuscheiden, welche über diesen Gesichtskreis hinausreichten und sich zu einer Höhe erhoben, zu welcher nur gefördertere Geister ihm folgen konnten? Das ist an sich ganz wahrscheinlich. Wir haben bereits gesehen, daß eine große Zahl malerischer Züge, die bei Matthäus fehlen, bei Markus der gemeinsamen Überlieferung eine lebhaftere Farbe geben. Die wichtigen Zusätze des Lukas beweisen noch überzeugender, wieweit die Fülle des Werkes Jesu über die Grenzen der ursprünglichen mündlichen Überlieferung hinausreichte. Warum sollte sich nicht ein unmittelbarer Zeuge des Werkes Jesu berufen fühlen, einmal über alle die herkömmlichen Berichte zurückzugreifen, unmittelbar aus der Quelle seiner eigenen Erinnerungen zu schöpfen und mit Übergehung aller der hinlänglich bekannten, in die alltägliche Erzählung aufgenommenen Vorgänge das Gemälde der sprechendsten, für sein Herz eindrucksvollsten Züge aus dem Werke seines Meisters mit einem Wurf zu zeichnen? Es fand dabei selbstverständlich keine künstlich gemachte Verteilung statt. Diese Teilung des Stoffes der Evangelien war das natürliche Ergebnis der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die Gründung der Kirche verlief.

Dieser Gang der Dinge ist so einfach, daß er sich einigermaßen selbst rechtfertigt. Man kann den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums

bestreiten, aber niemand kann wohl in Abrede ziehen, daß die bezeichnete Sachlage wahrscheinlich und die dem Verfasser einer solchen Schrift zugewiesene Rolle natürlich war. Fraglich ist nur, ob in diesem Fall das Wahrscheinliche wirklich und das Natürliche wahr ist. Eben diese Frage haben wir zu beleuchten.

Zweites Kapitel.

Die Erörterungen über die Echtheit des Evangeliums.

In der nun folgenden raschen Umschau könnten wir alle die zu erwähnenden Schriften, welcher Richtung sie auch angehören, nach der Zeitfolge geordnet aufführen. Aber die Sache wird an Klarheit gewinnen, wenn wir die Schriftsteller, die wir aufzuzählen haben, in drei besondere Klassen verteilen: 1) die Wortführer der gänzlichen Unechtheit unseres Evangeliums: 2) die Verteidiger ihrer vollständigen Echtheit; 3) die Anhänger von allerlei Mittelwegen.[1])

I.

Bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts war die Frage überhaupt nicht aufgeworfen. Man wußte, daß in der ersten Kirche eine kleine von Irenäus und Epiphanius erwähnte Sekte das vierte Evangelium dem Cerinth, dem Gegner des Apostels Johannes in Ephesus, zugeschrieben hatte. Allein die Wissenschaft der Theologen, ebensowie das Gemeingefühl der Kirche bestätigte die Überzeugung der ersten christlichen Gemeinden und ihrer Häupter, welche einmütig ein Werk dieses Apostels darin gesehen hatten.

Einige wenig bedeutende Angriffe aus der Mitte der vor zwei Jahrhunderten in Blüte gestandenen englischen Deisten eröffneten den Kampf. Aber erst ein Jahrhundert später brach er ernsthaft aus. Im Jahr 1792 erhob der englische Theolog Evanson zum erstenmal erhebliche Bedenken gegen die allgemeine Überzeugung.[2]) Er stützte sich besonders auf die Unterschiede zwischen unserem Evangelium und der Apokalypse. Er schrieb die Abfassung des ersten dieser Bücher irgend einem platonischen Philosophen des zweiten Jahrhunderts zu.

Bald darauf wurde die Streitfrage nach Deutschland getragen. Vier Jahre nach Evanson bestritt Eckermann[3]) die Echtheit, jedoch mit der Einräumung, daß gewisse Stücke johanneischer Abfassung die erste Grundlage unseres Evangeliums gebildet haben müssen. Diese Aufzeichnungen waren mit den geschichtlichen Überlieferungen, welche der Verfasser aus dem Munde des Johannes gesammelt hatte, verschmolzen worden. — Eckermann nahm 1807 seine Behauptung zurück.[4])

Mehrere deutsche Theologen setzten den nun begonnenen Kampf fort. Man betonte die Widersprüche gegen die drei ersten Evangelien, den überspannten

---

[1]) Es ist klar, daß sich diese Einteilung bei den vielfachen Schattierungen der Ansichten nicht streng durchführen läßt. — Zur Durchsicht und Ergänzung dieser Liste haben wir in dieser neuen Ausgabe die als Nachtrag zum Kommentar von Luthardt (Leipzig 1875) erschienene ausgezeichnete Arbeit von H. Kaspar René Gregory benutzt.

[2]) The dissonance of the four generally received evangelists, u.s.w.

[3]) Theologische Beiträge, Bd. V., 1796.

[4]) Erklärung aller dunkeln Stellen des Neuen Testaments.

Charakter der Wunder, die metaphysische Ausdrucksweise der Reden, die augenscheinlichen Beziehungen zwischen der Theologie des Verfassers und derjenigen des Philo, die Seltenheit litterarischer Spuren, aus welchen sich das Vorhandensein unseres Buches im zweiten Jahrhundert beweisen ließe.[1]) Seit 1801 schien die Sache der Echtheit bereits derart bloßgestellt, daß ein deutscher Superintendent, Vogel, den Evangelisten Johannes und seine Ausleger dem jüngsten Gericht glaubte überweisen zu können.[2]) Doch war das nur die Einleitung des Streits, die Zeit der Scharmützel, welche den großen Feldschlachten zum Vorspiel dienen.

Wieder war es ein deutscher Superintendent, welcher den zweiten Abschnitt der Streitverhandlung einleitete. In einer 1820 erschienenen und berühmt gewordenen Schrift sammelte Bretschneider alle zuvor erhobenen Einwürfe und fügte neue hinzu.[3]) Er entwickelte mit Nachdruck die aus den Widersprüchen unseres Evangeliums gegen die drei ersten Evangelien hergeleiteten Einwürfe sowohl in betreff der Form der Reden als hinsichtlich des Kerns der christologischen Lehre selber. Das vierte Evangelium sollte das Werk eines heidnischen, wahrscheinlich alexandrinischen Presbyters sein, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt hätte. Dieser gelehrte und lebhafte Angriff Bretschneiders rief zahlreiche Entgegnungen hervor, von denen später die Rede sein wird, infolge deren dieser Theologe (1824) erklärte, die Antworten auf sein Buch seien „mehr als hinreichend"[4]), und er habe seinen Zweck erreicht, nämlich eine strengere Beweisführung für die Echtheit des vierten Evangeliums zu veranlassen.[5])

Aber durch diesen etwas zweideutigen Widerruf, von überdies rein persönlichem Wert, konnten die durch eine solche Schrift ausgestreuten Keime nicht erstickt werden. 1824 wurde die Sache der Echtheit von Rettig aufs neue verhandelt.[6]) Der Verfasser des Evangeliums ist ein Schüler des Johannes. Der Apostel selbst war gewiß bescheiden genug, um sich nicht selbst als den Jünger zu bezeichnen, „welchen Jesu lieb hatte". De Wette bekannte in seiner zuerst 1826 erschienenen Einleitung, ohne doch bestimmt gegen die Echtheit Stellung zu nehmen, die Unmöglichkeit sie unwidersprechlich zu beweisen. In demselben Jahre griff Reuterdahl, den Spuren Vogels folgend, die Überlieferung von dem Aufenthalt des Johannes in Kleinasien als erdichtet an.[7])

Die Veröffentlichung des Lebens Jesu von Strauß im Jahr 1835 beeinflußte zuerst viel entschiedener die Kritik der Geschichte Jesu als die der Urkunden, in welchen uns diese Geschichte überliefert ist. Offenbar hatte Strauß über den Ursprung der letzteren keine besonderen Forschungen angestellt. Er ging hinsichtlich der Synoptiker von den zwei Theorieen Gieselers und Griesbachs aus, nach welchen unsere Evangelien die schriftliche Fassung der apostolischen Überlieferung wären, die nach langjährigem Umlauf in rein mündlicher Gestalt, sich endlich in unseren Synoptikern langsam festgesetzt habe (Gieseler); und zwar zuerst in der Fassung von Matthäus und Lukas, dann in der von Markus, welche nur aus den beiden andern zusammengetragen wäre (Griesbach). Hinsichtlich des Johannes läßt er die von Bretschneider angeführten Gründe gelten: unzulängliche Bezeugung in der ersten Kirche, einen

---

[1]) Horst (1803), Claudius (1808), Ballenstädt (1812) u. s. w.
[2]) Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.
[3]) Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine.
[4]) In dem Magazin für christliche Prediger von Tzschirner.
[5]) Handbuch der Dogmatik, S. VIII und 268, 1828.
[6]) Ephemerides exegetico-theologicae I, S. 62 ff.
[7]) In seiner Schrift De fontibus historiae Eusebianae.

den drei ersten Evangelien widersprechenden Inhalt, u.s.w. Und wenn er in seiner dritten Auflage von 1838 zugab, daß die Echtheit in seinen Augen weniger unhaltbar sei, so nahm er dieses Zugeständnis sofort in der folgenden Ausgabe 1840 wieder zurück. In der That erschütterte die geringste Zweideutigkeit in diesem Punkt seine ganze Hypothese von den mythischen Legenden. Das ihr zu Grunde liegende Axiom: die Idee erschöpft sich nicht in einem Individuum, wäre als falsch erwiesen, wenn das vierte Evangelium nur annähernd den Bericht eines Augenzeugen enthielte. Indessen übte die durch die Straußsche Schrift in der gelehrten Welt hervorgerufene ungeheure Bewegung bald ihre Wirkung auf die Evangelienkritik.

Christian Hermann Weiße lenkte die Aufmerksamkeit besonders auf diese enge Verbindung zwischen der Kritik der Geschichte Jesu und der Kritik der Schriften, in welchen uns jene aufbehalten ist.[1]) Er bestritt die Echtheit unseres Evangeliums, aber nicht ohne eine wirkliche apostolische Grundlage darin gelten zu lassen. Der Apostel Johannes hatte in der Absicht das Bild seines Meisters festzuhalten, welches in demselben Maß, als er dem Geschehenen ferner rückte, in seinem Geist verschwamm, und um sich über den Eindruck von der Person Jesu eine bestimmte Rechenschaft zu geben, gewisse „Studien" verfaßt, aus deren Erweiterung die Reden des vierten Evangeliums geworden sind. Diesen mehr oder minder echten Stücken hätte man später eine völlig erdichtete geschichtliche Einfassung gegeben. Man begreift, wie Weiße von dieser Voraussetzung aus die Echtheit des ersten Johannesbriefs verteidigen konnte.

Um diese Zeit trat in der Kritik des vierten Evangeliums ein ähnlicher Umschwung ein, wie in der Auffassung der drei ersten Evangelien. Wilke bemühte sich damals zu beweisen, daß die Verschiedenheiten der synoptischen Berichte untereinander durchaus nicht, wie man immer geglaubt hatte, einfach Spiele des Zufalls seien, sondern daß man darin Abänderungen erkennen müsse, welche jeder Verfasser absichtlich und mit Vorbedacht in der Erzählung seines oder seiner Vorgänger angebracht habe.[2]) Diese Erklärungsweise übertrug Bruno Bauer auf das vierte Evangelium.[3]) Er behauptete, die johanneische Erzählung sei keineswegs, wie es die Behandlung durch Strauß voraussetzte, der Niederschlag einer einfachen, legendenhaften Überlieferung, sondern dieser Bericht sei einer individuellen Schöpfung entsprungen, das wohl überlegte Werk eines seiner That vollkommen bewußten Denkers und Dichters. Die Geschichte Jesu ging also nach Ebrards witziger Bemerkung auf eine einzige Linie zusammen: „es geschah zu derselbigen Zeit, ... daß nichts geschah."

In demselben Jahr griff Lützelberger noch gründlicher als Reuterdahl die Überlieferung von dem Aufenthalt des Johannes in Kleinasien an.[4]) Der Verfasser unseres Evangeliums wäre ein Samariter, dessen Eltern zwischen 130 und 135 zur Zeit des neuen jüdischen Aufstandes gegen die Römer nach Mesopotamien ausgewandert wären, und er hätte dieses Evangelium in Edessa abgefaßt. Der „Jünger, welchen Jesus lieb hatte," wäre nicht Johannes, sondern Andreas. — In einem berühmten Artikel suchte Fischer an dem Gebrauch des Ausdrucks οἱ Ἰουδαῖοι nachzuweisen, daß sein Verfasser nicht jüdischer Herkunft sein konnte.[5])

[1]) Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838. Die Evangelienfrage 1856.

[2]) Der Urevangelist 1838.

[3]) Kritik der evangel. Geschichte des Johannes, 1840.

[4]) Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen.

[5]) Tübinger Zeitschrift für Theologie II, 1840.

Wir kommen damit zu dem dritten und letzten Abschnitt dieses langen Streites. Er beginnt mit dem Jahr 1844 und hat die viel besprochene damals erschienene Arbeit von **Ferdinand Christian Baur** zum Ausgangspunkt.[1]) Der erste Abschnitt hatte zwanzig und etliche Jahre gedauert, von Evanson bis Bretschneider (1792—1820); der zweite ebenso lange von Bretschneider bis Baur; der dritte dauert jetzt schon mehr als dreißig Jahre. Es ist die Zeit des heftigsten Kampfes. Die Abhandlung, welche das Signal dazu gab, ist gewiß eine der geistreichsten und glänzendsten Leistungen der theologischen Wissenschaft. Die rein verneinenden Ergebnisse der Straußschen Kritik forderten als Ergänzung eine bejahende Ausführung; anderseits entsprach Bruno Bauers willkürliche und eigenartige Kritik nicht den Bedürfnissen einer nach wirklichen Thatsachen verlangenden Zeit. So war der Streit gewissermaßen in eine Sackgasse geraten. Baur erkannte es als seine Aufgabe, ihm aus solcher Lage herauszuhelfen, und als das wirksamste Mittel dazu die Auffindung einer klar gezeichneten geschichtlichen Lage in der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, welche dem großartigen Aufbau des vierten Evangeliums als Unterlage hätte dienen können. Er glaubte die gesuchte Sachlage im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts gefunden zu haben. Damals blühte ja die Gnosis, welche von der Erzählung unseres Evangeliums ihrem ganzen Inhalt nach berührt wird. In dieser Zeit waren die Denker vorwiegend mit der **Logosidee** beschäftigt, welche eben das Thema unseres Buches bildet. Man fühlte mehr und mehr das Bedürfnis die zwei streitenden Parteien, in welche bis dahin die Kirche gespalten war, und welche durch eine Reihe von Verhandlungen einander schrittweise näher gekommen waren, in eine große katholische Kirche zu vereinigen; das vierte Evangelium war geeignet, ihnen als Friedenstraktat zu dienen. Eine kräftige spiritualistische Rückwirkung gegen den Episkopat war in Bildung begriffen, der Montanismus; unser Evangelium bot dieser Richtung eine Stütze, indem es dem Montanismus entnahm, was er Wahres enthielt. Damals entbrannte auch zwischen den Kirchen Kleinasiens und des Abendlands der vielgenannte Osterstreit. Nun bestimmte aber unser Evangelium gerade die Zeitrechnung der Leidensgeschichte in einer Weise, welche geeignet war, die Geister für die abendländische Feier zu gewinnen. So war die Sachlage für die Abfassung unseres Evangeliums vollständig gefunden. Gleichzeitig zeigte Baur, den Spuren Bruno Bauers folgend, mit wunderbarer Geschicklichkeit die durchdachte planmäßige Einheit dieser Schrift; er erklärte ihren Gedankengang und die praktischen Anwendungen und machte so mit einem Schlag die Hypothese von unabsichtlichen Mythen, auf welcher das Werk von Strauß ruhte, sowie jeden Versuch einer Auswahl zwischen gewissen echten und unechten Abschnitten in unserem Evangelium hinfällig. Endlich stellte Baur als Abfassungszeit ungefähr das Jahr 170 fest, oder frühestens 160, denn damals trafen alle die genannten Umstände zusammen. Nur hat er gar nicht versucht, den „großen Unbekannten“ zu bezeichnen, dessen Feder man dieses Meisterwerk erhabener Mystik und gewandter Kirchenpolitik verdankt, welches auf die Geschicke des Christentums einen so entscheidenden Einfluß geübt hat.

Alle Kräfte der Schule wirkten zusammen, um das Werk des Meisters nach seinen verschiedenen Seiten hin zu stützen. **Schwegler** hatte ihm 1841 in seinem Werk über den Montanismus vorgearbeitet.[2]) In seiner Schrift über das nachapostolische Zeitalter gab derselbe Verfasser jeder neutestament-

[1]) In den **theologischen Jahrbüchern** von Zeller, Heft 1, 3 und 4; nachgedruckt und vervollständigt in den späteren Schriften desselben Verfassers: **Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien**, 1847; und das **Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte**, 1853.

[2]) Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts.

lichen Schrift ihre Stelle in der Entwicklung des Streits zwischen dem apostolischen Judenchristentum und dem Paulinismus, und stellte das vierte Evangelium als die Krönung dieser langen Geistesarbeit dar.[1]) Zeller ergänzte die Arbeit des Meisters durch seine Erforschung der kirchlichen Zeugnisse, deren Zweck dahin ging, aus der Geschichte jede Spur von dem Dasein des vierten Evangeliums vor der von dem Meister bezeichneten Zeit auszulöschen.[2]) Köstlin bemühte sich in einer namhaften Arbeit über die pseudonymische Litteratur in der Urkirche nachzuweisen, daß das pseudepigraphische Verfahren, welchem Baur die Abfassung von vier Fünfteilen des Neuen Testaments zuschrieb, mit den litterarischen Vorgängen und mit den Zeitideen übereinstimme.[3]) Volkmar strengte sich an, die Streiche abzulenken, von welchen das System des Meisters fortwährend bedroht war, indem sich die Anführungen des vierten Evangeliums in den Schriften des zweiten Jahrhunderts, z. B. des Marcion und Justin, sowie in den Clementinischen Homilien immer weniger bestreiten ließen.[4]) Hilgenfeld endlich behandelte noch gründlicher, als der Meister gethan, den Osterstreit in seinem Zusammenhang mit der Echtheit unseres Evangeliums.[5])

So war die Ansicht Baur's von dieser Schaar ausgezeichneter und trotz mancher bemerkenswerten Abweichung der gemeinschaftlichen Sache ergebener Kritiker in sachkundiger Weise gestützt, und es konnte einen Augenblick scheinen, als hätte sie einen vollständigen bleibenden Triumph davongetragen.

Indessen trat innerhalb der Schule selbst eine Meinungsverschiedenheit hervor, die in vielfacher Beziehung der so geschickt entworfenen Hypothese des Meisters Abbruch that. Hilgenfeld gab Baur's Zeitbestimmung und damit auch einige Vorteile der von diesem gewählten Situation auf; er schob die Abfassung des johanneischen Evangeliums um 30—40 Jahre zurück. Nach seiner Meinung knüpft es hauptsächlich an das Auftreten der Valentinianischen Häresie (etwa 140) an. Der Schreiber des Evangeliums beabsichtigte diese gnostische Lehre unter einer milderen Form in die Kirche einzuführen. Und da schon gegen das Jahr 150 „das Dasein unseres Evangeliums nicht mehr wohl in Zweifel zu ziehen war“, mußte sein Ursprung auf die Zeit von 130—140 zurückverlegt werden.[6])

Im Jahre 1860 kam J. R. Tobler, indem er neben dem idealen Charakter der Erzählung eine Menge geographischer oder erzählender Notizen von wirklich geschichtlichem Wert feststellte, auf den Gedanken, unser Evangelium dem Apollo (nach seiner Meinung dem Verfasser des Hebräerbriefs) zuzuschreiben, der es gegen das Ende des ersten Jahrhunderts auf Grund der Lehrmitteilungen des Johannes verfaßt hätte.[7])

Michael Nicolas trug 1862 folgende Hypothese vor: ein ephesischer Christ hat in unserem Evangelium das Wort Jesu nach den Berichten des Apostels Johannes wiedergegeben; und das ist dieselbe Person, welche sich in den zwei kleinen Briefen selbst als den Ältesten (Presbyter) bezeichnet, und welchen uns die Geschichte als den Presbyter Johannes kennen lehrt.[8])

[1]) Das nachapostolische Zeitalter.

[2]) Die äußeren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums in den theologischen Jahrbüchern, 1845 und 1847.

[3]) Über die pseudonymische Litteratur in der ältesten Kirche, in den theologischen Jahrbüchern 1851.

[4]) Vergleiche besonders: Der Ursprung unserer Evangelien, 1866.

[5]) Der Passahstreit der alten Kirche, 1860.

[6]) Das Evangelium und die Briefe Johannes nach ihrem Lehrbegriff dargestellt, 1849; die Evangelien 1854; das Urchristentum 1855.

[7]) Über den Ursprung des vierten Evangeliums, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1860.

[8]) Etudes critiques sur la Bible: Nouveau Testament.

D'Eichthal nahm die Meinung Hilgenfelds von einer Verwandtschaft zwischen unserem Evangelium und der Gnosis auf.[1]) Die Arbeit, welche Stap in demselben Jahre in seiner Sammlung kritischer Studien veröffentlicht hat, ist nur eine geistlose Wiederholung aller Gedanken der Tübinger Schule.[2])

Im Jahr 1864 erschienen zwei bedeutende Schriften. Weizsäcker suchte in seinem Werk über die Evangelien[3]) den Beweis für den Unterschied zwischen dem Verfasser dieser Schrift und dem Apostel Johannes, der jenem als Gewährsmann gedient hat, aus unserem Evangelium selbst abzuleiten. Der erstere wollte nur in freier Weise die Eindrücke wiedergeben, die er empfangen hatte, als er den Zeugen-Apostel das Leben des Herrn beschreiben hörte.

Die zweite Schrift nimmt noch eine entschiedenere Stellung ein; es ist die von Scholten.[4]) Der Verfasser des vierten Evangeliums ist ein in die Gnosis eingeweihter Heidenchrist, der diese Richtung für die Kirche nutzbar zu machen wünscht. Er sucht auch den marcionitischen Antinomismus und die montanistische Überspanntheit in den richtigen Grenzen zu halten. Im Passahstreit giebt der Evangelist nicht, wie Baur es denkt, der abendländischen Weise Recht; er sucht vielmehr dem paulinischen Spiritualismus zum Sieg zu helfen, der in der Kirche alle Festtage aufhebt. Nach diesen Anzeichen schrieb der Verfasser um das Jahr 150. Es ist ihm gelungen, in der geheimnisvollen Persönlichkeit, die als „der Jünger, welchen der Herr lieb hatte," bezeichnet ist, der Welt den vollendenten Gläubigen, das wahrhaft geistliche Christentum vorzuführen, welches fähig war Weltreligion zu werden. — Réville hat die Auffassung Scholtens in der Revue de deux mondes erläutert und entwickelt.[5])

Erwähnen wir hier noch einmal jene Schrift von Volkmar (S. 11)[6]), die ebenso gegen Tischendorf persönlich wie gegen sein Buch: Wann sind unsere Evangelien verfaßt worden? gerichtet ist. So beklagenswert ihr Ton ist, so erörtert sie doch die Anschauung der Baur'schen Schule mit Sachkenntnis und Schärfe. Der Verfasser setzt den Ursprung unserer Schrift zwischen die Jahre 150 und 160.

Im Jahr 1867 erschien die Geschichte Jesu von Keim. Dieser Gelehrte bekämpft in der Einleitung die Echtheit unseres Evangeliums nachdrücklich. Er stützt sich hauptsächlich auf den philosophischen Charakter dieser Schrift, dann auf die Widersprüche der Erzählung gegen die Natur der Dinge, gegen die in den paulinischen Schriften gebotenen Anhaltspunkte, gegen die synoptischen Berichte. Andererseits aber weist er die Spuren ihres Daseins bis zu den frühesten Zeiten des zweiten Jahrhunderts nach. „Die Zeugnisse, sagt er, reichen bis zum Jahr 120 hinauf, so daß die Abfassung in den Anfang des zweiten Jahrhunderts fällt, unter der Regierung Trajans, zwischen 100 und 117."[8]) Der Verfasser wäre ein den Heiden wohlgeneigter und über alles Palästinensische wohl unterrichteter Judenchrist aus der kleinasiatischen Diaspora. In einer neueren Schrift, einer gemeinverständlichen Bearbeitung seines großen Werkes, ist Keim von der so frühen Zeitbestimmung zurückgekommen unter Anführung von Gründen, die — man darf es wohl sagen — nicht ernsthaft

---

[1]) Les Evangiles 1863; t. I., p. 25, ss. und öfters.
[2]) Etudes historiques et critiques, sur les origines du christianisme, 1863.
[3]) Untersuchungen über die evangelische Geschichte.
[4]) Das Evangelium nach Johannes, 1864, ins Deutsche übersetzt, von H. Lang, 1867.
[5]) La question des Evangiles, Mai 1866.
[6]) Der Ursprung unserer Evangelien, 1866.
[7]) Geschichte Jesu von Nazara.
[8]) Bd. I, S. 146.

zu nehmen sind; er setzt darin mit Hilgenfeld die Abfassung etwa ins Jahr 130.[1]) — Was liegt hier an einem Jahrzehnt? Aus der einen wie aus der andern der beiden letzteren Zeitangaben würde folgen, daß das vierte Evangelium zwanzig bis dreißig Jahre nach dem Tode des Johannes in Ephesus, gerade von den Ältesten der Landschaft, wo er den Rest seines Lebens zugebracht hatte und wo er gestorben war, diesem Apostel zugeschrieben wurde. Wie läßt sich das Gelingen einer Fälschung unter solchen Umständen erklären? Keim hat diese Schwierigkeit gefühlt und sich bemüht, sie zu beseitigen. Hierzu hat er kein anderes Mittel gefunden als sich wieder an den von Reuterdahl und Lützelberger ausgesprochenen Gedanken anzuschließen und den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien für eine Fabel zu erklären. Hiermit geht er sogar über die Tübinger Schule hinaus. Denn Baur und Hilgenfeld haben die Wahrheit dieser Überlieferung nicht bestritten. Ihre Kritik ruht sogar wesentlich auf der Thatsächlichkeit des Aufenthalts des Johannes in Asien, erstlich weil die Apokalypse, deren johanneischer Ursprung ihnen zur Stütze dient, um den des Evangeliums zu bekämpfen, diesen Aufenthalt fordert, und dann, weil der von Beiden aus dem Passahstreit entnommene Beweis hinfällt, sobald für den Aufenthalt des Johannes in dieser Gegend kein Raum mehr bleibt. Jetzt dagegen, da sich die widerevangelische Kritik durch diesen Aufenthalt beengt fühlt, verwirft sie ihn ohne Umstände. Nach Keim wäre diese Überlieferung nur das Ergebnis eines halbfreiwilligen Mißverständnisses des Irenäus, der dem Apostel Johannes zugeschrieben hätte, was Polykarp in seiner Gegenwart von einer andern Person gleichen Namens erzählt hätte. Scholten kommt auf anderem Weg zu demselben Ergebnis.[2]) Dieser Irrtum der Überlieferung erklärt sich nach ihm aus der Vermengung des Verfassers der Apokalypse, welcher durchaus nicht der Apostel war, aber seinen Namen benutzt hatte, mit dem Apostel selbst; so hätte man den Aufenthalt des Johannes in Asien erdacht, wo dem Anschein nach die Apokalypse abgefaßt worden war. Wie dem auch sei, und wie sich auch das herkömmliche Mißverständnis auflöse, die Entdeckung dieses Irrtums — sagt Keim — „benimmt dem Gedanken an die Abfassung des Evangeliums durch den Sohn des Zebedäus jede Stütze".[3])

So werden zwei der Grundpfeiler der Baurschen Kritik, die Echtheit der Apokalypse und der Aufenthalt des Johannes in Asien, dermalen von seinen Nachfolgern untergraben, weil ihnen diese Verneinung das einzige Mittel scheint, um die Echtheit unseres Evangeliums abzuthun.

Im Jahre 1868 hat sich der Engländer Davidson den Gegnern der Echtheit beigesellt.[4]) — Holtzmann sieht, wie Keim, in unserem Evangelium einen idealen, aber nicht völlig erdichteten Entwurf. Dieses Buch stammt aus derselben Zeit, wie der Brief des Barnabas (erstes Drittel des zweiten Jahrhunderts); man kann nachweisen, daß es seit dem Jahr 150 von der Kirche günstig aufgenommen wurde.[5]) — Krenkel hat im Jahr 1871 den Aufenthalt des Johannes in Asien verteidigt; er schreibt diesem Apostel die Abfassung der Apokalypse, nicht aber die des Evangeliums zu.[6])

Das namenlose englische Werk, die übernatürliche Religion, das in wenigen Jahren eine große Zahl von Auflagen erlebt hat, bestreitet die Echtheit mit den landläufigen Gründen.[7])

---

[1]) Geschichte Jesu, nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise. 3. Ausgabe 1873.

[2]) Der Apostel Johannes in Kleinasien, übersetzt von Spiegel, 1872.

[3]) S. 167.

[4]) Introduction to the Study of the N. T. Vol. II.

[5]) Bibellexikon von Schenkel: Bd. II, Art.: Evangel. nach Joh. 1869.

[6]) Der Apostel Johannes, 1871.

[7]) Supernatural Religion, 1874.

Das Jahr 1875 hat zwei Werke von hoher Bedeutung erscheinen sehen; es sind zwei Einleitungen in das Neue-Testament, die eine von Hilgenfeld[1]), die andere, in dritter Ausgabe, von Bleek, mit Orginalnotizen von Mangold herausgegeben.[2]) Hilgenfeld faßt in seinem Buch die ganze kritische Arbeit der Vergangenheit und Gegenwart zusammen. Hinsichtlich des Johannes verteidigt er noch immer in gewisser Beziehung die Sache, der er die Erstlinge seiner Feder gewidmet hatte: die Unechtheit des nach seiner Ansicht unter dem Einfluß der valentinianischen Gnosis geschriebenen vierten Evangeliums. Mangold begleitet die Abschnitte, in welchen Bleek den apostolischen Ursprung unseres Evangeliums verteidigt, mit sehr lehrreichen, kritischen Anmerkungen, in welchen er häufig diesen Gelehrten zu widerlegen sucht. Die äußeren Anzeichen würden ihm zur Behauptung der Echtheit ausreichend scheinen; aber die inneren Schwierigkeiten konnten, wie er meint, bis jetzt wenigstens nicht überwunden werden.

Im Jahr 1876 hat ein Jurist, Hr. v. Uechtritz, ein Buch[3]) veröffentlicht, in welchem er unser Evangelium einem jerusalemischen Jünger Jesu, wahrscheinlich dem Presbyter Johannes, zuschreibt, der sich für den Jünger ausgab, welchen Jesus lieb hatte, und unter seinem Namen diese Schrift verfaßt hat. Dieser Kritiker findet die so verbreitete Meinung nicht gerechtfertigt, daß das in den Synoptikern gezeichnete Bild Jesu weniger erhaben sei als die Vorstellung, welche wir bei Johannes von ihm erhalten.

Noch sind hier vier Schriftsteller zu erwähnen, drei französische und ein deutscher, welche in unserer früheren Auflage ganz oder in bedingter Weise als Verteidiger der Echtheit auftraten, nun aber ins andere Lager übergegangen sind, Renan, Reuß, Sabatier und Hase.

Der erste hat von vornherein eine entschiedene Abneigung gegen die vom vierten Evangelium Jesu in den Mund gelegten Reden kundgegeben. Doch hat er immer die den erzählenden Abschnitten des Evangeliums eignenden bemerkenswerten Zeichen der Echtheit hervorgehoben. Er zeigte sich deshalb in der ersten Ausgabe seines Lebens Jesu geneigt, nicht nur vom Apostel Johannes stammende Überlieferungen, sondern sogar „bestimmte, von ihm verfaßte Bemerkungen" als Grundlage der geschichtlichen Teile gelten zu lassen In der wirklich bewundernswerten Abhandlung am Schluß der dreizehnten Auflage, in welcher er die Frage gründlich untersucht, und in dieser Absicht das Evangelium, eine Erzählung um die andere, zergliedert, zeigt er die einander fast genau die Wage haltenden entgegengesetzten Erscheinungen und stellt schließlich nur den Wechselfall bestimmt auf: entweder ist der Verfasser Johannes, oder wollte er für Johannes gelten. Endlich in seinem letzten Buche: l'Eglise chrétienne[4]) kommt er zu dem Ergebnis, das sich voraussehen ließ. Der Verfasser war vielleicht ein christlicher Verwahrer der Überlieferungen des Apostels oder wenigstens derjenigen zweier anderer Jünger Jesu, des Presbyters Johannes und des Aristion, welche gegen das Ende des ersten Jahrhunderts in Ephesus gelebt haben. Man könnte sogar nach Renan bis zu der Annahme gehen, daß dieser Verfasser kein anderer als Cerinth sei, der zu gleicher Zeit lebende Gegner des Johannes in Ephesus.

---

[1]) Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament.

[2]) Einleitung in das Neue Testament, von Fr. Bleek, 3. Auflage, von W. Mangold.

[3]) Studien eines Laien über den Ursprung, die Beschaffenheit und die Bedeutung des Evangeliums nach Johannes.

[4]) 1879.

Reuß und Sabatier haben jüngst beide ihre Schwenkung in demselben Sinn vollzogen. In allen seinen früheren Werken[1]) hatte Reuß zwei schwer vereinbare Sätze verfochten, den beinahe ganz künstlichen und erdichteten Charakter der Reden Jesu in unserem Evangelium und den apostolischen Ursprung der Schrift. Es war nicht schwer, zwei Dinge vorauszusehen: 1) daß der eine dieser Sätze schließlich den andern aufheben würde, 2) daß der erste es über den zweiten gewinnen würde. Das ist nun geschehen. In seiner johanneischen Theologie[2]) verkündigt Reuß sein Schlußurteil über diesen Gegenstand: das vierte Evangelium ist nicht von dem Apostel Johannes. Jedoch will Reuß nicht zugeben, daß es die Schrift eines Fälschers sei. Auch ist gar nicht notwendig, das einzuräumen, weil sich der Verfasser selbst ausdrücklich an mehr als einer Stelle von dem Apostel unterscheidet und sich darauf beschränkt, den Ursprung der in seinem Buch enthaltenen Erzählungen auf den Apostel zurückzuführen. Wir finden also Punkt für Punkt die oben erwähnte Ansicht Weizsäckers wieder.

Sabatier hatte in seinem vortrefflichen Schriftchen über die Quellen des Lebens Jesu[3]) gleichfalls die Echtheit unseres Evangeliums verteidigt. Aber nachdem er einmal auf die Anschauungen von Reuß bezüglich der Beurteilung der Reden Jesu eingegangen, war es sein Verhängnis, demselben bis ans Ende zu folgen. Er hat sich in seinem Artikel über den Apostel Johannes in der Encyclopédie des sciences religieuses[4]), jüngst gegen die Echtheit deutlich ausgesprochen: ein Verfasser, der beharrlich darauf bedacht ist, den Apostel Johannes zu erheben, konnte nicht wohl Johannes selbst sein. Es war einer seiner Schüler, der in der Meinung, als der Apostel gelten zu können, die evangelische Geschichte in der Form verfaßt hat, welche sie in Kleinasien angenommen hatte; er giebt also der Kirche die Apokalypse des Geistes, ein Seitenstück zu der eigentlich so genannten vom Apostel verfaßten Apokalypse.

Seit 1829 hatte Hase in den verschiedenen Ausgaben seines Handbuchs über das Leben Jesu[5]) den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums behauptet. Aber dieser Gelehrte ist derselben die Zeit beherrschenden Macht erlegen wie die drei vorher genannten Schriftsteller. In seiner 1876 erschienenen Geschichte Jesu[6]) giebt er nicht ohne peinliches Zögern die Echtheit preis. „Überblicken wir die acht Gründe gegen Johannes als Verfasser, sie haben sich nicht als entscheidend erwiesen, doch sind auch nicht alle von Grund aus widerlegt.... Finden wir andererseits manches in diesem Evangelium, was das Auge des Augenzeugen, das Herz des Lieblingsjüngers verrät, so sehe ich die Wissenschaft selbst hingedrängt zu einer Vermittlung." Diese entwickelt Hase auf folgende Weise: eine von den andern Evangelien abweichende und schon den Begriff des Logos enthaltende Überlieferung hatte sich in Asien unter dem Einfluß der Erzählungen des Johannes gebildet. Sie hatte zu Lebzeiten des Johannes durchaus mündliche Form behalten. Nach seinem Tode (zehn Jahre oder vielleicht noch später) ist diese von einem wohlbegabten Schüler des Johannes aufgezeichnet worden. Er hat geschrieben, als ob dieser selber schriebe. Daher kann sich der Evangelist zugleich auf das Zeugnis seiner eigenen Augen (1, 14) und auf das eines andern, der nicht er selbst war, berufen. „Ich habe mich", fügte er noch hinzu, „nur schweren Herzens von dem Glauben an die volle

[1]) Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannes. (Denkschrift der theologischen Gesellschaft zu Straßburg) 1840; Geschichte der neutestamentlichen Schriften, 1842; Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 1852.

[2]) La Bible: Nouveau Testament. VIe partie, 1879.

[3]) Essai sur les sources de la vie de Jésus, 1866.

[4]) Bd. VII, 1879, S. 181—193.

[5]) Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch für akademische Vorlesungen. 5. Auflage, 1865.

[6]) Geschichte Jesu, § 5, S. 51. 52.

Echtheit der johanneischen Schrift losgerissen." Endlich fährt er ein wenig später so fort: „in der deutschen Theologie ist eine Zeit gekommen, daß, wer es wagt, im vierten Evangelium einen wertvollen Quell für die Geschichte Jesu zu erkennen, fast seine wissenschaftliche Ehre daran setzt.[1]) Das ist nicht immer so gewesen, auch unter solchen, denen es nicht an Geist und freier Forschung fehlte. Es kann auch wieder anders kommen, ohne daß Geist und Geistesfreiheit deshalb verkümmern müßten. Die Zeitstimmung übt auch in der Wissenschaft eine Macht." Was für Betrachtungen werden nicht durch diese schmerzlichen Geständnisse des Veteranen von Jena wachgerufen!

Es sind seit der dritten französischen Ausgabe dieses Kommentars einige wichtige Arbeiten oder Werke erschienen, die derselben Richtung angehören und hier noch zu erwähnen sind: Genesis des Johannesevangeliums, von A. Thoma, 1882. Das Evangelium wird einem Christen in Ephesus, dem Verfasser des zweiten und dritten Johannesbriefs zugeschrieben, der gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte und aus der Logoslehre ein Leben Jesu frei gebildet hat. — Jakobsen, Untersuchungen über das Johannesevangelium, 1884, hebt die Abhängigkeit des vierten Evangeliums vom zweiten hervor. — Das Johannesevangelium von O. Holtzmann, 1887, in dem die Beziehung zu den Synoptikern anerkannt, aber jede eigentümliche Überlieferung geleugnet wird.

Es ist außerdem zu vergleichen die Behandlung der johanneischen Frage in den drei neuesten Hauptwerken: Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T. 1. Ausg., 1885, S. 413—460; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1885, S. 497—503; 531—558; Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, S. 695 bis 786. Der erste spricht sich über den vermeintlichen Verfasser nicht aus; er sagt nur: „Die geheimnisvolle Gestalt des Ungenannten." Der zweite hält fest an dem Zusammenhang zwischen dem vierten Evangelium und dem Apostel Johannes, aber nur durch ein Mittelglied, den Schülerkreis, der sich das Charakterbild Jesu angeeignet hatte, von dem der Geist des apostolischen Jüngers erfüllt war (S. 557). Der dritte leugnet zugleich mit dem Aufenthalt des Johannes in Ephesus jeden unmittelbaren oder mittelbaren Zusammenhang zwischen seiner Person und dem vierten Evangelium.

II.

Dieser anhaltende Kampf gegen die Echtheit des johanneischen Evangeliums gleicht der Belagerung einer Festung, und es ist soweit gekommen, daß schon manche die Flagge des Belagerers siegreich auf den Wällen des Platzes flattern sehen. Dennoch sind die Verteidiger nicht unthätig geblieben, und der unaufhörliche Wechsel in den Angriffsarbeiten, von dem die vorangehende Darstellung eine Probe giebt, gestattet keinen Zweifel an dem relativen Erfolg ihrer Bemühungen. Zählen wir in der Kürze die zur Verteidigung der Echtheit bestimmten Arbeiten auf. Der älteste Angriff von seiten der Aloger-Sekte im zweiten Jahrhundert ist nicht ohne Entgegnung geblieben; denn es scheint gewiß, daß die Schrift des Hippolytus (Anfang des dritten Jahrhunderts), die in dem Verzeichnis seiner Werke[2]) unter dem Titel: „Über das Evangelium des Johannes und die Apokalypse" aufgeführt ist, gegen sie gerichtet war.[3])

[1]) Hier spielt Hase auf eine Äußerung Keims an.

[2]) Das Verzeichnis ist auf dem Sockel seiner 1561 in Rom entdeckten Bildsäule eingegraben.

[3]) Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

Die Angriffe der englischen Deisten wurden in Deutschland und Holland von Leklerk[1]) und Lampe zurückgewiesen; von letzterem in seinem berühmten Kommentar zu Johannes.[2])

Zwei Engländer, Priestley[3]) und Simpson[4]) entgegneten Evanson sofort. Storr und Süskind widerlegten die bald nachher in Deutschland erhobenen Einwände[5]), und zwar mit solchem Erfolg, daß Eckermann und Schmidt ihre Zweifel für gehoben erklärten.

Im Verlauf dieser ersten Stufe des Streites sprachen sich Eichhorn (1810), Hug (1808), Bertholdt (1813) in ihren wohlbekannten Einleitungen zum N. T., Wegscheider in einer besondern Schrift[6]), und andere mehr, einmütig im Sinn der Echtheit aus, so daß am Anfang dieses Jahrhunderts der Sturm beschwichtigt und die Frage zu gunsten der herkömmlichen Ansicht gelöst schien. Der Geschichtschreiber Gieseler äußert sich in seinem meisterhaften Schriftchen über den Ursprung der Evangelien in demselben Sinn und führte den Gedanken aus, daß Johannes sein Buch zur Unterweisung der in der christlichen Religion schon geförderten Heiden geschrieben habe.[7])

Das Werk Bretschneiders, welches diese anscheinende Windstille plötzlich unterbrach, rief eine Menge von Erwiderungen hervor, unter welchen wir nur diejenigen von Olshausen[8]), Crome[9]) und Hauff[10]) nennen wollen. Die ersten Ausgaben der Kommentare von Lücke (1820) und Tholuck (1827) erschienen gleichfalls in derselben Zeit.

Infolge der ersten dieser Veröffentlichungen erklärte Bretschneider, wie schon erwähnt, seine Einwände für gelöst, so daß die Ruhe noch einmal hergestellt schien und Schleiermacher mit seiner ganzen Schule sich, ohne auf einen bemerkenswerten Widerspruch zu stoßen, seiner Vorliebe für unser Evangelium hingeben konnte. Schon im Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn, in seinen Reden über die Religion, erklärte Schleichermacher den Christus des Johannes für den echten geschichtlichen Christus und behauptete, daß die synoptische Erzählung unserem Evangelium nachzustellen sei. So gelehrte und selbständige Kritiker, wie Schott und Credner verteidigten damals gleichermaßen die Sache der Echtheit in ihren Einleitungen.[11]) Nur De Wette ließ jetzt noch eine etwas abweichende Stimme hören.

So war denn die Erscheinung des Lebens Jesu von Strauß im Jahr 1835 wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Dieses Werk rief eine ganze Schar von Verteidigungsschriften hervor: vor allen die von Tholuck über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte[12]) und das Leben Jesu von Neander.[13]) Die Einräumungen des letzteren an Strauß sind oft mißdeutet worden. Sie sollten nur unter Preisgebung des Anfechtbaren ein Kleinstes von unbestreitbaren Thatsachen sicherstellen. Und gerade diese so gemäßigte, so unparteiische und in jedem Wort die unbestechliche Liebe zur Wahrheit bekundende Schrift

---

1) Annotationes ad Hammond. Nov. Test. 1714.
2) Commentarius in evangelium Johannis, 1727.
3) Lettres to a young man, 1793.
4) An essay on the Authenticity of the N. T. 1793.
5) In Flatts Magazin, 1798, Nr. 4 und 1800, Nr. 6.
6) Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes 1806.
7) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien (1818).
8) Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien, 1823.
9) Probabilia haud probabilia, 1824.
10) Die Authentie und der hohe Wert des Evangeliums Johannis, 1831.
11) Diejenige von Schott im Jahre 1830, von Credner im Jahre 1836.
12) Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, 1837.
13) Das Leben Jesu Christi, 1837.

scheint für Augenblicke auf Strauß am meisten Eindruck gemacht und ihm hinsichtlich des Johannesevangeliums in seiner dritten Auflage eine Art von Widerruf abgenötigt zu haben.[1])

Gfrörer[2]) verteidigte, wenn auch von ganz anderem Standpunkt aus als die beiden zuvor genannten Schriftsteller, gegen Strauß die Echtheit unseres Evangeliums; Frommann[3]) seinerseits widerlegte die Hypothese von Weisse. Von 1837 bis 1844 veröffentlichte Norton sein großes Werk über die Beweise der Echtheit der Evangelien[4]) und Guerike (1843) seine Einleitung ins Neue Testament.[5])

In den folgenden Jahren erschien die Schrift von Ebrard über die evangelische Geschichte, deren Wahrheit er nachdrücklich gegen Strauß und Bruno Bauer verteidigte[6]), und die dritte Ausgabe des Kommentars von Lücke (1848). Aber dieser letztere machte hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Reden und der christologischen Lehre des Johannes solche Zugeständnisse, daß die Gegner nicht säumten, seine Arbeit gerade gegen den Satz zu kehren, den sie verteidigen sollte.

Wir kommen an den letzten Abschnitt, den gegen Baur und seine Schule geführten Kampf. Ebrard war der erste, der vor den Riß stand.[7]) Ihm zur Seite trat ein junger Gelehrter auf, der in einem Werk voll seltener patristischer Gelehrsamkeit und gründlicher Wissenschaftlichkeit versuchte, die geschichtliche Kritik, welche ihm unter den Händen Baurs sich zu verirren schien, auf den richtigen Weg zurückzuleiten. Wir meinen Thiersch, dessen Werk mit dem bescheidenen Titel: ein Versuch, heute noch für Anfänger ein nützlicher Wegweiser auf dem Gebiet der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte ist.[8]) Baur ließ sich den an ihn, den Altmeister der Wissenschaft, von einem so jungen Schriftsteller gerichteten Ordnungsruf nicht gefallen. In starker Erregung schrieb er das heftige Schriftchen, in welchem er seinen Gegner des Fanatismus beschuldigte, und das fast wie eine Angeberei lautete.[9]) Die Erwiderung von Thiersch war ebenso ausgezeichnet durch den Anstand und die Würde des Tons, wie durch die Trefflichkeit der darin niedergelegten allgemeinen Bemerkungen über die Kritik der heiligen Schrift.[10]) Man mag die Richtigkeit mancher Gedanken von Thiersch bestreiten, aber man kann nicht in Abrede ziehen, daß seine beiden Werke voll sind von geistreichen und selbständigen Gedanken.

Um diese Zeit erschien eine seltsame Schrift. Ihr Verfasser wird in der deutschen Kritik gewöhnlich als der sächsische Anonymus aufgeführt. Man weiß jetzt, daß es ein sächsischer Theologe namens Hasert war[11]), welcher damals der thurgauischen Geistlichkeit angehörte. Er stritt für die Echtheit unserer Evangelien, aber in der Absicht, gerade aus der Echtheit zu zeigen, wie die Apostel Jesu als Verfasser dieser Schriften, oder vielmehr dieser Schmähschriften, nur darauf ausgingen, einander herabzusetzen oder anzuschwärzen.

---

[1]) Ausgabe von 1840.
[2]) Geschichte des Urchristentums, 1838.
[3]) Über die Echtheit und Integrität des Evangeliums Johannes, 1840.
[4]) The evidence of the Genuineness of the Gospeln.
[5]) Historisch-kritische Einleitung in das N. T.
[6]) Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, 1. Ausg. 1842; 3. Ausg. 1868.
[7]) Das Evang. Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, 1845.
[8]) Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutest. Schriften, 1845.
[9]) Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn Dr. H. Thiersch, 1846.
[10]) Einige Worte über die Echtheit der neutest. Schriften, zur Erwiderung rc., 1847.
[11]) Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältnis zu einander, 1845.

Die gewandteste und gelehrteste Antwort auf Baurs und Zellers Arbeiten war die Schrift von Bleek (1846).[1]) Neben derselben verdienen die Artikel von Hauff Erwähnung.[2])

In den folgenden Jahren erörterten Weitzel und Steitz mit viel Sorgfalt und Gelehrsamkeit den von Baur aus dem Passahstreit am Ende des zweiten Jahrhunderts entnommenen Beweis.[3]) In den Fußstapfen Bindemanns (1842) wies Semisch die Benutzung unserer vier Evangelien bei Justinus Martyr nach.[4])

Das Jahr 1852 sah zwei ansprechende Werke erscheinen, das des Holländers Niermeyer, welches die Bestimmung hatte, durch eine feine und gründliche Untersuchung der dem Johannes zugeschriebenen Schriften zu beweisen, daß Apokalypse und Evangelium von ihm verfaßt sein können und müssen, und daß die Verschiedenheit derselben nach Inhalt und Form sich aus der tiefgehenden geistigen Umwandlung erkläre, welche bei dem Apostel infolge der Zerstörung der Stadt Jerusalem stattfand.[5]) Eine ähnliche Ansicht sprach um dieselbe Zeit Hase aus.[6]) Die zweite Schrift ist der Kommentar von Luthardt über das vierte Evangelium, dessen erster Teil eine Reihe von Charakterschilderungen der nach Johannes in der evangelischen Geschichte spielenden Hauptpersonen enthält, durch welche die lebendige Wirklichkeit dieser Personen handgreiflich vor Augen gestellt werden soll. Diese Lebensbilder sind voll feiner und treffender Bemerkungen.

Ewald, wie Hase, verteidigt die Echtheit, aber so, daß er den Reden, welche der Apostel Jesus halten läßt, und selbst den Wundern, die er erzählt, kaum eine geschichtliche Glaubwürdigkeit zuerkennt.[7]) Das ist eine Folgewidrigkeit, welche Baur in seiner Antwort an Hase streng gerügt hat. Solche Verteidigung ist fast gleichbedeutend mit einer Verwerfung derselben, oder vielmehr sie hebt sich selbst auf. Beinahe dasselbe läßt sich von Bunsens[8]) Ansicht sagen, welcher das Evangelium Johannis als das einzige von einem Augenzeugen stammende Denkmal der evangelischen Geschichte betrachtet, ja sogar erklärt, sonst „gebe es keinen geschichtlichen Christus mehr“, der aber doch eine so entscheidende Thatsache wie die Auferstehung in das Gebiet der Sage verweist. Bleek in seiner Einleitung zum N. T., Meyer, Hengstenberg, Lange, Bäumlein[9]) in ihren Kommentaren haben sich für die Echtheit ausgesprochen, auch Astié[10]), der sich auf Niermeyers Standpunkt stellt, und der Verfasser dieser Schrift.[11]) Die johanneische Frage in ihrem Zu-

---

[1]) Beiträge zur Evangelienkritik.

[2]) Einige Bemerkungen über die Komposition des johanneischen Evangeliums, in den Studien und Kritiken, 1846.

[3]) Weitzel, die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, 1848; Steitz, in den Studien und Kritiken, 1856 und 1857.

[4]) Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin, 1848.

[5]) Over de echtheid der joh. Schriften etc. 1852. Zu vergl. den Bericht über diese Schrift in der Revue de théologie, Juni, Juli und September 1856. Ebenso die Artikel Jean le prophète et Jean l'Evangeliste, ou la crise de la foi chez un apôtre, de Mr. Réville (Rev. de théol. 1854).

[6]) Die Tübinger Schule. Sendschreiben an Baur, 1855. Vom Evangelium des Johannes, 1866.

[7]) Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, 1851, 1853, 1860, 1865; die Johanneischen Schriften, 1861.

[8]) In seinem Bibelwerk.

[9]) Kommentar über das Evangelium des Johannes, 1863.

[10]) Explication de l'évangile selon Saint Jean, 1863.

[11]) Commentaire sur l'évangile de St. Jean, 1864; deutsch von Wunderlich, 1869; die Schlußbetrachtung schon 1866 von Wirz, unter dem Titel: Prüfung der Streitfragen über das vierte Evangel. — 2. Ausg. 1876.

sammenhang mit den synoptischen Evangelien ist in lehrreicher Weise behandelt von Pressensé.[1])

Die Durchforschung der patristischen Zeugnisse rief damals zwei gründliche Arbeiten hervor, die eine von gemeinverständlicher Fassung, die andere von ausschließlich wissenschaftlicher Haltung, das Schriftchen von Tischendorf über die Zeit der Abfassung der Evangelien[2]) und das akademische Programm von Riggenbach vom Jahr 1866 über die geschichtlichen und litterarischen Zeugnisse zu Gunsten des Evangeliums Johannis.[3]) Die Gediegenheit und Unparteilichkeit der letztgenannten Arbeit ist auch von den Gegnern des Verfassers anerkannt worden.

Diesen beiden Schriften können wir diejenige anreihen, in welcher Hofstede de Groot, Professor in Gröningen, die Frage über die Zeit des Basilides und über die johanneischen Citate namentlich bei den Gnostikern behandelt hat.[4]) Ferner hat die Sache der Echtheit verfochten der Abbé Dérameÿ (1868).[5])

Die Überlieferung von dem Aufenthalt des Johannes in Kleinasien ist von Steitz[6]) und Wabnitz[7]) gegen Keim kräftig in Schutz genommen worden. Wittichen, der einen eigentümlichen Standpunkt einnimmt, läßt den Aufenthalt des Apostels Johannes in Asien fallen, aber um die Echtheit unseres Evangeliums desto wirksamer zu verteidigen, indem er behauptet, dieser Apostel habe es zur Bekämpfung der Ebioniten essenischer Richtung in Syrien verfaßt. Die Schrift würde aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems stammen. Der kleinasiatische Johannes wäre der Presbyter, der Schreiber der Apokalypse.[8]) In seinem Leben Jesu (1876) hat er diese Ansicht zurückgezogen und die Echtheit aufgegeben.

In zwei Arbeiten von Zahn und Riggenbach ist die Frage über das Dasein des Presbyters Johannes, als einer von dem Apostel bestimmt unterschiedenen Persönlichkeit behandelt. Nach umsichtiger Prüfung der berühmten hierauf bezüglichen Papiasstelle entscheiden sie sich für die Verneinung.[9]) Dasselbe thut Leimbach in einer besondern Untersuchung[10]), und Professor Milligan von Aberdeen in einem Artikel des Journal of sacred Litterature, unter dem Titel: John the presbytre (oct. 1867).

Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Reden Jesu im vierten Evangelium wird gegen die neueren Einwürfe in Schutz genommen von Geß, im ersten Band der zweiten Ausgabe seiner Schrift über die Person des Herrn[11]), und noch eingehender von H. Meyer in einer trefflichen Dissertation.[12]) Aus dem Jahr 1872 stammt das englische Werk von Sanday[13]), und aus dem Jahr 1873 das des Superintendenten Leuschner[14]), ein kräftiges Schriftchen, welches vornehmlich gegen Keim und Scholten den Kampf führt.

---

[1]) In dem ersten Buch der Vie de Jésus 1865, 7. Ausg. 1884.

[2]) Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 1865. 4. Ausg. 1866.

[3]) Die Zeugnisse für das Evang. Joh. neu untersucht.

[4]) Basilides vom Ausgang des apostol. Zeitalters, deutsche Ausg. 1868.

[5]) Défense du quatrième évangile.

[6]) Studien und Kritiken, 1869.

[7]) In dem Bulletin théologique, 1868.

[8]) Der geschichtliche Charakter des Evangel. Joh., 1869.

[9]) Zahn: Papias von Hierapolis in den Studien und Kritiken, 1866, 2. Heft; Riggenbach: Johannes der Apostel und Presbyter, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1868.

[10]) Das Papiasfragment (1875, Erwiderung auf Weiffenbachs Schrift: das Papias-Fragment des Eusebius, 1874).

[11]) Christi Person und Werk. Neue Bearbeitung, 1. Teil: Christi Zeugnis ꝛc., 1870.

[12]) Les discours du quatrième év. sont-ils des discours historiques de Jésus? 1872.

[13]) The Authorship and historical character of the fourth Gospel.

[14]) Das Evangel. Joh. und seine neuesten Widersacher.

Wir schließen diese Übersicht mit der Erwähnung von sechs neuen hervorragenden Arbeiten, die alle der Verteidigung der Echtheit gelten. Drei davon sind Erzeugnisse der deutschen Wissenschaft. Die erste ist die kritische Untersuchung Luthardts[1]), die in einem besonderen Band die Einleitung zur zweiten Ausgabe des Kommentars über das vierte Evangelium bildet. Die zweite ist die glänzende Arbeit Beyschlags in den Studien und Kritiken[2]), welche vielleicht die gewandtesten Entgegnungen auf die landläufigen Einwürfe enthält. Bernhard Weiß (in der 6. Ausgabe des Meyerschen Kommentars) hat die Frage über den Ursprung unseres Evangeliums in gründlicher und zugleich gedrängter Weise behandelt.[3]) Er verteidigt die Echtheit mit Entschiedenheit, ohne doch den geschichtlichen Charakter der Reden streng festzuhalten.

Die französische Arbeit ist die von Nyegaard.[4]) Es ist eine der Prüfung der äußeren Zeugnisse über die Echtheit gewidmete Streitschrift. Der gleiche Gegenstand ist eingehend behandelt von einem der beiden englischen Werke, dem von Ezra Abbot, Professor an der Universität Harward.[5]) Diese Arbeit scheint mir den Gegenstand zu erschöpfen. Vollständige Kenntnis der neuesten Erörterungen, gründliche Durchforschung der Zeugnisse des zweiten Jahrhunderts, Maß und Klarheit im Urteil — alles vereinigt sich hier. Das andere englische Werk ist der Kommentar von Westkott, Professor in Cambridge.[6]) In der Einleitung sind alle kritischen Fragen mit Sachkenntnis und Feinheit behandelt.

Im Jahr 1878 ist eine ausgezeichnete Abhandlung von Düsterdiek erschienen: Der Apostel Johannes und sein Evangelium, worin er die Echtheit kurz und bündig verteidigt und die Abfassung zwischen 80 bis 85 setzt. Dann die Kommentare von Keil, 1881; von dem katholischen Theologen Schanz, 1884/85, und von Bonnet, französischem Pfarrer in Frankfurt, L'évangile de Jean, 1885, in seinem Werk über das ganze Neue Testament.

Franke hat eine treffliche Arbeit über das Alte Testament im Evangelium Johannis, 1885, herausgegeben, woraus klar hervorgeht, daß diese ganze Schrift im Alten Testament wurzelt und wirklich vom Apostel herrührt. — Gleich ausgezeichnet ist das Werk des Katholiken Keppler, Die Komposition des Johannes-Evangeliums, 1884, worin die Frage der Echtheit sehr fein und gründlich behandelt wird. — Noch ist 1888 das Werk von Wahle, Garnisonpfarrer in Graudenz, herausgegeben worden: Das Evangelium nach Johannes ausgelegt, worin das Werk des Apostels angesehen wird als eine Darstellung der unvergleichlichen Erhabenheit Christi, wie sie ihm im Lichte des Geistes erschienen war.

In Frankreich hat der Prediger Chastang 1888 in einem kurzen reichhaltigen Band: L'apôtre Jean et le IVe évangile, die Echtheit kräftig verteidigt, indem er dabei der Subjektivität des Apostels entschieden Rechnung trägt und einige Einschiebungen im Prolog von der Hand des Herausgebers annimmt.

III.

Unter dem Druck der für und wider die Echtheit aufgeführten Gründe hat eine Anzahl Theologen gesucht durch Betreten eines Mittelwegs den Einen und den Andern gerecht zu werden.

---

1) Der johanneische Ursprung des vierten Evangel., 1874.
2) 1874 und 1875.
3) Kritisch-exeg. Handbuch über das Evangel. des Joh., 6. Ausg. 1880.
4) Essai sur les critères externes de l'authenticité du quatrième évangile, 1876.
5) The Authorship of the fourth Gospel. — External evidences, Boston 1880.
6) The holy Bible (commentée par une société d'évêques et d'ecclésiastiques anglais): N. T. tome VI, 1880

Einige haben zwischen den wirklich johanneischen und anderen etwa später beigefügten Bestandteilen zu scheiden versucht. So wäre Weisse, dem wir in der Geschichte des Streites gegen die Echtheit (S. 9) eine bedeutende Stelle einräumen mußten, dennoch geneigt, die Verse 1, 1—5; und 9—14, einige Stellen des 3. Kap., endlich die Reden in Kap. 14—17 dem Johannes selbst zuzuschreiben (unter Abstrich der in Gesprächsform gegebenen und der erzählenden Bestandteile). Schweizer hat eine andere Art der Scheidung vorgeschlagen.[1]) Die Erzählungen, welche Galiläa zum Schauplatz haben, sollen nach seiner Meinung aus der johanneischen Schrift ausgeschieden werden; sie sind später eingeschoben worden, um die Vereinigung zwischen dem Bericht des Johannes und der Synoptiker zu erleichtern. Ist z. B. Kap. 21 nicht eine offenbare Zuthat? Auch Schenkel hat vorgeschlagen, die Reden als Grundlagen des ursprünglichen Werkes zu betrachten und die geschichtlichen Abschnitte als spätere Einschiebungen.[2])

Die Hypothese von Weiße und Schenkel hat Wendt weiter verfolgt in dem Werke: Die Lehre Jesu, 1886. Nach ihm (siehe besonders S. 218) ruht das vierte Evangelium auf einer Schrift des Apostels Johannes, ebenso wie unser erstes auf den Logia des Apostels Matthäus. Diese johanneischen Skizzen enthielten bedeutsame Aussprüche und Reden des Herrn . . . mit kurzen, richtigen Einleitungen über die geschichtliche Situation, besonders aus der letzten Zeit der Wirksamkeit Jesu. Eingeleitet war das Ganze durch eine Betrachtung des Apostels, welche in der Hauptsache den Prolog unseres Evangeliums bildet. Das heutige Evangelium ist eine Bearbeitung dieser Schrift durch einen Kreis von Jüngern des Johannes, die nach seinem Tode stattgefunden hat in der Absicht, den Reden Jesu eine festere Einrahmung zu geben und seine Messianität vollständiger zu beweisen. — Daß die Einheit im Plan und Gang des Werkes, welche das Einzelnste bestimmt, und die bis zur Eintönigkeit gehende Gleichheit der Schreibart, die ein Unikum in der Litteraturgeschichte bildet, durch diese neueste Hypothese verkannt sind, wird aus der Exegese hervorgehen.

Diese lange Aufzählung, welche nur die hervorragendsten Arbeiten enthält, beweist an sich selbst die Wichtigkeit der Sache.[3]) Bald ist es nun ein Jahr-

---

[1]) Das Evangel. Joh. nach seinem innern Wert kritisch untersucht, 1841. Der Verfasser hat seitdem seine Hypothese zurückgenommen.

[2]) Studien und Kritiken, 1840 (Anzeige der Schrift von Weisse). In seinen späteren Werken macht er aus dem Evangelium eine ideale Dichtung aus den Jahren 110—120.

[3]) Wir erwähnen noch einige Artikel aus Zeitschriften, welche nicht ohne Bedeutung sind. Vor allem drei bemerkenswerte Artikel von Weizsäcker in den Jahrbüchern für deutsche Theologie: Das Selbstzeugnis des joh. Christus, 1857; Beiträge zur Charakteristik des johanneischen Evang., 1859; die johanneische Logoslehre, 1862. Dann vier Aufsätze von Holtzmann in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.: Barnabas und Johannes (1871), in welchen der Verfasser beweist, daß der Brief von Barnabas auf Matthäus beruht, aber nicht auf Johannes; Hermas und Johannes (1875), in welchem er gegen Zahn zu beweisen sucht, daß nicht Hermas von Johannes abhängt, sondern Johannes später ist als Hermas; der Hirte ist der Versuch eines Schülers, welchen das vierte Evangelium später verbessert hat (Harnack hat im Jahr 1876 Holtzmann in derselben Zeitschrift widerlegt, aber ohne die Aufstellung von Zahn anzunehmen); Johannes, Ignatius und Polykarp (1877), wo er die den beiden letztern zu Gunsten des Evangel. Joh. entlehnten Zeugnisse entkräftet; Papias und Johannes (1888), wo er zu zeigen sucht, daß die Reihe der Apostelnamen in dem vielbesprochenen Verzeichnis der Männer von Ansehen bei Papias nicht, wie es Streitz bewiesen hat, auf dem Evangelium des Johannes beruht. — Die zwei Arbeiten von Van Goens: L'apôtre Jean est-il l'auteur du IV^e^ évangile? und von Rambert, eine Erwiderung auf die vorhergehende, in der Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1876 und 1877. — Der Aufsatz von Weiffenbach über das Zeugnis des Papias (S. 20) und die Antwort von Lüdemann („Zur Erklärung des Papiasfragments") in den Jahrbüchern für protest. Theol., 1879. Diese letztere Arbeit schließt mit einem allgemeinen

hundert, daß alle Kräfte der Wissenschaft aufgeboten worden sind, um diese Stellung zu erobern oder zu verteidigen. Nicht unrichtig hat der Kaiser Julian die grundlegende Wichtigkeit der Schrift des Johannes angedeutet in dem ihm zugeschriebenen Ausspruch [1]): „Dieser Johannes hat durch die Verkündigung, daß das Wort Fleisch ward, alles Unheil angerichtet", was für die Christen bedeutet: er hat dem Evangelium den Sieg verschafft.

Fassen wir die vorstehende Auseinandersetzung zusammen:

Wir können es thun durch Aufstellung der folgenden Stufenleiter, welche alle angegebenen Gesichtspunkte umfaßt:

1) die Einen leugnen jede, auch moralische und mittelbare Beteiligung des Apostels Johannes an der Abfassung der Schrift, welche seinen Namen trägt. Mit Ausnahme einiger den Synoptikern entnommenen Bestandteile enthält diese Schrift nur erdichtete Geschichte (Baur, Keim, Pfleiderer).

2) Andere machen aus unserem Evangelium eine freie Sammlung johanneischer Überlieferungen, welche in Folge des Aufenthalts des Apostels in Ephesus in Kleinasien umgingen; der Verfasser hat geglaubt, in aller Unschuld sich für den Apostel Johannes selbst ausgeben zu können (Renan, Hase).

3) Eine dritte Gruppe giebt nicht zu, daß der Verfasser für Johannes gelten wollte; sie meinen im Gegenteil, daß er sich ausdrücklich von dem Apostel unterschieden habe, dessen Berichte ihm als Bürgschaft dienten (Weizsäcker, Reuß).

4) Die Anhänger der vermittelnden Richtung gehen ein wenig weiter. Sie weisen im Evangelium bestimmte, der Feder des Apostels selbst entstammende Stellen oder Bemerkungen nach, welche später erweitert worden sind (Weisse, Wendt).

5) Schließlich kommen die Verteidiger der Echtheit im eigentlichen Sinn, welche wieder über einen Punkt auseinandergehen; die Einen lassen in dem gegenwärtigen Text mehr oder minder beträchtliche Einschiebungen gelten (die Stelle von dem Engel von Bethesda, Kap. 5, die Erzählung von der Ehebrecherin, Kap. 8 und den bedeutenden Zusatz in Kap. 21); die Andern nehmen den gewöhnlichen Text in seinem ganzen Umfang als echt an.

Auf welche Sprosse dieser Leiter werden wir uns stellen müssen, um die Wahrheit auf unserer Seite zu haben? Das wird uns nur eine gewissenhafte Untersuchung des Thatbestandes lehren können.

Überblick über die ganze johanneische Litteratur. — Endlich ein kritischer Artikel von Hilgenfeld über die Einleitung zum vierten Evangelium von Luthardt und über die meinige, in den Jahrb. für wissenschaftl. Theol., 1880.

[1]) Cyrillus, contra Julianum.

Erstes Buch.

Der Apostel Johannes.

I.

Johannes im Elternhaus.

Aus allen Urkunden geht hervor, daß Johannes aus Galiläa stammte. Er gehörte der nördlichen Bevölkerung, deren Charakter uns Josephus als lebhaft, arbeitsam, unabhängig und kriegerisch schildert. Der Druck, welchen die in Jerusalem wohnenden religiösen Führer auf das Volk ausübten, lastete nicht ebenso schwer auf jener entlegenen Landschaft. Freier von Vorurteilen, offener für den unmittelbaren Eindruck der Wahrheit boten die Herzen der Galiläer Jesu den empfänglichen Boden, dessen sein Werk bedurfte. Auch alle seine Apostel, mit Ausnahme des Judas Ischariot, waren, wie es scheint, aus dieser Provinz; und eben hier gelang es ihm, den ersten Grund zu seiner Kirche zu legen.

Johannes wohnte an dem Ufer des Sees Genezareth, welches heutzutage dem Auge nur eine ausgedehnte Einöde darbietet, damals aber mit Städten und Dörfern bedeckt war, die sämtlich nach Josephus mehrere tausend Einwohner zählten. Hatte Johannes, wie öfters behauptet wird, seinen Wohnsitz in Bethsaïda? Das schließt man aus Luk. 5, 9, wo er, wie sein Bruder Jakobus, als Geselle des Simon bezeichnet wird, und aus Joh. 1, 44, wo Bethsaïda die Stadt des Andreas und Petrus genannt wird. Aber Johannes konnte trotzdem in Kapernaum wohnen, welches von dem Flecken Bethsaïda nicht weit entfernt sein mußte, da Jesus beim Austritt aus der Synagoge dieser Stadt unmittelbar bei Petrus einkehrt (Mark. 1, 29).

Die Familie des Johannes bestand aus vier uns bekannten Personen: aus seinem Bruder Jakobus, welcher der ältere gewesen zu sein scheint, denn er wird gewöhnlich vor ihm genannt; aus ihrem Vater Zebedäus, der ein Fischer war (Mark. 1, 19, 20) und aus ihrer Mutter, welche Salome geheißen haben muß; denn in den beiden offenbar parallelen Stellen Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40, wo die beiden Frauen genannt sind, welche der Kreuzigung Jesu beiwohnten, ist der Name Salome bei Markus gleichbedeutend mit dem Ausdruck: die Mutter der Kinder Zebedäi, bei Matthäus. Wieseler hat zu zeigen gesucht, daß Salome die Schwester der Maria, der Mutter Jesu gewesen sei; woraus sich ergeben würde, daß Johannes das leibliche Geschwisterkind mit Jesu gewesen wäre.[1]) Wir können diese Vermutung weder exegetisch noch historisch für hinlänglich begründet halten. Die Aufzählung Joh. 19, 25, in welcher Wieseler vier Personen findet, nämlich 1) die Mutter Jesu, 2) die Schwester seiner Mutter, 3) Maria, Kleophas Weib, 4) Maria Magdalena,

---

[1]) Studien und Kritiken, 1840.

scheint uns nur drei Personen zu enthalten, indem die Worte: Maria Kleophas Weib viel natürlicher den erklärenden Beisatz bilden zu den Worten: die Schwester des Herrn (vergl. die Exegese). Und wie sollten unsere Evangelien von einer so nahen Verwandtschaft zwischen Jesus und Johannes nicht irgend eine Spur aufweisen? Wieseler fragt allerdings, wie zwei Schwestern denselben Namen Maria hätten tragen können. Aber nichts hindert, das Wort Schwester hier, wie so oft geschieht, in dem Sinn von Schwägerin zu nehmen. Dieser Sinn ist um so wahrscheinlicher, als nach einer sehr alten Überlieferung (Hegesippus) Kleophas ein Bruder des Joseph und folglich ein Schwager der Maria, der Mutter Jesu war.

Die Familie des Johannes erfreute sich eines gewissen Wohlstandes. Nach Mark. 1, 20 hat Zebedäus Tagelöhner; Salome ist Matth. 27, 56 unter den Frauen genannt, welche Jesus auf seinen Wanderungen begleiteten und nach Luk. 8, 3 ihm und den Zwölfen Handreichung thaten von ihrer Habe. Nach unserem Evangelium (19, 27) besaß Johannes ein eigenes Haus, in welchem er die Mutter des Herrn aufnahm. Soll man, wie dies geschehen ist, zu diesen Anzeichen von Wohlstand auch die Beziehung seiner Familie zu dem dem Hohepriester rechnen, welche 18, 16 erwähnt ist? Dieser Schluß ist um so weniger begründet, als man nicht sicher beweisen kann, daß der an dieser Stelle erwähnte „andere Jünger“ einer der Söhne des Zebedäus, entweder Johannes oder Jakobus gewesen. Die guten Verhältnisse der Familie rührten wohl von dem damals sehr einträglichen Fischereibetrieb und dem damit verbundenen beträchtlichen Handel her[1]).

Zwei Züge aus dem Leben der Salome lassen ein lebhaftes religiöses Gefühl erkennen: der Eifer, mit welchem sie sich, wie wir soeben gesehen, dem Dienste Jesu widmete und die kühne Bitte, die sie einmal für ihre beiden Söhne dem Herrn vorlegte (Matth. 20, 20). Eine solche Bitte zeigt ein schwärmerisches Gemüt, eine glühende, aber von ganz irdischen Messiashoffnungen erfüllte Frömmigkeit. Sie hatte wohl in demselben Sinn den religiösen Patriotismus ihrer Söhne anzufeuern sich bemüht. So eilte auch Johannes, sobald der Vorläufer auf dem Schauplatz erschienen, sich von ihm taufen zu lassen. Er blieb sogar als sein Jünger (Joh. 1); und bei diesem traf ihn Jesus nach seiner Wiederkehr aus der Wüste, wohin er sich in der Absicht, sein Werk zu beginnen, begeben hatte.[2])

II.

Johannes in der Nachfolge Jesu.

Wie Johannes in ruhiger Weise vom väterlichen Herd zur Taufe des Vorläufers übergegangen war, ebenso ist er, wie es scheint, ohne gewaltsame Erregung aus der Schule des Täufers in die Schule Jesu übergegangen. In dieser allmählichen Entwickelung gab es keinen Stoß, keinen Riß. Er brauchte nur dem inneren Zug, nach seinem eigenen tiefsinnigen Ausdruck, der „Unterweisung des Vaters“ zu folgen, um von Stufe zu Stufe sich zur Höhe der Wahrheit zu erheben. Das ist der königliche Weg, welchen der Herr in seinem Wort an Nikodemus beschreibt: „Wer die Wahrheit thut, der kommt an das Licht, denn seine Werke sind in Gott gethan.“ (Joh. 3, 21.) Vermöge dieser ruhigen und steten Weise seiner Entwickelung stellt sich Johannes auf geistigem Gebiet als Antipode des Paulus dar.

Der Bericht über seine Berufung unter die Gläubigen ist uns im ersten Kapitel unseres Evangeliums aufbehalten; denn allem nach war der Jünger,

[1]) Vergl. Kommentar von Lücke, Einleitung S. 9.
[2]) Wir verweisen für die Begründung dieser Angaben auf die Exegese zu Joh. 1.

der in dieser entscheidenden Stunde der Gründung der neuen Gemeinschaft den Andreas begleitete, kein anderer als Johannes selbst. Von den Ufern des Jordan kam dann Jesus mit ihm und den paar andern jungen Galiläern, die er bei Johannes dem Täufer an sich gezogen hatte, zuerst nach Kana, dann nach Nazareth zurück, welches er bald darauf in Begleitung seiner Mutter und seiner Brüder verließ, um sich mit ihnen in Kapernaum niederzulassen (Joh. 2, 12; vergl. Matth. 4, 13.) Da Jesus selbst noch seiner Familie angehörte, so hatte er diese jungen Männer in die ihrige zurückgeschickt. Aber als kurz nachher der Augenblick nahte, in welchem er sein Werk in Judäa, in der theokratischen Hauptstadt, beginnen sollte, berief er sie in seine bleibende Nachfolge und zerriß für sie, wie für sich selbst, die Bande des Familienlebens. Diese neue Berufung geschah an den Ufern des Sees Genezareth, bei Kapernaum. Sie ist erzählt Matth. 4, 18 und parall.

Als später das Gefolge seiner Jünger immer zahlreicher wurde, wählte er zwölf unter ihnen aus, denen er die besondere Bezeichnung: Apostel beilegte (Luk. 6, 12 ff., Mark. 3, 13 ff.). Obenan standen die beiden Brüder Johannes und Jakobus mit ihren beiden Freunden Simon und Andreas, die gleichfalls Brüder waren. Und bald fanden sich unter den Vieren die beiden Söhne des Zebedäus und Simon des besonders vertrauten Umgangs mit Jesu gewürdigt. Daher sehen wir die drei bei der Auferweckung von Jairus' Töchterlein, bei der Verklärung und bei dem Vorgang in Gethsemane zugelassen. Johannes wurde auch neben Petrus mit der geheimen Sendung zur Vorbereitung des Passahmahls betraut (Luk. 22, 8). Es war ohne Zweifel diese Art von Vorliebe für ihn wie für seinen Bruder, was Salome ermutigte, für dieselben die ersten Plätze im Reich des Messias zu erbitten.

Läßt sich für Johannes eine Stufe noch engerer Auswahl annehmen? Haben wir ihn als den Jünger anzusehen, welchen Jesus im besondersten Sinn des Wortes zu seinem Freund gemacht hatte, und der im vierten Evangelium mehrmals bezeichnet ist als der Jünger, welchen Jesus lieb hatte (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7, 20 ff.)? Es war dies die einmütige Ansicht der Kirche im nachapostolischen Jahrhundert. Irenäus sagt: „Johannes, der Jünger des Herrn, welcher an seiner Brust lag, hat auch das Evangelium veröffentlicht als er zu Ephesus in Asien wohnte.[1]) Polykrates, der Bischof in Ephesus, sagt ausdrücklich: „Johannes, welcher an der Brust des Herrn lag, ist in Ephesus begraben."[2]) Johannes trug sogar diese Bezeichnung: der Jünger, der an der Brust des Herrn liegt (μαθητής ἐπιστήθιος).

Lützelberger hat zuerst die Anwendung der angeführten Stellen auf Johannes bestritten und behauptet, der Lieblingsjünger Jesu sei Andreas, der Bruder des Petrus. Aber warum sollte dieser Apostel, der im ersten Teil des Evangeliums mehrmals mit seinem Namen angeführt wird (1, 41, 45; 6, 8; 12, 22), im zweiten Teil auf einmal in dieser namenlosen Gestalt erwähnt sein? Späth hat vermutet, der Lieblingsjünger sei derjenige, welcher Nathanael heißt (1, 46 ff.); dieser Name = Gottesgabe bezeichne diesen Jünger als den Musterchristen, die wahre Gabe Gottes an seinen Sohn.[3]) Aber wozu sollte er in diesem Fall das eine Mal mit dem Namen Nathanael (1, 46; 21, 2), das andere Mal mit dieser geheimnisvollen Umschreibung bezeichnet werden?

Holtzmann erklärt ebenfalls den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, für eine Person mit Nathanael, sieht aber in dieser Person nur ein erdichtetes Wesen, den idealen Typus des Paulinismus.[4])

---

[1]) adv. haer, III, 1.
[2]) Eusebius V, 24 (ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται).
[3]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, von Hilgenfeld, 1868.
[4]) Bibellexikon von Schenkel, Bd. IV, Art. Nathanael.

Scholten [1]) faßt den namenlosen Jünger gleichfalls als eine erdichtete Persönlichkeit auf; sie wäre nach dem Sinn des Verfassers dieser Schrift das Sinnbild des wahren Christentums im Gegensatz zu den Zwölfen und zu ihrer unvollkommenen Auffassung des Evangeliums.

Ist es nötig, solche Verirrungen der Einbildungskraft zu widerlegen? Im 19. Kapitel führt der Verfasser doch wohl diesen Jünger als wirkliches Wesen ein, da ihm Jesus seine Mutter übergiebt und er sie in sein Haus aufnimmt; man müßte denn diese ihm übergebene Mutter gleichfalls sinnbildlich deuten und in ihr nichts anderes als eben die Kirche sehen wollen!

Diese Deutung würde die Meisterstücke sinnbildlicher Auslegung, zu welcher diese Stelle zuweilen katholischen Schriftstellern Anlaß gegeben hat, an Willkürlichkeit noch überbieten.

Beim Lesen des vierten Evangeliums kann man nicht zweifelhaft sein, daß der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, erstlich einer der Zwölfe war, dann einer der Drei, welche die besondere Vertrautheit des Heilandes genossen. Von diesen Dreien kann es Petrus nicht sein, denn dieser Apostel wird einigemal neben dem Lieblingsjünger genannt. Auch kann es nicht Jakobus sein, der zu früh gestorben ist (ums Jahr 44, Akt. 12), als daß sich in der Kirche die Sage verbreiten konnte, daß er nicht sterbe (Joh. 21). Also ist Johannes der einzige von den Dreien, auf welchen diese Bezeichnung passen kann. Zu diesem Ergebnis kommt man ebenso auf anderem Wege. Joh. 21, 2 sind sieben Jünger angegeben: „Simon Petrus, Thomas, genannt Zwilling, Nathanael von Kana in Galiäa, die Söhne des Zebedäus und zwei andere Jünger." Unter diesen sieben befand sich der, welchen Jesus lieb hatte, denn er spielt bei dem folgenden Auftritt eine Rolle (V. 20 ff.). Es kann aber weder Petrus, noch Thomas, noch Nathanael sein, — denn diese sind alle Drei im Verlauf des Evangeliums und an dieser Stelle selbst namentlich aufgeführt, — noch einer der beiden zuletzt genannten Jünger, denn diese nennt der Verfasser nicht, ohne Zweifel weil sie nicht zu den Zwölfen gehörten. Wir haben also nur die Wahl zwischen den beiden Söhnen Zebedäi, und zwischen diesen kann es, wie wir eben gesehen haben, ein Schwanken nicht geben.

In dem Auftreten des Johannes während des Lehramts seines Meisters fallen uns zwei Züge auf: eine bis zur äußersten Zurückhaltung gehende Bescheidenheit und ein zuweilen an Heftigkeit streifender Eifer. Das vierte Evangelium berichtet uns mit Vorliebe die bezeichnendsten Worte des Petrus; es spricht von der Unterhaltung des Andreas und Philippus mit Jesus, von den Kundgebungen der hingebenden Liebe und des Unglaubens von seiten des Thomas. In den Synoptikern redet Petrus jeden Augenblick. Dagegen spielt Johannes in der einen und andern Erzählung nur eine sehr unterordnete, und verschwindende Rolle. Nur drei Worte werden ihm in unserm Evangelium zugeschrieben, und sie sind alle drei bemerkenswert durch ihre Kürze: „Meister, wo bist du zur Herberge?" (1, 38) — „Herr, wer ist's?" (13, 25) — „Es ist der Herr" (21, 7). — Überdies war das erste dieser drei Worte wahrscheinlich von Andreas gesprochen; und das zweite kam nur auf Anregung des Petrus über des Johannes Lippen. Was will nun dieser Thatbestand besagen, der anscheinend dem ganz besonderen Verhältnis dieses Jüngers zu Jesu so wenig entspricht? Daß Johannes eine der Naturen war, welche ihr Leben mehr nach innen als nach außen führen. Solange Petrus im Vordergrund des Schauplatzes stand, hielt sich Johannes beobachtend und betrachtend im Hintergrund, einatmend in vollen Zügen Liebe und Licht, und ließ sich genügen an der Rolle der stummen Person, welche seiner empfäng-

[1]) In der kleinen Schrift: Der Apostel Johannes in Kleinasien.

lichen, tief angelegten Natur so gut zusagte. Man begreift den Reiz, welchen dieser Charakter für den Herrn haben mußte. Er fand in diesem Verhältnis, welches ihr gemeinschaftliches Geheimnis blieb, die Ergänzung, welche männliche Naturen im Familienkreis suchen.

Neben diesem Zug, welcher einen von Haus aus schüchternen, in sich zurückgezogenen Charakter zeigt, begegnen wir einigen Begebenheiten, in welchen sich bei Johannes eine Lebhaftigkeit der Eindrücke kundgiebt, die sich bis zur Leidenschaft steigern kann; so wenn er mit seinem Bruder Jesu vorschlägt, auf den samaritanischen Flecken, welcher ihm die Aufnahme verweigerte, Feuer vom Himmel fallen zu lassen, Luk. 9, 54, oder wenn er unwillig über einen Menschen, der, ohne sich den Jüngern anzuschließen, sich herausnimmt, Teufel im Namen Jesu auszutreiben, diesem untersagt, das ferner zu thun, Luk. 9, 49. Mit diesen beiden Zügen kann man die Bitte um den ersten Platz im messianischen Reich zusammenhalten, in welcher wir die noch unreine Beimischung in seinem Glauben erkennen.

Wie sollen wir zwei anscheinend so entgegengesetzte Charakterzüge erklären? Es giebt solche weiche, feurige und schüchterne Naturen, welche gewöhnlich ihre Eindrücke in sich verschließen und zwar um so mehr, je tiefer die Eindrücke sind. Aber wenn einmal solche Naturen aufhören, sich selbst zu beherrschen, dann entladen sich die lange verhaltenen Gemütserregungen in plötzlichen Schlägen, welche ihre Umgebung in Erstaunen versetzen. Gehörten nicht Johannes und sein Bruder zu dieser Art von Charakteren? Und wenn, konnte Jesus sie treffender schildern als mit dem Beinamen Boanerges, Donnersöhne[1]) (Mark. 3, 17)? Ich kann nicht glauben, daß Jesus, nach der Annahme der Väter, mit diesem Beinamen die Gabe der Beredsamkeit, welche sie auszeichnete, habe andeuten wollen. Ich kann ebenso wenig zugeben, daß er damit die Erinnerung an ihr ungestümes Auftreten in einem der angegebenen Fälle hätte bezeichnen wollen (Luk. 9, 54). Sondern gerade wie sich die Elektrizität allmählich in der Wolke sammelt, bis sie plötzlich mit Blitz und Donner sich entlädt, so beobachtete Jesus bei diesen zwei liebenden und feurigen Menschen, wie die Eindrücke sich still im Innern sammelten, bis zu dem Augenblick, wo sie unter der Einwirkung irgend eines äußeren Umstandes gewaltsam hervorbrechen; und dem hat Jesus Ausdruck geben wollen. Man stellt sich oft Johannes als eine sanfte, bis zur Schlaffheit zarte Natur vor. Dringen seine Schriften nicht zuerst und zuletzt auf die Liebe? Waren nicht die letzten Predigten des Greisen: Liebet euch! Allerdings; aber man darf die Züge anderer Art nicht vergessen, die sowohl in den ersten als in den letzten Zeiten seines Lebens an ihm etwas Entschiedenes, Schneidiges, Gebieterisches, selbst Gewaltsames erkennen lassen.

Mit dieser Würdigung der Natur des Johannes glauben wir richtiger zu sein als Sabatier, wenn er sein Urteil über diesen Apostel mit den Worten abschließt: „Es ist bemerkenswert, daß der Name des Johannes in den Synoptikern nur tadelnde Erwähnung findet.“ Aber darf man vergessen, daß er in einem Fall sich selbst angeklagt hat (Luk. 9, 49), daß er in einem andern Fall sich durch ein Übermaß von Eifer für die Ehre Jesu eine Zurechtweisung zugezogen hat (Luk. 9, 54), und daß im dritten Fall der eifersüchtige Unwille seiner Mitjünger derselben Quelle entsprang wie die ehrsüchtige Bitte der beiden Söhne der Salome (Mark. 10, 41; vergl. 42 ff.). Darf man besonders vergessen, welche Stelle Jesus nach den Synoptikern selbst dem Johannes, gerade so gut wie dem Petrus und Jakobus in seinem vertrautesten Umgange angewiesen hat? Vergl. auch den Zug Luk. 22, 8. Die Absicht

[1]) Bené régés (בני רגש).

dieser Art die Dinge darzustellen wird klar in den weiteren Worten: „es liegt hier", fährt der Schreiber fort, „ein eigentümlicher Abstand vor, gegenüber dem Bild des Lieblingsjüngers, der sich an die Brust Jesu lehnt, des idealen Jüngers, welcher sich im vierten Evangelium zugleich verhüllt und entschleiert." [1]) Hier wird klar, daß man es also mit einer voraus berechneten Sache zu thun hat! Die Biographie steht im Dienst der Kritik.

Ziehen wir die Rechnung aus allen angegebenen Thatsachen, so werden wir in Johannes eine der für das Ideal begeisterten Naturen erkennen, welche sich bei dem ersten Anblick ohne Rückhalt dem Wesen hingeben, das ihnen die Erfüllung desselben verspricht. Aber die Hingebung nimmt bei solchen Personen leicht etwas Ausschließliches und Unduldsames an. Jeder, der ihre Begeisterung nicht vollständig mitfühlt, bringt sie auf und erzürnt sie. Es ist ihnen ebenso unmöglich, eine Teilung des Herzens zu verstehen, als sie selbst auszuüben. Alles um alles ist ihre Losung. Wo nichts Ganzes ist, da ist in ihren Augen nichts. Solche Gemütsstimmungen können nicht bestehen ohne eine Beimischung von Selbstsucht. Es bedarf göttlicher Erziehung, daß die zugrundliegende Hingebung zuletzt geläutert hervortrete, und in ihrer ganzen Erhabenheit erscheine. So geartet war Johannes, sogar in seinen Schwächen noch würdig der vertrautesten Freundschaft des besten der Menschen.

III.

Johannes an der Spitze der judenchristlichen Gemeinde.

Die Stellung, welche Johannes mit dem Pfingfest in der Gemeinde einnahm, entsprach derjenigen, die sich nach einem solchen Vorleben erwarten läßt. Auf dem Schauplatz, wo Petrus und Jakobus, der Bruder des Johannes, der erste Märtyrer unter den Aposteln, selbst einfache apostolische Gehilfen wie Stephanus und Philippus, endlich Paulus und Jakobus, der Bruder des Herrn, handelnd auftreten, erscheint Johannes nur bei zwei Veranlassungen: als er mit Petrus zum Tempel hinaufgeht (Akt. 3), und als er denselben Apostel nach Samaria begleitet, um das von Philippus angefangene Werk zu vollenden (Akt. 8). Und in diesen beiden Fällen ist es jedesmal Petrus, welcher die Führerrolle spielt; Johannes erscheint nur wie sein Gehilfe. Wir haben es gesehen: der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, war kein Mann des Handelns; er hatte nicht die bahnbrechende Kraft eines Eroberers; seine Aufgabe wie seine Begabung war von zarterer Natur. Seine Stunde sollte erst später, nach vollzogener Gründung der Kirche, schlagen. Inzwischen geschah in seinem Innern eine tiefgreifende Arbeit; was der Herr in ihm begonnen hatte, fand nun seine Fortsetzung. Die Verheißung, welche er selbst aufbewahrt hat, erfüllte sich an ihm: „der Geist wird mich in euch verklären." Nachdem er sich hingegeben hatte, fand er sich wieder in seinem verklärten Meister, und er gab sich noch völliger hin. In dieser Zeit hatte er noch eine ganz besondere Aufgabe zu erfüllen, die ihm sein sterbender Meister hinterlassen hatte. Dem Petrus hatte Jesus die Leitung der Gemeinde anvertraut; dem Johannes die Pflege seiner Mutter.

Wo wohnte Maria? Es ist wenig wahrscheinlich, daß der Aufenthalt in Jerusalem für sie etwas Anziehendes gehabt hätte. Ihre teuersten Erinnerungen riefen sie nach Galiläa. Hier an den Ufern des Sees Genezareth besaß auch Johannes das Heimwesen, in welchem er sie aufnahm, und ihr kindliche Pflege in reichem Maß zuwandte. Daraus läßt sich auch erklären, warum er sich in dieser ersten Zeit so wenig an dem Werk der Kirche beteiligte. Hätte er

---

[1]) Encyclopédie des sciences religieuses, t. VII, p. 173.

in Jerusalem gelebt, so hätte ihn ohne Zweifel Paulus bei seiner ersten Reise dorthin nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 18. 19), so gut wie den Petrus und Jakobus gesehen.

Spätere Überlieferungen, die nicht notwendig als unbegründet anzusehen sind, setzen den Tod der Maria etwa in das Jahr 48. Von da an nahm Johannes ohne Zweifel bedeutenden Anteil an der Leitung der christlichen Sache. Um die Zeit der Versammlung, welche gewöhnlich das Konzil von Jerusalem heißt (Akt. 15), im Jahr 50 oder 51, ist er einer der Apostel, mit welchem Paulus in der Hauptstadt verhandelt, und dieser rechnet ihn (Gal. 2) unter diejenigen, welche man als Säulen der Kirche betrachtete.[1]) Hier tritt uns eine bedeutende, viel umstrittene Frage in Bezug auf Johannes entgegen.

Die Tübinger Schule schreibt diesen drei Persönlichkeiten, dem Jakobus, Petrus und Johannes, welche damals dem Paulus und Barnabas gegenüber die judenchristliche Kirche vertraten, eine Ansicht zu, welche der Meinung der beiden letztern hinsichtlich der Geltung der gesetzlichen Gebräuche in der Kirche entgegengesetzt war. Der einzige Unterschied, welchen sie zwischen den Aposteln und den eingedrungenen falschen Brüdern, von denen Paulus (Gal. 2, 4) redet, anerkennt — und zwar nicht zum Vorteil der ersteren — ist der: die falschen Brüder, die pharisäischen Eindringlinge, blieben standhaft gegen Paulus und versuchten ihn zum Weichen zu bringen, während die Apostel durch seine Thatkraft, wie durch den Glanz seiner Erfolge bei den Heiden eingeschüchtert, thatsächlich ihre Überzeugung preisgaben, und wider Willen sich herbeiließen die Missionsarbeit mit ihm zu treiben. So würde dieses Zeichen von Arbeitsgemeinschaft, welches die Apostel dem Paulus und Barnabas gaben, indem sie ihnen die Bruderhand zum Abschied reichten, seine Bedeutung gänzlich verlieren.

Man begreift die Wichtigkeit, welche dieser Frage innewohnt. War das wirklich die persönliche Überzeugung des Johannes, so springt in die Augen, daß er nicht der Verfasser des vierten Evangeliums sein könnte, oder daß er es nur sein könnte unter der Voraussetzung, daß er eine vollständige Umwandlung durchgemacht hätte. Schürer, der von der Anschauung der Tübinger Schule unabhängig ist, sagt selbst[2]): „der Johannes von Gal. 2, welcher mit Paulus über das Gesetz streitet, kann unser viertes Evangelium nicht geschrieben haben." Aber ist es denn auch wahr, daß die Aufhebung des Gesetzes für die bekehrten Heiden ein Zugeständnis war, welches Paulus den Aposteln gegen deren innerste Überzeugung entreißen mußte? Ist es überhaupt wahr, daß in betreff des Gesetzes zwischen Paulus und den Zwölfen eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit obwaltete? Man hat hierüber in den letzten dreißig Jahren gewaltig gestritten, und ich glaube nicht, daß im ganzen sich die Wage im Sinn der Behauptungen Baurs gesenkt hätte. Ich will hier nur auf eine wichtige Stelle aufmerksam machen, welche diese Schule geschickt voranstellt, und die in den Augen Hilgenfelds einer uneinnehmbaren Festung gleicht. Es sind die Verse 3 und 4 von Gal. 2: „aber Titus, welcher mit mir war, wurde, obgleich ein Grieche, nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen, und zwar wegen (διὰ δὲ) der eingeschlichenen falschen Brüder ...." Hilgenfeld macht nun folgenden Schluß: Paulus sagt nicht; ich gab den falschen Brüdern nicht nach; sondern: ich gab nicht nach, um ihretwillen. Wem widersteht er also? Offenbar andern als diesen. Diese andern können nur die Apostel sein. Es waren also die Apostel, welche die

[1]) Gal. 2, 9.

[2]) Theolog. Litteraturzeitung 1876, Nr. 14.

Beschneidung des Titus forderten. Folglich verlangten wohl sie, und mit ihnen Johannes, daß den Heiden die Beschneidung auferlegt würde. Die Erwägung, von welcher Hilgenfeld ausgeht, ist richtig, aber der Schluß, welchen er daraus zieht, ist falsch. Die Apostel verlangten von Paulus die Beschneidung des Titus, aber er wollte ihnen nicht nachgeben, wegen der falschen Brüder. Das ist allerdings der Thatbestand; aber was beweist er? Daß die falschen Brüder die Beschneidung in einem ganz andern Sinn forderten als die Zwölfe. Sie forderten dieselbe als ein Muß, während sie die Apostel von Paulus nur verlangten als ein freies Zugeständnis an die Christen von Jerusalem, welchen der Verkehr mit einem Unbeschnittenen anstößig war. Deshalb konnte Paulus sagen: ohne die falschen Brüder hätte ich den Zwölfen nachgeben können vermöge der Willfährigkeit (τῇ ὑποταγῇ, V. 5) die jeder Christ in an sich gleichgültigen Dingen seinen Brüdern gegenüber beweisen soll. Und das that er wirklich jedesmal, wenn er sich bei denen, die unter dem Gesetze waren (1 Kor. 9, 20), unter das Gesetz stellte; vergl. die Beschneidung des Timotheus. Aber es war ihm unmöglich, diesesmal so zu handeln wegen der falschen Brüder, welche sich anschickten, dieses Zugeständnis als verpflichtenden Vorgang den Heiden gegenüber auszubeuten. Die Zwölfe begriffen seine Handlungsweise und standen von ihrem Verlangen ab. Ist es so, dann ist die Frage gelöst. In Wirklichkeit legten die Zwölfe den Heiden das Gesetz nicht auf. Sie beobachteten es mit den Judenchristen für ihre Person, aber nicht als eine Bedingung der Seligkeit, weil sie in diesem Fall die Heiden nicht davon hätten freisprechen können. Sie beobachteten es, bis Gott, der ihnen diese Ordnung auferlegt hatte, ihr selbst ein Ende mache. Paulus hatte sie nur in der Erkenntnis dieses Punktes überholt, daß in seinen Augen das Kreuz schon für die Juden selbst die erwartete Aufhebung des Gesetzes war (Gal. 2, 19. 20). Für diejenigen Apostel, welche, wie Johannes selbst, die Zerstörung des Tempels überlebt haben, mußte dieses Ereignis selbstverständlich jedes Bedenken sowohl für ihre eigene Person als ihrem Volk gegenüber beseitigen.

Diese Auffassung nötigt uns durchaus nicht, einen Gegensatz zwischen den Briefen des Paulus und dem Bericht der Apostelgesch. zu behaupten. Sie stimmt auch mit unsern synoptischen Evangelien, die voll sind von Aussprüchen Jesu, welche die Einleitung zur Aufhebung des Gesetzes enthalten. Der Spruch: „nicht was in den Menschen eingeht verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Herzen des Menschen ausgeht" (Matth. 15, 18—20; Mark. 7, 18—20), schließt im Prinzip die Aufhebung des ganzen Levitikus in sich. Der andere: „des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbats (Mark. 2, 28)", gräbt der Sabbateinrichtung in mosaischer Form, und damit der ganzen Zeremonialordnung, deren Mittelpunkt der Sabbat war, die Wurzel ab. Wenn Jesus seine neue Ökonomie mit einem neuen Kleid vergleicht, das an die Stelle des alten treten und aus einem Stück sein soll[1]), so drückt er hinsichtlich des Verhältnisses des Evangeliums zum Gesetz einen Standpunkt aus, über welchen der Apostel der Heiden selbst nicht hinausgehen konnte. Und die Apostel sind es, welche alle diese Worte der Kirche überliefert haben; und sie hätten das gethan ohne irgend ein Verständnis für ihre praktische Anwendung! Unabhängig also von den Briefen des Paulus und von der Apostelgeschichte müssen wir behaupten, daß was man (mit Unrecht) den Paulinismus nennt, seit der Wirksamkeit Jesu als mehr oder weniger verborgene Überzeugung im Geist der Apostel vorhanden sein mußte. Der Tod Christi, das Pfingstfest, und das Werk des Paulus haben diese Keime sofort weiter entwickelt.

---

[1]) Matth. 9, 16 und parall.

Irenäus hat diesen Stand der Dinge ganz genau mit folgenden Worten wiedergegeben: „sie selbst (die Apostel) blieben bei den alten Gebräuchen in frommer Anhänglichkeit an die gesetzliche Einrichtung; aber uns, den Heiden, gestatteten sie die Freiheit, indem sie uns dem heiligen Geist überließen.“ [1])

IV.

Johannes in Kleinasien.

Seit dem Konzil von Jerusalem verlieren wir die Spur von Johannes gänzlich bis zu dem Augenblick, wo ihn die Überlieferung in Ausübung seines apostolischen Amtes inmitten der Kirchen Kleinasiens darstellt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er sich vor der Zerstörung Jerusalems in diese entlegenen Gegenden begeben habe. Er geleitete ohne Zweifel die judenchristliche Gemeinde beim Ausbruch des römischen Krieges auf ihrem Zug nach Peräa. Dieser Auszug geschah aber im Jahr 67. [2]) Erst später, als nach dem Ableben des Paulus und vielleicht auch seiner Gehilfen in Kleinasien, des Titus und Timotheus, die so bedeutenden Gemeinden dieser Landschaft sich aller apostolischen Leitung beraubt sahen, begab sich Johannes dahin. Er scheint nicht der einzige Apostel oder apostolische Mann gewesen zu sein, der diesen Aufenthalt wählte. Die Geschichte berichtet von dem Dienst des Philippus in Hierapolis, sei es des Apostels oder des Almosenpflegers; man findet auch einige Anzeichen von einem Aufenthalt des Andreas in Ephesus. [3]) „Der Schwerpunkt der Kirche, wie Thiersch sagt, lag nicht mehr in Jerusalem, und noch nicht in Rom; er lag in Ephesus.“ Wie ein Kreis von goldenen Leuchtern [4]) waren die zahlreichen und blühenden, von Paulus in Jonien und Phrygien gegründeten Gemeinden der Lichtpunkt, auf welchen sich die Blicke der ganzen Christenheit richteten. „Nach der Zerstörung Jerusalems, sagt Lücke, bis in das zweite Jahrhundert hinein, war Kleinasien der lebendigste Teil der Kirche.“ Was die Teilnahme für diese Gemeinden erregte, war nicht nur ihre Glaubenskraft, sondern der lebhafte Kampf, welchen sie gegen die Irrlehre zu bestehen hatten. „Nach meinem Abscheiden, hatte Paulus den Ältesten von Ephesus und Milet gesagt (Akt. 20, 20 f.), werden reißende Wölfe unter euch kommen, welche die Herde nicht schonen werden. Und aus euch werden Männer aufstehen, welche verderbliche Dinge reden werden, um die Jünger an sich zu ziehen.“ Diese Weissagung hatte sich erfüllt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Johannes, einer der letzten noch lebenden Apostel, sich anschickte, den Heidenapostel in diesen Gegenden zu ersetzen, und wie einst Apollo in Korinth gethan, zu begießen, was Paulus gepflanzt hatte.

Die Berichte über diesen Aufenthalt des Johannes in Asien sind zahlreich und zuverlässig. Indessen haben Keim und Scholten nach dem Vorgang von Vogel, Reuterdahl und besonders Lützelberger jüngst die Wahrheit dieser Überlieferung bestritten. Der erstere meint, daß die Person namens Johannes, welche Polykarp kannte, nicht der Apostel war, sondern der Presbyter dieses Namens sei, welcher gegen das Ende des ersten Jahrhunderts in Ephesus gelebt haben soll; und daß sich Irenäus irrtümlicherweise, ja einigermaßen freiwillig eingebildet habe, der Meister seines Meisters sei der Apostel. Hier wäre der Ausgangspunkt des später so weit verbreiteten Irrtums. Scholten glaubt vielmehr, wie man fälschlich die Apokalypse dem Apostel Johannes zuschrieb und annahm, daß der Verfasser derselben in Asien gelebt habe

---

[1]) Adv. haer. III, 12.

[2]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Bd. VI, S. 642.

[3]) So in dem sogenannten Fragment Muratori.

[4]) Apok. 1, 12, 25.

(Apok. Kap. 2 und 3), so habe man aus diesen falschen Vordersätzen auf die Anwesenheit des Apostels Johannes in dieser Gegend geschlossen.

Wir wollen zuerst die Überlieferung feststellen und hernach ihren Wert bemessen.

Irenäus sagt: „Alle Presbyter, welche in Asien mit Johannes dem Jünger des Herrn zusammengetroffen sind, bezeugen, daß er ihnen das Alles überliefert hat; denn er hat mit ihnen bis zu Trajans Zeiten gelebt. Und einige von ihnen haben nicht nur den Johannes, sondern auch andere Apostel gesehen."[1]) Die ganze Stelle, aber besonders der letzte Satz schließt ein, daß es sich um den Apostel und nicht um irgend einen andern Johannes handelt. Das ergiebt sich noch bestimmter aus folgenden Worten: „hierauf hat Johannes, der Jünger des Herrn, derjenige, welcher an seiner Brust lag, das Evangelium während seines Aufenthalts zu Ephesus in Asien veröffentlicht."[2]) An einer andern Stelle lesen wir: „die von Paulus in Ephesus gegründete Gemeinde, in welcher Johannes bis zu Trajans Zeiten gewohnt hat, ist gleichfalls ein wahrhaftiger Zeuge der apostolischen Überlieferung."[3]) Ferner: „Polykarp ist nicht nur von den Aposteln unterrichtet worden, und hat mit mehreren Männern, welche Christum gesehen hatten, zusammengelebt; sondern er ist auch von den Aposteln, welche in Asien waren, in der Gemeinde von Smyrna zum Bischof eingesetzt worden; und wir haben ihn selbst in unserer frühen Jugend gesehen, denn er hat schon lange gelebt und ist sehr alt geworden, und ist nach einem ruhmreichen Märtyrertum aus dem Leben geschieden, nachdem er beständig gelehrt hatte, was er von den Aposteln gehört hatte."[4]) Unzweifelhaft beziehen sich also folgende, die Apokalypse betreffende Worte auf den Apostel: „Diese Zahl (666) findet sich in allen sorgfältig geschriebenen, alten Handschriften, und ist bezeugt von allen denen, welche Johannes von Angesicht gesehen haben."[5])

So redet Irenäus in seinem Hauptwerk. Außerdem besitzen wir von ihm zwei Briefe, in welchen er sich in gleichem Sinn ausspricht. Der eine ist an Florinus, seinen ehemaligen Mitschüler bei Polykarp, gerichtet, der die gnostischen Lehren angenommen hatte. Irenäus sagt ihm: „Das sind nicht die Lehren, welche die Alten, die vor uns gewesen und die nach den Aposteln gelebt haben, uns überliefert haben; denn ich habe dich, als ich noch ein Kind war, in Kleinasien bei Polykarp gesehen .... Und ich könnte dir noch den Platz zeigen, wo er saß, wenn er lehrte und von seinem Umgang mit Johannes und mit den Andern, welche den Herrn gesehen haben, erzählte und wie er von dem redete, was er von ihnen über den Herrn, über seine Wunder und über seine Lehre gehört hatte, und wie er in völliger Übereinstimmung mit der Schrift alles mitteilte, was er von den Augenzeugen des Wortes des Lebens empfangen hatte."[6]) Den andern Brief hat Irenäus aus Anlaß der Passahstreitigkeiten[7]) an Viktor, den Bischof von Rom, gerichtet: „Als der selige Polykarp zu den Zeiten Anicets Rom besuchte, und sich leichte Meinungsverschiedenheiten über einige Punkte erhoben hatten, war der Friede sehr schnell geschlossen und sie ließen sich über die Hauptfrage nicht einmal in eine Streitverhandlung ein. Denn Anicet konnte dem Polykarp das Halten [des

[1]) Bis zu dem Wort Trajans Zeiten nach dem griechischen von Eusebius aufbewahrten Text, H. E. III, 23, 3; die letzten Worte nach der lateinischen Übersetzung: adv. haer II, 22, 5.
[2]) Irenäus III, 1 1, (Euseb. V, 8, 4).
[3]) III. 3, 4. (Euseb. III, 23, 4).
[4]) III. 3, 4. (Euseb. IV, 14).
[5]) V. 30, 1. (Euseb. V, 8).
[6]) Euseb. V, 24.
[7]) Ibid.

14. Nisan als Passahtages] nicht ausreden, weil er ihn immer mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn und den andern Aposteln, mit denen er zusammengelebt, gehalten hatte. Auf der andern Seite konnte Polykarp den Anicet nicht überreden [denselben Tag] zu halten, da dieser antwortete, er müsse den Gebrauch beibehalten, welchen er von seinen Vorgängern überkommen habe. Unter diesen Umständen gaben sie sich gegenseitig das heilige Abendmahl und in der Versammlung überließ Anicet ehrenhalber dem Polykarpus den Dienst des Altars; und sie trennten sich in Frieden." Somit wurde in Rom wie in Gallien und in Kleinasien Polykarpus wirklich als der Jünger des Apostels Johannes angesehen, und an dieser über allen Widerspruch erhabenen Thatsache brachen sich die Ansprüche der römischen Bischöfe zweimal im zweiten Jahrhundert, im Jahr 160 (oder vielmehr 155) und im Jahr 190.

Wir finden in Kleinasien um das Jahr 180 einen andern Zeugen für dieselbe Überlieferung. Apollonius, ein antimontanistischer Schriftsteller, erzählt um diese Zeit, daß Johannes in Ephesus einen Toten erweckt habe.[1]) Und es ist eben der Apostel, dem er diese That zuschrieb. Denn er redet hier von dem Verfasser der Apokalypse, und man weiß, daß damals die Gemeinden von Asien an der Abfassung dieses Buches durch den Apostel nicht zweifelten.

Aber schon vor Irenäus und Apollonius hat Justinus einige auf Johannes bezügliche Worte, welche seinen Aufenthalt in Kleinasien voraussetzen. Er sagt: „einer aus unserer Mitte, einer der Apostel Christi, hat in der ihm gewordenen Offenbarung gesagt (ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ)." Da die Thatsache der Abfassung der Apokalypse in Asien unzweifelhaft ist (obgleich sie Scholten zu bestreiten scheint), so geht aus diesem Wort des Justin hervor, daß er an dem Aufenthalt des Apostels in Asien nicht zweifelte. Diese Angabe ist um so wichtiger, weil sie sich in dem Bericht über eine öffentliche Streitverhandlung findet, welche Justinus in Ephesus selbst mit einem gelehrten Juden zu bestehen hatte.[2]) Diese Schrift stammt aus den Jahren 150—160.

Endlich besitzen wir ein amtliches, von den asiatischen Bischöfen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ausgegebenes Schriftstück, welches ihre einstimmige Ansicht über den vorliegenden Gegenstand ausspricht. Es ist der Brief, welchen Polykrates, der Bischof von Ephesus, aus derselben Veranlassung an Viktor richtete, aus welcher der oben genannte Brief des Irenäus hervorgegangen war (gegen 190). Er, in dessen Familie das Bischofsamt dieser Metropole gleichsam erblich war (indem sieben seiner Vorfahren es vor ihm inne gehabt hatten), er schreibt mit Zustimmung aller Bischöfe der umliegenden Provinzen, folgende Worte: „wir feiern den richtigen Tag .... denn einige große Lichter sind erloschen in Asien und werden dort wieder erstehen bei der Wiederkunft des Herrn. .... Philippus, einer der zwölf Apostel, und Johannes, welcher an der Brust Jesu lag, der ein Hohepriester war und die goldene Platte trug, der ein Zeuge und Lehrer war und in Ephesus begraben ist. .... Alle diese haben nach dem Evangelium das Passah am vierzehnten Tag gefeiert."[3])

So lauten die Zeugnisse aus Kleinasien. Es sind nicht die einzigen. Wir können noch eines aus Ägypten anführen: Clemens von Alexandrien schreibt ums Jahr 190 im Eingang der Erzählung von dem Jüngling, welchen Johannes in Asien von seinem Irrweg zurückführte: „Nachdem der Tyrann gestorben war, kam Johannes wieder von der Insel Patmos nach Ephesus,

---

[1]) Euseb. V, 28: „er benützt auch Zeugnisse aus der Offenb. Joh. und berichtet, daß von demselben Johannes ein Toter in Ephesus auferweckt worden sei."

[2]) Gegen den Juden Tryphon.

[3]) Euseb. V, 24, 3 (vgl. III, 31, 3).

und hier besuchte er die umliegenden Ortschaften, um Bischöfe einzusetzen und die Gemeinden zu ordnen." [1])

Wir übergehen die späteren Zeugnisse (Tertullian, Origenes, Hieronymus, Eusebius), welche sich natürlich auf die älteren Berichte stützen. [2])

Mit welchen Mitteln sucht man eine so alte und so reichlich bezeugte Überlieferung zu erschüttern?

Die Apostelgeschichte, sagt Keim, redet nicht von einem solchen Aufenthalt des Johannes in Asien. — Kann ein ernsthafter Mann so reden? Mit einer solchen Logik, erwidert Leuschner, könnte man auch beweisen, daß Paulus bis zu dieser Stunde noch nicht gestorben ist. Als ob die Apostelgeschichte eine Biographie der Apostel wäre, und als ob sie nicht vor der Zeit abschlösse, in welcher Johannes in Asien wohnte!

Aber das Stillschweigen des Epheser- und Kolosserbriefes und der Pastoralbriefe? setzt Scholten hinzu. Als ob die Abfassung dieser Schriften im zweiten Jahrhundert eine so bewiesene Thatsache wäre, daß man sie zum Ausgangspunkt weiterer Schlußfolgerungen machen könnte! Kann der kritische Übermut weiter getrieben werden?

Mit mehr Schein führt man das Schweigen der Briefe des Ignatius und des Polykarp an. Ignatius erinnert die Epheser, Polykarpus die Philipper an die Thätigkeit des Paulus in ihren Gemeinden, diejenige des Johannes in Asien erwähnt keiner von beiden. — Was Ignatius betrifft, so erinnert er die Epheser an den Apostel Paulus in folgenden Worten: „ihr seid der Ort der Durchreise (πάροδος) derjenigen, welche zu Gott aufgenommen worden sind, die Mitgeweihten des geopferten Paulus ...., in dessen Fußstapfen ich erfunden werden möge." [3]) Es handelt sich nicht um den Aufenthalt des Paulus in Ephesus überhaupt, sondern ganz ausdrücklich um seine letzte Durchreise in Kleinasien, als er auf dem Wege nach Rom von den Ältesten dieser Gemeinde Abschied nahm, wie die Apostelgeschichte uns erzählt, und sie gewissermaßen zu Teilnehmern an dem Opfer seines Märtyrertums machte. Die Ähnlichkeit dieses Augenblicks mit der Lage des Ignatius, als er auf dem Wege nach Rom an die Epheser schrieb, springt in die Augen. Mit dem Leben des Johannes ließ sich keine derartige Zusammenstellung machen. Übrigens bietet vielleicht Kap. 11 dieses selben Briefes eine Anspielung auf die Anwesenheit des Johannes in Ephesus: „Die ephesischen Christen, sagt Ignatius, haben sich immer in voller Übereinstimmung befunden (συνήνεσαν) mit den Aposteln, in der Kraft Jesu Christi." Endlich darf man nicht vergessen, daß Ignatius von Syrien war, und daß er den Johannes in Kleinasien gar nicht gekannt hat.

Polykarpus, welcher an die Christen in Mazedonien schreibt, hatte durchaus keinen besondern Grund, ihnen die Thätigkeit des Johannes ins Gedächtnis zu rufen. Wenn er von Paulus zu ihnen redet, so geschah es, weil dieser Apostel ihre Kirche gegründet und mehrmals besichtigt hat; und wenn er den Ignatius erwähnt, so geschieht es, weil dieser verehrte Märtyrer gerade damals durch Philippi gekommen war und sich nach Rom begab.

---

[1]) Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, c. 42 (vgl. Euseb. III, 24).

[2]) Wir übergehen mit noch besserem Recht die neuerdings von Zahn (Acta Johannis) veröffentlichte Schrift von Prochorus, von welcher ein junger Gelehrter, Max Bonnet, Professor in Montpellier, eine neue Ausgabe vorbereitet. Es ist ein Buch voll von Erfindungen ohne den geringsten geschichtlichen Wert, nach Zahn zwischen 400 und 600 geschrieben. Die johanneischen Fragmente der Schrift von Leucius, welche Zahn bis ins Jahr 130 reichen lassen will, scheinen ebenso wenig Wert zu haben. Siehe Overbeck in der theolog. Litteratur-Zeit. 1881, 2.

[3]) Ad Ephes. c. 12.

Der ähnliche Einwand aus dem Bericht der Gemeinde von Smyrna über den Märtyrertod des Polykarpus ist nicht bedeutender. Sechzig Jahre waren seit dem Tod des Johannes verflossen, und diese Gemeinde sollte nichts haben schreiben können, ohne ihn zu erwähnen? Übrigens betont Hilgenfeld mit Recht den Titel: apostolischer Lehrer, welcher dem Polykarp beigelegt wird (Kap. 18) als eine Erinnerung an seine persönlichen Beziehungen zu einem oder mehreren Aposteln.

Keim und Scholten finden den entscheidendsten Beweis in dem Schweigen des Papias; sie finden sogar in den Worten dieses Kirchenvaters die ausdrückliche Verneinung jedes Verhältnisses zu diesem Apostel. Irenäus allerdings hat Papias nicht in diesem Sinn verstanden. Er glaubt im Gegenteil ihn einen Hörer des Johannes (Ἰωάννου ἀκουστής) nennen zu dürfen. Aber, sagt man, das ist gerade ein Irrtum, welchen Eusebius aufgedeckt und durch eine gründlichere Untersuchung der Ausdrücke, deren sich Papias bedient, berichtigt hat. Die Wichtigkeit des Zeugnisses von Papias in dieser Frage ist einleuchtend. Leimbach führt bis zu fünfundvierzig Schriftsteller auf, welche in der letzten Zeit diesen Gegenstand behandelt haben. Wir sind genötigt ihn genauer zu untersuchen.

Vor allem, wann hat Papias gelebt und geschrieben? Irenäus braucht neben der Bezeichnung: Hörer des Johannes, die er ihm giebt, auch die: Genosse des Polykarp (Πολυκάρπου ἑταῖρος). Dieser Ausdruck bezeichnet einen Zeitgenossen. Nun setzen die neuesten Forschungen das Martyrium des Polykarp in das Jahr 155 oder 156[1]), und diese Zeitbestimmung ist, wie es scheint, jetzt allgemein angenommen (Renan, Lipsius, Hilgenfeld). Da Polykarp selbst ausspricht, daß er 86 Jahre im Dienst des Herrn zugebracht, so muß man seine Geburt spätestens ins Jahr 70 setzen. Wenn Papias sein Zeitgenosse war, so hat er demnach zwischen 70 und 160 gelebt; und wenn Johannes gegen das Jahr 100 gestorben ist, so hat, chronologisch gesprochen, dieser Kirchenvater bis zu seinem 30. Jahre mit dem Apostel in Berührung stehen können. Irenäus nennt den Papias zugleich einen Mann des christlichen Altertums (ἀρχαῖος ἀνήρ); Papias gehörte also wie Polykarp zu dem Geschlecht, welches unmittelbar auf die Apostel folgte. Endlich findet sich in demselben Fragment, das wir besprochen, ein Ausdruck, welcher uns auf den gleichen Schluß führt. Papias sagt, er habe sich erkundigt, „was Andreas, dann Petrus, Philippus u.s.w. gesagt habe (εἶπεν), und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen (λέγουσιν)". Dieser Gegensatz zwischen der Vergangenheit gesagt haben und der Gegenwart sagen ist zu stark betont, um zufällig zu sein. Er setzt voraus, wie das jetzt Keim, Hilgenfeld, Mangold gelten lassen, daß zu der Zeit, in welcher Papias schrieb, die beiden zuletzt genannten Männer noch lebten[2]); und weil sie beide als persönliche Jünger des Herrn bezeichnet sind, können sie höchstens bis gegen das Jahr 110 oder 120 gelebt haben. Das war also spätestens die Zeit, in welcher Papias geschrieben hat. Er war damals 30 bis 40 Jahre alt.[3])

---

[1]) Waddington, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XXVI, 2. partie, p. 232 ss.

[2]) Zahn und Riggenbach glauben, die Gegenwart sagen könne nur die Fortdauer des Zeugnisses dieser Männer bezeichnen; Leimbach, es komme daher, daß Papias sie jetzt noch sprechen zu hören meine. — Das alles wäre nur möglich, wenn der Gegensatz gegen die Vergangenheit gesagt haben nicht vorhanden wäre.

[3]) Man muß unbedingt entschlossen sein, nach eigenem Geschmack Geschichte zu machen, wenn man, wie es Volkmar unternimmt, die Schrift des Papias ins Jahr 165 setzt.

Es folgt nun das von Eusebius angeführte Fragment.[1]) Es wird sich um die Frage handeln, ob durch die an der so viel verhandelten Stelle gebrauchten Ausdrücke die persönliche Beziehung des Papias zu dem Apostel Johannes, wie Irenäus meint, *bejaht*, oder, wie Eusebius behauptet, *ausgeschlossen* werde.

„So will ich denn nicht unterlassen, meinen Erklärungen alles hinzuzufügen (συγκατατάξαι[2]) ταῖς ἑρμηνείαις), was ich von den Ältesten (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) gar wohl vernommen und gar wohl behalten habe, indem ich die Wahrheit desselben verbürge. Denn ich habe nicht wie die große Menge meine Freude an denen, welche Vieles erzählen, sondern an denen, welche Wahres lehren; auch nicht an denen, welche fremde Gebote verbreiten, sondern an denen, welche die von dem Herrn dem Glauben gegebenen Gebote verbreiten und von der Wahrheit selbst herkommen.[3]) Und wenn auch zuweilen einer von denen, welche die Ältesten begleitet haben, zu mir kam (εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι), so forschte ich nach den Worten der Ältesten (τούς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους): was Andreas gesagt oder Petrus (τί Ἀνδρέας ἤ τί Πέτρος εἶπεν), oder Philippus oder Thomas oder Jakobus oder Johannes[4]) oder Matthäus, oder sonst ein Jünger des Herrn (ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν); dann nach dem, was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn sagen (ἅ τε[5]) Ἀριστίων καὶ ὁ περβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ, λέγουσιν); denn ich nahm nicht an, daß, was aus den Büchern entnommen wird, mir ebenso nützlich sein könne, als das, was von dem lebendigen bleibenden Wort kommt."

Diese Stelle besteht aus zwei zu unterscheidenden Absätzen, deren zweiter mit den Worten beginnt: *und wenn auch zuweilen* ... Hilgenfeld und Andere behaupten, dieser zweite Absatz sei nur die Erklärung des ersten und beziehe sich auf dieselbe Thatsache. Aber diese Auslegung thut dem Text Gewalt an, wie das die ersten Worte beweisen: *und wenn auch zuweilen* (εἰ δέ που καί). Dieser Übergang zeigt eine Steigerung an, nicht etwas Gleichbedeutendes. Die beiden Absätze beziehen sich also auf verschiedene Thatsachen.

Im ersten Absatz spricht Papias offenbar von dem, was er vormals von den Ältesten *selbst* vernommen und behalten hat, d. h. durch eine Mitteilung von ihrer Seite an seine Person. Dies besagt erstens die Anwendung der Präposition παρά, welche gewöhnlich die unmittelbare Mitteilung bezeichnet; zweitens das Umstandswort ποτέ (vormals), welches diese Mitteilungen in eine schon entfernte Vergangenheit verlegt und damit andeutet, daß eine solche Beziehung schon lange nicht mehr möglich ist und deshalb der Jugendzeit des Schreibers angehört.

---

[1]) H. E. III. 39.

[2]) Diese Lesart (und nicht συντάξαι) scheint gesichert; siehe Leimbach.

[3]) Die Zweideutigkeit unserer Übersetzung giebt den möglichen Sinn der beiden Lesarten (παραγινομένας und παραγινομένοις) wieder, nach welchen die Worte *und welche herkommen* sich entweder auf die Gebote oder auf die Personen beziehen können.

[4]) Renan hat vorgeschlagen, die Worte: *oder Johannes* aus dem Text zu streichen. Das ist durchaus willkürlich, und in diesem Fall würde der Schluß des Eusebius auf das Dasein eines zweiten Johannes seine Grundlage verlieren.

[5]) Papias setzt an die Stelle des fragenden Fürworts τί (im vorhergehenden Satz) das bezügliche Fürwort ἅ, weil die Vorstellung der Frage zurücktritt. Dieses ἅ ist noch Objekt von ἀνέκρινον, gleichlautend dem vorangehenden Objekt λόγους (so auch Holtzmann). Niemand wird wohl versucht sein, die Übersetzung Leimbachs anzunehmen: „... oder welcher (τίς) von den Jüngern des Herrn [erzählt hat], was entweder Aristion oder Johannes sagen. ..." Die thatsächliche Stellung von τε nach α und nicht nach Aristion reicht hin, sie zu widerlegen. Und ist es nicht klar, daß die Worte ἤ τις ἕτερος den Schluß der vorhergehenden Aufzählung bilden wie ein **u. s. w.**? Was liegt ferner daran, *welcher* von den Jüngern dies oder jenes gesagt habe. Endlich, das Fehlen des Zeitworts ist unzulässig.

Die wesentliche Frage hinsichtlich des Sinns dieses ersten Absatzes ist die: wer sind jene Ältesten, welche Papias in seiner Jugend gehört hat? Es können nicht, wie Weiffenbach behauptet hat, die von den Aposteln in den Gemeinden eingesetzten Ältesten oder Presbyter sein. Denn wie sollte Papias, der Zeitgenosse des Polykarp, nach Irenäus einer der Männer der alten Generation, ehemals (in seiner Jugend) von diesen Schülern der Apostel unterrichtet worden sein! Der aus dieser Erklärung sich ergebende Zeitverstoß ist schreiend. Andererseits könnten diese Ältesten ebensowenig, wie man behauptet hat, einfach und ausschließlich die Apostel sein. Papias würde in diesem Fall diesen Ausdruck und nicht das Wort Älteste gebrauchen.

Der Ausdruck Älteste (πρεσβύτεροι, seniores) ist bei den Vätern, wie Holtzmann richtig anmerkt, ein Verhältnisbegriff. Für Irenäus und die Männer der dritten christlichen Geschlechtsreihe sind die Ältesten die Männer der zweiten, wie Polykarp, wie Papias; für diese aber sind es die Männer der ersten Geschlechtsreihe, die Apostel vor allem, und weiterhin jeder Zeuge und unmittelbare Jünger des Herrn. Das ergiebt sich klar aus dem zweiten Absatz, in welchem Papias diejenigen aufzählt, welche er die Ältesten nennt; dazu gehören sieben Apostel und zwei Jünger des Herrn, welche nicht Apostel sind, Aristion und der Presbyter Johannes. Da der Apostel Johannes unter den sieben genannt ist, so scheint es mir unmöglich, diesen Presbyter gleichen Namens mit dem Apostel mit ihm zu verschmelzen, ungeachtet der von Zahn und Riggenbach angeführten Gründe. Das ist ein zweiter Johannes, welcher in Kleinasien lebte, und welchen vielleicht der besondere Beiname Presbyter von dem Apostel unterscheiden sollte, der entweder ganz kurz Johannes oder der Apostel Johannes hieß.[1])

Es ergiebt sich hieraus, daß Papias in dem ersten Absatz erklärt, vormals persönlich unmittelbare Jünger des Herrn (Apostel oder Nichtapostel) gehört zu haben. Er nennt sie nicht; aber wir haben nicht das Recht, aus dieser Zahl den Apostel Johannes auszuschließen und auf grund gerade dieses Wortes den Ausdruck des Irenäus: „Papias, Mitjünger des Polykarp und Hörer des Johannes“, wie Eusebius in seiner Geschichte thut, für falsch zu erklären. Und das um so weniger, als Irenäus, der von Kleinasien stammte, den Papias persönlich gekannt hatte und Eusebius selbst in seiner Chronik die persönliche Beziehung des Papias so gut wie die des Polykarp zu Johannes bestätigt.[2])

In dem zweiten Absatz geht Papias von den persönlichen Beziehungen weiter zu den mittelbaren. Er erklärt, wie er in einer vorgerückteren Zeit (als er sich durch die Entfernung oder durch den Tod der Ältesten gehindert sah, mit ihnen zu verkehren) es angegriffen habe, den Stoff zu seinem Buch weiter zu sammeln. Er hat alle Gelegenheiten benutzt, welche ihm die Besuche boten, die er in Hieropolis empfing, um jeden einzelnen, der irgendwie mit den Ältesten in Berührung gekommen war, zu befragen; und bei dieser Gelegenheit führt er diese mit Namen auf: „ich fragte ihn, was (bei ihren Lebzeiten) Andreas, Petrus, Johannes u. s. w. sagten (über irgend einen Punkt aus dem Leben des Herrn) und was (noch zu dieser Stunde) die beiden Jünger des Herrn, Aristion und der Presbyter Johannes sagen.“ Und warum sollte denn Papias, selbst nachdem er in seiner Jugend mit einigen dieser Männer unmittelbar verkehrt hatte, sich nicht beflissen haben, einige mittelbare Angaben aus dem Munde solcher zu sammeln, welche diesen Verkehr noch länger oder reichlicher genossen hatten als er? So klar sich aus dem ersten

[1]) Siehe die klare und deutliche Auseinandersetzung über diesen Gegenstand bei Weiß: Kommentar zum Ev. Joh. (6. Ausgabe des Kommentars von Meyer).

[2]) Vgl. Zahn, Patr. apost., herausgeg. von Gebhardt, Harnack 2c., p. 187.

Absatz nicht ergiebt, daß Papias den Johannes nicht gekannt hätte, so klar ergiebt sich in jedem Fall aus dem zweiten, daß er sich nicht persönlich bei dem Presbyter Johannes erkundigt hat; somit ist ein zweiter Irrtum des Eusebius zu berichtigen.

Was wird also aus dem jetzt üblichen, der Stelle bei Papias entnommenen Beweis (Keim u. a.) gegen den Aufenthalt des Johannes in Asien? „Papias, sagt man, erklärt selbst, daß er keinen der Apostel gekannt habe, während er den Presbyter Johannes persönlich zu kennen behauptet. Folglich hat Irenäus, der ihn einen Hörer des Apostels Johannes nennt, den Apostel mit dem Presbyter verwechselt." Die Thatsache ist: erstens, daß Papias behauptet, Älteste gekannt zu haben (unter welchen Johannes der Apostel sein konnte); zweitens, daß er leugnet, den Presbyter Johannes persönlich zu kennen; drittens, daß er ausdrücklich Johannes den Apostel und Johannes den Presbyter unterscheidet. Man sieht also, wieviel der aus diesem Zeugnis des Papias abgeleitete Einwand wert ist.

Aber, sagt man, Irenäus konnte sich täuschen mit der Behauptung, daß der von Polykarp gekannte Johannes der Apostel war, während dieser Mann nur der Presbyter war. Und dieser Irrtum des Irenäus konnte die ganze von ihm ausgegangene Überlieferung irre leiten. Keim stützt diese Behauptung gerade auf den Ausdruck des Irenäus in seinem Brief an Florinus, wenn er von seinem Verhältnis zu Polykarp sagt: „als ich noch ein Kind war (παῖς ἔτι ὢν)", und auf den andern ähnlichen in seinem großen Werk bei derselben Veranlassung: „in unserer ersten Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ)." Aber jeder Kenner der griechischen Sprache weiß wohl, daß solche Ausdrücke, insonderheit der mit Kind (παῖς) übersetzte sehr häufig einen Jüngling bezeichnen[1]); und konnte wohl der jüngste Christ, der alt genug war, um Polykarp zu hören, beim Anhören seiner Erzählungen einen einfachen Presbyter mit dem Apostel Johannes verwechseln? Dazu kam Polykarp selbst kurz vor seinem Märtyrertod nach Rom; er berief sich vor Anicet auf das Ansehen des Apostels, um den kleinasiatischen Passahbrauch zu verteidigen. Nun hätte sich das Mißverständnis, wenn es bestanden hatte, unfehlbar aufgeklärt. Angenommen endlich, das Zeugnis des Irenäus selbst beruhte auf einem Irrtum, so konnte er auf die Überlieferung nicht den entscheidenden Einfluß ausgeübt haben, den man ihm zuschreibt. Denn es sind noch andere ihm gleichzeitige und von ihm notwendig unabhängige Berichte vorhanden, wie die des Klemens in Egypten und des Polykrates in Kleinasien, oder sogar noch frühere als der seinige, wie die des Apollonius in Asien, des Polykarp in Rom und des Justin. Es heißt also das Unmögliche versuchen, wenn man von Irenäus die ganze Überlieferung in betreff dieses Gegenstandes ausgehen läßt. Irenäus schrieb in Gallien um 185; wie hätte er alle diese Schriftsteller oder Zeugen, deren Kette von 190 bis 150 hinaufreicht, und zwar in allen Weltteilen, nach sich ziehen können![2])

---

[1]) Johannes heißt bei den Vätern παῖς in dem Augenblick, da er ein Jünger Jesu wurde.

[2]) Man hat gegen das Zeugnis des Polykrates den Irrtum in seinem Brief an Viktor hinsichtlich des Diakons Philippus geltend gemacht, welchen er für einen der Zwölfe ausgiebt. Die Hypothese von Steitz, der die Worte: „welcher einer der Sieben war", für eine Einschiebung in den Text der Apostelgeschichte 21, 8 hält, würde den Einwand hinfällig machen. In jedem Fall aber, wenn ein Irrtum vorliegt (was nicht völlig zu beweisen ist), bleibt ein großer Unterschied zwischen einem apostolischen Mann, wie der Evangelist Philippus, welcher in der Apostelgeschichte eine so große Rolle gespielt hat und infolge davon mit dem Apostel verwechselt werden konnte, und einem so wenig bekannten Mann, wie der Presbyter Johannes.

Scholten giebt die Unmöglichkeit zu, den Irrtum auf Keims Weise zu erklären.[1]) Er meint, derselbe sei durch die Apokalypse entstanden, welche man dem Apostel Johannes zuschrieb und welche in Asien abgefaßt zu sein schien.[2]) Mangold hat ganz richtig darauf geantwortet, daß im Gegenteil die Gewißheit des Aufenthalts des Johannes in Asien allein die Gemeinden dieses Landes dazu hat veranlassen können, ihm die Abfassung der Apokalypse zuzuschreiben.[3]) Wenn Justin selbst während seiner Anwesenheit in Ephesus, wo er den öffentlichen Redekampf mit Tryphon bestand, dort nicht die Gewißheit von dem Aufenthalt des Johannes in dieser Gegend gewonnen hätte, konnte er denn auf den Gedanken kommen, ihm so bestimmt ein Buch zuzuschreiben, dessen erste Kapitel augenscheinlich einen asiatischen Ursprung voraussetzen?

Übrigens war diese Überlieferung in den Kirchen Kleinasiens so verbreitet, daß Irenäus sagt, er habe mehrere Presbyter gekannt, welche auf Grund ihrer persönlichen Beziehungen zu dem Apostel Johannes die Echtheit der Zahl 666 (im Gegensatz zu der Variante 616) bezeugten. Endlich, wie kann man sich des in dem Brief an Florinus enthaltenen Zeugnisses entledigen? Scholten hat allerdings versucht, die Unechtheit dieser Urkunde zu beweisen. Hilgenfeld nennt diesen Versuch ein verzweifeltes Unternehmen.[4]) Wir setzen hinzu: und ein zweckloses, selbst im Fall des Gelingens; denn der Brief des Irenäus an Viktor, welchen man nicht zu bestreiten versucht, bleibt und genügt. Dazu giebt es nichts Schwächeres, als die Beweise, mit welchen Scholten diesen kritischen Gewaltstreich zu rechtfertigen versucht.[5]) Der wahre Grund ist einfach der, welcher aus dem Geständnis hervorgeht: wenn der Brief echt wäre, könnte man die persönliche Beziehung des Polykarp zu dem Apostel Johannes nicht mehr leugnen. Wohl! so können wir sagen: die Echtheit dieses Briefes bleibt unangreifbar, und nach Scholtens eigenem Geständnis läßt sich die persönliche Beziehung des Polykarp zu Johannes nicht leugnen.

Aber man behauptet, da die Apokalypse den Tod aller Apostel als vollendete Thatsache voraussetze, und zwar im Jahr 68[6]); so könne der Apostel nicht noch bis gegen das Jahr 100 gelebt haben. Und welches ist denn nun das Wort der Apokalypse, aus welchem man auf den Tod aller Apostel schließt? Es steht (nach dem jetzt festgestellten Text) 18, 20: „Himmel, freue dich, und ihr, die Heiligen, Apostel und Propheten (οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται), daß Gott an der Erde die Rache genommen hat, die euch gebührte." Diese Stelle beweist sicherlich, sagt man, daß es zur Zeit der Abfassung der Apokalypse bereits im Himmel eine Anzahl Heilige, Apostel und Propheten gab, welche den Märtyrertod erlitten hatten. Aber diese Apostel sind ebensowenig *alle* Apostel als diese Heiligen *alle* Heiligen sind.[7])

So schwinden die Einwürfe hin, welche die kritischen Vorurteile gegen die

---

[1]) Er giebt Steitz recht, welcher bewiesen hat, daß die Meinung von dem Aufenthalt des Johannes in Asien schon vorhanden war, als Apollonius und Irenäus schrieben.

[2]) Keim verwirft diese Erklärung nicht ganz. Er sagt: „Die Apokalypse kam auch zu Hülfe."

[3]) Anmerkungen in der 3. Ausgabe der *Einleitung* von Bleek, S. 168.

[4]) *Einleitung*, S. 397.

[5]) So fragt er, wie Eusebius sich diesen Brief verschafft habe; wie das Verhältnis des Polykarp zu Johannes mit seinem Tod im Jahre 168 (soll heißen 156) vereinbar sei; warum Irenäus den Florinus nicht an seine Eigenschaft als Presbyter der römischen Kirche erinnere, und andere ebenso schlagende Gründe.

[6]) Wir erörtern hier nicht diese vorgebliche Zeitbestimmung der Apokalypse; wir glauben anderwärts ihre Unrichtigkeit bewiesen zu haben. (Etudes bibliques, t. II, V. étude.)

[7]) Über den Einwand aus der Erzählung von der Ermordung des Johannes durch die Juden, in der Chronik von Georg Hamartolos s. S. 44.

einstimmig festgestellte geschichtliche Thatsache des Aufenthalts des Johannes in Asien aufgebracht haben.[1])

Die Überlieferung bezeugt nicht nur im allgemeinen den Aufenthalt des Johannes in Asien, sie berichtet überdies mehrere besondere Züge, welche möglicherweise erweitert worden sind, die aber nicht völlig erfunden sein können. Jedenfalls setzen diese Erzählungen eine fest begründete Überzeugung von der Wirklichkeit dieses Aufenthalts voraus.

So z. B. das Zusammentreffen des Johannes mit dem Häretiker Cerinth in einem öffentlichen Bad in Ephesus. „Es giebt noch Leute, sagt Irenäus (adv. Haeres. III, 3, 4), welche Polykarp haben erzählen hören, daß Johannes, als er in ein Badhaus zu Ephesus eintrat und Cerinth darinnen bemerkte, sich ohne gebadet zu haben hastig entfernte, mit den Worten: „Fort! das Haus möchte zusammenstürzen, weil Cerinth, der Feind der Wahrheit, drin ist." Dieser so wohlbeglaubigte Zug erinnert an die Lebhaftigkeit des Eindrucks bei dem jungen Apostel, der dem Gläubigen, welcher sich nicht äußerlich an die Apostel anschloß, das Recht, im Namen Jesu zu heilen, absprach, oder welcher auf den gegen Jesus feindseligen samaritanischen Flecken Feuer vom Himmel fallen lassen wollte. — Oder noch weiter die von Klemens von Alexandrien erzählte Geschichte von dem Jüngling, den der Apostel einem kleinasiatischen Bischof übergeben hatte, nachdem es dem greisen Apostel gelungen war, denselben von dem Weg des Verbrechens, auf den er geraten war, zurückzubringen.[2]) Diese Geschichte erinnert uns an die feurige jugendliche Liebe des Jüngers, der sich bei dem ersten Zusammentreffen mit Jesu diesem ganz hingegeben und den Jesus zu *seinem Freund* gemacht hatte.

---

[1]) Bei keiner Frage vielleicht läßt sich der entscheidende Einfluß des Willens auf die Würdigung der Thatsachen so klar beobachten. Hilgenfeld, Baurs Schüler, und Baur selbst bedürfen den Aufenthalt des Johannes in Asien, denn das ist die Grundlage ihrer aus der Apokalypse und aus dem Passahstreit abgeleiteten Beweisführung gegen die Echtheit unseres Evangeliums. Was geschieht? Sie finden die Zeugnisse für diese Thatsache vollkommen beweisend. Keim dagegen, für den dieser Aufenthalt eine sehr unbequeme Thatsache ist (weil die weiter zurückgeschobene Zeitbestimmung, welche er für die Abfassung unseres Evangeliums anweist, an die Zeit dieses Aufenthaltes zu nahe hinstreifen würde), erklärt dieselben Zeugnisse für wertlos. Was soll man da von der so gerühmten Objektivität der historisch-kritischen Forschungen denken! Man sieht: jedes kritische Urteil ist durch eine Zuneigung oder Abneigung bestimmt, welche dem Verstand die Richtung anweist.

[2]) Hier die Geschichte, mit rhetorischen Zuthaten von Klemens versehen, so wie sie sich findet in Quis dives salvus, c. 42:

„Vernimm, was man erzählt (und es ist kein Mährchen, sondern eine wahre Geschichte) von dem Apostel Johannes: Als er nach dem Tode des Tyrannen von Patmos nach Ephesus zurückgekehrt war, besuchte er die umliegenden Landschaften, um Bischöfe einzusetzen und Gemeinden zu gründen. Da bemerkte er einmal in einer Stadt nahe bei Ephesus, nachdem er die Brüder ermahnt und die Dinge geordnet hatte, einen lebhaften und schönen Jüngling, und da er sich sogleich zu ihm hingezogen fühlte, sagte er zu dem Bischof: „Ich lege ihn Dir und der Gemeinde an das Herz." Der Bischof versprach es dem Apostel, auf den Jüngling achten zu wollen. Er nahm ihn in sein Haus auf, unterwies und überwachte ihn, bis er ihn zur Taufe zulassen konnte. Aber nachdem er das Siegel des Herrn empfangen, ließ der Bischof in seiner Wachsamkeit nach. Der zu früh sich selbst überlassene Jüngling suchte schlechte Gesellschaft auf, überließ sich Ausschweifungen aller Art und schließlich wurde er ein Wegelagerer und Straßenräuber. Wie ein wildes Roß, wenn es einmal die gebahnte Straße verlassen hat, blindlings in den Abgrund springt, so stürzte er sich, von seiner Natur hingerissen, in die Tiefe des Verderbens. Hinfort an der Gnade verzweifelnd, wollte er wenigstens in seinem Verbrecherleben etwas Großes leisten. Er vereinigt die Genossen seiner Schlechtigkeit zu einer Räuberbande, wird ihr Anführer und übertrifft bald alle an Blutdurst und Wildheit.

„Nach einiger Zeit kam Johannes wieder in die gleiche Stadt; nach Erledigung aller Geschäfte fragt er den Bischof: „Nun, gieb mir das Pfand wieder, welches der Herr und ich Dir vor der Gemeinde anvertraut haben." Dieser erschrak, in der Meinung, es handle sich um eine Geldsumme, welche der Apostel ihm anvertraut hätte. „Durchaus nicht", antwortete Johannes, „aber den Jüngling, die Seele Deines Bruders!" Der Greis stößt einen Seufzer

Klemens sagt, der Apostel sei nach dem Tode des Tyrannen von Patmos nach Ephesus zurückgekommen. Tertullian (de praescript. haer., c. 36) berichtet, daß diesem Exil eine Reise nach Rom vorausgegangen sei und führt noch folgende Einzelheit an: „Nachdem der Apostel in siedendes Öl getaucht worden und unverletzt geblieben war, wurde er auf eine Insel verbannt." Nach Irenäus scheint der Tyrann Domitian gewesen zu sein.[1]) Einige Gelehrte wollen das Andenken an diese dem Johannes zugefügte Marter in dem Beinamen Zeuge (oder Blutzeuge) wiederfinden, der ihm von Polykrates beigelegt wird. Aber vielleicht haben wir in diesem Wort nur eine möglicherweise aus dem Wort Jesu an die beiden Söhne des Zebedäus hervorgegangene Erdichtung: „mit der Taufe, mit der ich getauft werden muß, werdet ihr getauft werden", ein Wort, dessen buchstäbliche Erfüllung man in dem Leben des Johannes vergeblich suchte. Hinsichtlich der Verbannung nach Patmos könnte man auch annehmen, diese Nachricht sei nur ein aus Apostelgesch. 1 abgeleiteter Schluß. Indessen sagt Eusebius: „Die Überlieferung meldet (λόγος ἔχει)"; und da die Geschichte Verbannungen dieser Art unter Domitian und zwar gerade wegen des Verbrechens des christlichen Glaubens[2]) nachweist, so könnte hier wohl mehr als eine exegetische Vermutung vorliegen. Diese Verbannung und die Abfassung der Apokalypse verlegt Epiphanius in die Regierungszeit des Claudius (vom Jahre 41 bis 54). Diese Angabe ist entschieden widersinnig, weil damals die Gemeinden Kleinasiens, an welche die Apokalypse gerichtet ist, nicht vorhanden waren. Renan nimmt an[3]), die Sage von dem Märtyrertum des Johannes könnte daher kommen, daß dieser Apostel zu gleicher Zeit mit Petrus und Paulus in Rom vor Gericht gestellt wurde. Aber diese Vermutung ist nicht hinlänglich begründet. Endlich hätte er, nach Augustin, einen Giftbecher ausgetrunken, ohne Schaden dadurch zu nehmen, und nach dem antimontanistischen Schriftsteller Apollonius (gegen 180) hätte Johannes einen Toten in Ephesus auferweckt (Euseb., V. 18); vielleicht zwei Sagen mit Beziehung auf Matth. 10, 8 und Mark. 16, 18. Steitz meint, die letztere sei nur die Umbildung der Geschichte von dem jungen Räuber, welchen Johannes dem Verderben entrissen hat.

---

aus und antwortet unter Thränen: „Er ist gestorben." „Gestorben?" antwortet der Jünger des Herrn; „und wie denn?" „Gott gestorben! Er wurde ein Gottloser und dann ein Räuber. Dort auf dem Berge haust er mit seinen Genossen." Bei diesen Worten zerreißt der Apostel seine Kleider, schlägt an sein Haupt und ruft: „Ach! was für einem Wächter habe ich die Seele meines Bruders anvertraut!" Er nimmt ein Pferd und einen Führer und geht geradewegs auf den Standort der Räuber zu. Er wird von den Wachen ergriffen, und weit entfernt, seine Befreiung zu suchen, sagt er: „Gerade deshalb komme ich; geleitet mich zu Eurem Führer." Dieser, in voller Rüstung, erwartet seine Ankunft. Aber sobald er in dem Ankömmling den Apostel Johannes erkannt hat, entflieht er. Johannes, sein Alter vergessend, läuft ihm nach und ruft: „Warum fliehest Du vor mir, mein Sohn? vor mir, Deinem Vater? Du, der Bewaffnete, vor mir, dem wehrlosen Greis? Habe Mitleid mit mir. Mein Sohn, fürchte nichts! Noch giebt es für Dich eine Hoffnung des Lebens. Ich selbst will alles bei Christo auf mich nehmen. Wenn es nötig ist, werde ich für Dich sterben, wie Christus für uns gestorben ist. Halt! Glaube, Christus ist's, der mich sendet." Der Jüngling steht still bei diesen Worten und senkt die Augen. Dann wirft er die Waffen weg und fängt an zu zittern und bitterlich zu weinen. Und als der Greis herbeikommt, umfaßt der Jüngling seine Kniee und bittet ihn unter tiefen Seufzern um Verzeihung; diese Thränen sind für ihn eine zweite Taufe, nur die Rechte verbirgt und verweigert er noch. Der Apostel, der sich für ihn bei dem Erlöser verbürgt, verspricht ihm eidlich dessen Verzeihung, wirft sich auf die Kniee, betet, faßt ihn endlich bei der Hand, die er noch zurückhält, führt ihn in die Gemeinde und hier kämpft er so inbrünstig und so mächtig mit Fasten und mit seinen Mahnungen, daß er ihn als ein Beispiel aufrichtiger Bekehrung zu der Herde zurückführen kann."

[1]) Denn Adv. Haeres. V. 33 verlegt er die Abfassung der Apokalypse unter Domitian.

[2]) Euseb. H. E. III, 18.

[3]) L'Artéchrist, p. 27 ff.

Klemens von Alexandrien schildert die aufbauende und ordnende Thätigkeit des Apostels in Asien folgendermaßen: „Er besuchte die Gemeinden, bestellte Bischöfe und ordnete die Angelegenheiten.“ Rothe, Thiersch, selbst Neander[1]) schreiben seinem Einfluß die so feste Verfassung der kleinasiatischen Gemeinden im 2. Jahrhundert zu, von welcher wir schon in der Apokalypse (der Engel der Gemeinde) und ein wenig später in den Briefen des Ignatius Spuren finden. Die Geschichte stellt also fest, daß in diesen Gemeinden ein hervorragender Apostel, wie Johannes, wandelte, der das von Paulus aufgeführte Gebäude krönte. Aber das schönste Denkmal seiner Anwesenheit in diesen Gegenden ist die Reife des Glaubens und des christlichen Lebens, zu welcher die Gemeinden Asiens durch seinen Dienst gelangten. Polykrates schildert uns in seiner begeisterten, bilderreichen Sprache den Johannes in diesem Abschnitt seines Lebens wie den jüdischen Hohepriester, der auf seiner Stirne die Goldplatte trug mit der Inschrift: Die Heiligkeit Jehovahs. „Johannes“, sagt er, „welcher an der Brust des Herrn lag und Priester geworden ist mit der Goldplatte an der Stirne, und Zeuge und Lehrer.“ Man hat diese Stelle widersinnig finden wollen, indem man sie buchstäblich faßte; allein der Gedanke des alten Bischofs ist klar: Johannes, der letzte Überlebende vom Apostelamt, hatte in der Kirche Asiens den Eindruck eines Hohepriesters hinterlassen, auf dessen Stirne der Glanz der Heiligkeit Christi strahlte. Es ist nicht unmöglich, daß Polykrates mit den drei Titeln, die er ihm giebt, auf die drei ihm zugeschriebenen Hauptschriften anspielte: in dem Titel *Hohepriester* mit der priesterlichen Binde auf die Apokalypse, in dem Titel *Zeuge* auf das Evangelium, in dem Titel *Lehrer* auf den Brief.

Die Stunde der Arbeit hatte zuerst für Simon Petrus geschlagen: er hatte die Kirche in Israel gegründet und das Banner des Neuen Bundes auf den Trümmern der Theokratie aufgepflanzt. Ihm war Paulus gefolgt; seine Aufgabe war, die Kirche von den Banden des hinsterbenden Judaismus zu befreien und den Heiden die Thüre des Reiches Gottes zu öffnen. Johannes folgte ihnen, er, der der erste gewesen war und den sein Meister als den letzten aufsparte. Er vollendete die Einigung der ungleichartigen Elemente, aus welchen die Kirche gebildet worden war, und erhob die Christenheit zu dem Maß von Vollkommenheit, dessen sie damals fähig war.

Nach allen Überlieferungen[2]) hatte Johannes nie eine andere Braut, als die Kirche des Herrn, auch keine andere Familie, als die, welche er in seinen Briefen mit dem Namen „*meine Kinder*“ begrüßt. Daher der Beiname der *Jungfräuliche* (ὁ παρθένιος), mit welchem er zuweilen bezeichnet wird (Epiphanius und Augustin).

Bei Johannes Kassianus findet sich eine Erzählung, welche das Andenken, das Johannes in Asien zurückgelassen hatte, treffend schildert.[3])

---

[1]) *Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche*, Bd. II, S. 430.

[2]) Tertull. De monogamia; c. 17. Ambrosiaster über II. Cor. 11, 2: „Alle Apostel, außer Johannes und Paulus, waren verheiratet.“

[3]) Wir übertragen sie hierher aus der *Einleitung* von Hilgenfeld, S. 405: „Man erzählt, daß der selige Evangelist Johannes ein Rebhuhn zärtlich liebkoste, und ein junger Mann, der von der Jagd heimkehrte, bei diesem Anblick ihn erstaunt fragte, wie ein so berühmter Mann sich mit so nichtigen Dingen befassen könne. „Was trägst Du in der Hand?“ antwortete Johannes. „Einen Bogen“, sagte der Jüngling. „Warum ist er nicht gespannt wie sonst?“ „Um ihm nicht, wenn ich ihn anhaltend biege, die Schnellkraft zu nehmen, die er haben muß, wenn ich den Pfeil abschieße.“ „So stoße Dich denn nicht, junger Mann, an der kurzen Erholung, die wir unserem Geist gestattet haben, der sonst seine Spannkraft verlöre und uns nicht nach Bedürfnis dienen könnte.“ Dieser Zug ist jedenfalls ein Zeugnis von dem ruhigen, heitern Eindruck, welchen die Persönlichkeit des alten Johannes in der Kirche zurückgelassen hat.

V.

Der Tod des Johannes.

Alle Berichte der Väter über das Ende des Johannes stimmen darin überein, daß sein Leben sich bis an die äußerste Grenze des Greisenalters erstreckt hat. Hieronymus (Ep. ad Galat. 6, 10) sagt, daß er im höchsten Alter und zu schwach, um sich noch in die Gemeindeversammlung zu begeben, sich von jungen Männern dorthin tragen ließ und, da er nicht mehr Kraft besaß, viel zu reden, sich damit begnügte, zu sagen: „Kindlein, liebet euch untereinander." Und als man ihn fragte, warum er immer dieses eine Wort wiederhole, war seine Antwort: „Weil das des Herrn Gebot ist und genug geschieht, wenn das geschieht." Gleichfalls nach Hieronymus starb er vom Alter gebeugt 68 Jahre nach dem Leiden des Herrn, d. h. etwa im Jahre 100. Irenäus sagt, er habe bis zu den Zeiten Trajans gelebt, d. h. bis nach dem Jahr 98. Nach Suidas hätte er sogar ein Alter von 120 Jahren erreicht. Der Brief des Polykrates stellt fest, daß er in Ephesus beerdigt wurde (οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται). Man zeigte sogar zwei Gräber in dieser Stadt, von welchen jedes das des Apostels sein sollte (Euseb. H. E. VII, 25; Hieron. de Vir. ill., c. 9); und dadurch sucht Eusebius die Vermutung zu beweisen, daß es einen zweiten Johannes, genannt der Presbyter, Zeitgenossen des Apostels gegeben habe. Man war auch auf den Gedanken gekommen, daß Johannes der Notwendigkeit enthoben sei, der Natur den letzten Tribut zu zahlen. Man führte das Wort an, welches Jesus an ihn gerichtet hatte (Joh. 21, 22): „Wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was gehet's Dich an?" Und wir vernehmen von Augustin, daß selbst sein Tod diesen seltsamen Gedanken nicht beseitigt hat. In der 124. Abhandlung über das Evangelium Jesu berichtet er, daß nach mehrfacher Meinung der Apostel noch lebe und friedlich in seinem Grabe schlummere, was die von seinem Atem leicht bewegte Erde beweise. Isidor von Sevilla[1]) erzählt, daß Johannes, als er den Tag seines Abscheidens herankommen fühlte, sein Grab zu graben befahl und, nachdem er seinen Brüdern Lebewohl gesagt, sich in dasselbe wie in ein Bett hineinlegte, weshalb, wie er sagt, mehrere behaupten, er lebe noch. Man ist noch weiter gegangen und hat behauptet, er sei wie Henoch und Elias gen Himmel gefahren.[2])

Von mehr Bedeutung wäre, was in dem von Nolte[3]) veröffentlichten Fragment der Chronik des Georg Hamartolos (9. Jahrh.) berichtet ist: „Nach Domitian regierte ein Jahr lang Nerva, welcher Johannes von der Insel zurückrief und ihm erlaubte, in Ephesus zu wohnen (ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ)." Er, der allein von den zwölf Jüngern noch lebte, wurde, nachdem er sein Evangelium verfaßt, des Martyriums würdig erachtet; denn Papias, Bischof von Hierapolis, welcher Augenzeuge der Begebenheit war (αὐτόπτης τούτου γενόμενος), erzählt in dem zweiten Buch der Reden des Herrn, daß er von den Juden getötet worden sei (ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη) und so wie sein Bruder das von Christus über ihn ausgesprochene Wort erfüllt habe: „Ihr werdet den Kelch trinken, welchen ich trinken muß. Auch der gelehrte Origenes versichert in seiner Erklärung des Matthäus, daß Johannes so den Märtyrertod erlitten habe."

---

[1]) De ortu et obitu patrum, 71.

[2]) Hilgenfeld führt zum Beweis an den Pseudo-Hippolytus, Ephrem von Antiochia, und die Acta Johannis in der von Tischendorf herausgegebenen Sammlung apokalyptischer Akten. 1851.

[3]) Theologische Quartalschrift, 1862.

Keim und Holtzmann nehmen nun ohne weiteres die Thatsache als erwiesen an, verlegen sie, weil es sich um Juden handelt, unbedenklich nach Palästina und ziehen daraus den unwiderleglichen Beweis gegen den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien.[1]) Dieses Verfahren beweist nur eines: die Leichtgläubigkeit der Wissenschaft, wenn es gilt, zu beweisen, was sie wünscht. Fürs erste, gab es denn nicht auch in Ephesus Juden, welche imstande waren, den Apostel zu töten?[2]) Sodann, versetzt denn nicht das Fragment selbst die Begebenheit nach Asien: „Nerva erlaubte dem Johannes, nach Ephesus zurückzukehren.“ Noch mehr — als Augenzeuge soll es Papias berichtet haben. Lebte denn Papias in Palästina? Angenommen endlich, diese Angabe mißfiele unsern Kritikern und widerspräche ihrem System, so würden sie gewiß fragen, warum, wenn die Schrift des Papias wirklich diese Stelle enthielte, keiner der Väter, welche sein Buch in Händen hatten, diesen angeblichen Märtyrertod des Johannes gekannt und erwähnt habe? Sie würden uns sagen, daß die Anführung des Hamartolos aus Origenes falsch sei, weil dieser Kirchenvater zwar die Verbannung nach Patmos erzähle, aber sonst nichts u. s. w. Und ihre Kritik wäre in diesem Fall gegründet. Alle unbefangenen Gelehrten nehmen in der That an, daß der Chronist einen falschen Papias oder einen interpolierten Papias in Händen gehabt habe. In jedem Fall aber, wenn man den Satz der Erzählung: getötet von den Juden gelten läßt, so ist es nur folgerichtig, in dem von Papias als Augenzeugen über diesen Umstand abgegebenen Zeugnis einen sicheren Beweis von der persönlichen Beziehung zwischen Papias und dem Apostel in Kleinasien zu sehen. Und Keim und Holtzmann verstehen es, das Gegenteil darin zu finden!

Kommen wir zum Schluß: Wenn, wie man annehmen kann, Johannes, bei seiner Berufung durch Jesus um das Jahr 30, in einem Alter von 20 bis 25 Jahren stand, so war er um das Jahr 100, drei Jahre nach dem Regierungsantritt Trajans, 90—95 Jahre alt — darin liegt nichts Unwahrscheinliches. Er konnte demgemäß mit einem Polykarp, einem Papias, die ums Jahr 70 geboren waren, in persönlichem Verhältnis gestanden haben und mit vielen andern, noch jüngeren Presbytern, welche ihn, wie Irenäus sagt, von Angesicht gesehen haben, während er bis zu den Zeiten Trajans in Asien lebte.

VI.

Das Lebensbild des Johannes.

Feurige Liebe, lebhafte Anschauung, dies scheinen nach der Seite des Gemüts- und Verstandeslebens die zwei hervortretenden Züge in der Natur des Johannes gewesen zu sein. Diese beiden Richtungen seines Charakters mußten mächtig beitragen zu der engen persönlichen Verbindung, welche sich zwischen dem Jünger und seinem Meister bildete. Mit liebendem Blicke schaute er an, und je mehr er anschaute, desto mehr liebte er. Er verlor sich selbst in dieser Anschauung der Liebe und schöpfte sein innerstes Leben wieder daraus. Daher zergliedert er nicht, wie Paulus, den Glauben und seinen Gegenstand. „Johannes“, sagt Pressensé, „streitet nicht, er behauptet.“ Es genügt ihm, die Wahrheit aufzustellen, damit jeder, der sie liebt, sie aufnehme, wie er sie aufgenommen hat, mehr auf dem Weg der Anschauung, als der Beweisführung.

[1]) Keim, Geschichte Jesu, 3. Ausg., 1. Bd., S. 41: „Ein neuerdings aufgefundenes Zeugnis, welches allen Täuschungen ein Ende macht.

[2]) Diejenigen, welche das Grab Polykarps in Smyrna besuchten und auf dem Weg durch das Judenviertel aus den Händen der Judenkinder einen Steinhagel empfingen, wissen etwas zu sagen von dem heute noch herrschenden Fanatismus der Juden in Asien. Wie mochte das damals sein!

Man kann im vollsten Sinn auf den Apostel Johannes anwenden, was Renan von dem Semiten gesagt hat: „Er geht mittelst der Anschauung, nicht mittelst der Schlußfolgerung zuwege.“ Mit einem Schwung hatte sich Johannes zu der leuchtenden Höhe erhoben, auf welcher der Glaube thront. Schon fühlte er sich im unbedingten Besitz des Sieges: „Wer von Gott geboren ist, sündigt nicht.“ Das Ideal war schon sein Eigentum, wie er es verwirklicht sah in dem, den er liebte und an den er glaubte.

Petrus zeichnete sich aus durch sein werkthätiges Eingreifen, das mit zarter Empfänglichkeit weniger vereinbar ist. Paulus vereinigte mit der Thatkraft und dem vollkommensten praktischen Geschick die durchschlagende Wucht einer unvergleichlichen Dialektik. Denn er hatte, obgleich ein Semite, seine ersten Jahre an einem der glänzendsten Mittelpunkte der hellenischen Bildung zugebracht, und da hatte er sich die gewandteren Formen des abendländischen Geistes angeeignet. Johannes war von beiden durchaus verschieden. Er hätte nie den Grund zum Werk des Christentums legen können, wie Petrus; er hätte nicht, wie Paulus, mit dialektischer Feinheit den jüdischen Rabbinismus bekämpfen, noch die Briefe an die Galater und Römer schreiben können. Aber an der Neige des apostolischen Jahrhunderts hatte er die Aufgabe, die letzte Hand an die Ausgestaltung der Urkirche zu legen, welche Petrus gegründet, Paulus mündig gemacht hat. Er hat der Welt drei Schriften hinterlassen, in welchen er die drei das christliche Leben beherrschenden Anschauungen zu ihrer höchsten Vollkommenheit erhoben hat: das Bild von der Person Christi im Evangelium; das Bild von der gläubigen Persönlichkeit in seinem ersten Brief; das Bild von der Gemeinde in der Apokalypse. In dreifacher Darstellung derselbe Grundgedanke: das im Menschen verwirklichte göttliche Leben; die Ewigkeit als Fülle der Zeit. Ein Ausdruck des Johannes selbst faßt diese drei Schriften zusammen und vereinigt sie: Das ewige Leben, das in uns wohnt. Johannes ist in seinen Schriften wie in seinem Leben eine Art von irdischer Vorausdarstellung der göttlichen Festfeier.

Zweites Buch.

Analyse und Charakteristik des vierten Evangeliums.

Biedermann nennt in seiner Christlichen Dogmatik (S. 254) das vierte Evangelium „Das wunderbarste aller religiösen Bücher“ und setzt hinzu: „Die tiefste religiöse Wahrheit und gespenstische Unnatur gehen nicht bloß mit, sondern in einander durch dieses ganze Evangelium.“ Weder jene Bewunderung noch diese Geringschätzung können uns überraschen. Denn der johanneischen Auffassung wohnen die zwei Züge in höchstem Grad inne, von denen der eine den Pantheismus abstößt, der andere ihn anzieht: die Transscendenz der göttlichen Persönlichkeit und die Immanenz des vollkommenen Lebens im endlichen Wesen.

Erstes Kapitel.

Analyse.

Wir wollen hier die verschiedenen von den Kommentatoren[1]) aufgestellten Grundrisse der johanneischen Erzählung nicht erörtern. Wir wollen nur den Gang der Erzählung aufweisen, wie er sich aus einer sorgfältigen Betrachtung des Buchs selbst ergiebt.

I. Der Erzählung geht ein Eingang voraus, der wie die Ausleger fast einstimmig zugeben, die 18 ersten Verse des ersten Kapitels umfaßt.[2]) In dieser Einleitung legt der Verfasser die Erhabenheit und durchgreifende Bedeutung des Gegenstandes dar, den er behandeln will. Dieser ist wirklich nichts Geringeres als die Erscheinung des vollkommenen Offenbarers in Jesu, die Mitteilung des Lebens Gottes selbst an die Menschheit in seiner Person. Dieses fleischgewordene Wort verwerfen, das wird also das schwerste Vergehen und Unglück sein, wie das Beispiel der widerspenstigen Juden zeigt; es annehmen wird soviel heißen als Gott erkennen und besitzen, wie es schon die Erfahrung aller gläubigen Juden und Heiden beweist. Demgemäß treten im Prolog die drei Seiten der evangelischen Thatsache hervor: 1) das Wort, der Träger des göttlichen Werkes; 2) die Verwerfung des Wortes durch die That des Unglaubens; 3) die Aufnahme des Wortes durch die That des Glaubens. Der erste dieser drei Gedanken ist der herrschende in V. 1—4; der zweite in V. 5—11; der dritte in V. 12—18. Man darf aber diesen drei Gesichtspunkten in der nun folgenden Geschichte nicht dieselbe Bedeutung beilegen. Die Haupt- und Grundthatsache in dieser Geschichte ist die Erscheinung und Offenbarung des Wortes. Auf diesem bleibenden Hintergrund

---

[1]) Siehe vorn im Kommentar, Bd. II.

[2]) Reuß macht eine Ausnahme; siehe I, 1.

erscheinen abwechselnd die in zweiter Linie stehenden Thatsachen, der Unglaube und der Glaube, deren fortschreitende Äußerungen die Wendungen der Geschichte bestimmen.

II. Die Erzählung beginnt mit dem Bericht über die drei Tage 1, 19—42, an welchen das Werk des Sohnes Gottes auf Erden und in dem Herzen des Evangelisten begonnen hat, wenn es wahr ist, wie die Mehrzahl der Erklärer zugiebt, daß der ungenannte Gefährte des Andreas, V. 35 ff., niemand anderes ist als der Verfasser selbst.

Am ersten Tag verkündigt Johannes der Täufer vor einer amtlichen Abordnung des Hohen Rates die ergreifende Thatsache der wirklichen Gegenwart des Messias inmitten des Volkes: „er ist mitten unter euch, den ihr nicht kennet". V. 26. Am folgenden Tag bezeichnet er zweien seiner Jünger Jesus persönlich als denjenigen, den er gemeint habe; am dritten Tag wiederholt er ihnen die Erklärung des vorhergehenden Tages so eindringlich, daß die zwei Jünger sich entschließen, Jesu zu folgen. Dieser wird zugleich der Geburtstag des Glaubens. Beide erkennen die messianische Würde Jesu an. Dann führt Andreas seinen Bruder Simon zu Jesus; eine leise Andeutung 1, 42 (vgl. die Auslegung) scheint darauf hinzuweisen, daß der andere Jünger ebenfalls seinen Bruder (Jakobus, den Bruder des Johannes) herbeiführte. Der erste Kern der Gemeinschaft der Glaubigen ist gebildet.

Es folgen drei weitere Tage (1, 43—2, 11); das Ergebnis der zwei ersten ist der Beitritt zweier neuer Gläubigen, des Philippus und Nathanael, zu den drei oder vier Vorgängern. Der dritte, der Tag der Hochzeit zu Cana, dient dazu, den aufkeimenden Glauben bei allen zu befestigen. So wird der Glaube, der aus dem Zeugnis des Vorläufers und der Berührung der ersten Jünger mit Jesu selbst hervorgegangen ist, erweitert und gestärkt durch die im Wachsen begriffene Darstellung seiner Herrlichkeit (2, 11).

Nach Galiläa zurückgekehrt und noch von seiner Familie umgeben und begleitet, verläßt Jesus Nazareth, um sich in Kapernaum niederzulassen, einer Stadt, welche viel geeigneter ist, der Mittelpunkt seines Wirkens zu werden (2, 12).

Aber das Passahfest rückt herbei. Der Augenblick ist für Jesus gekommen, das messianische Werk in der theokratischen Hauptstadt, in Jerusalem, zu beginnen (2, 13—22). Von jetzt an beruft er seine Jünger zu seiner beständigen Begleitung (V. 14). Die Reinigung des Tempels ist ein bedeutungsvoller Ruf an jedes israelitische Gewissen; das Volk und seine Häupter werden durch diese kühne That alle zusammen aufgefordert, unter der Führung Jesu an der geistigen Erneuerung der Theokratie mitzuwirken. Hätte das Volk diesem Antrieb stattgegeben, so wäre alles gewonnen gewesen. Statt dessen bleibt es kalt. Dies ist das Anzeichen einer geheimen Feindseligkeit. Der künftige Sieg des Unglaubens ist der Hauptsache nach entschieden. Jesus erkennt den Ernst dieses Augenblicks und spricht ihn durch ein gewichtiges Wort aus (V. 19).

Gleichwohl zeigen sich einige Spuren des Glaubens angesichts dieser sich bildenden Opposition (22, 23—3, 21); aber eine fleischliche Beimischung stört diese gute Regung. Als Wunderthäter zieht Jesus die Aufmerksamkeit auf sich. Ein bemerkenswertes Beispiel dieses Glaubens, welcher nicht der Glaube ist, stellt sich uns dar in der Person des Pharisäers Nikodemus, eines Mitgliedes des Sanhedrin. Wie mehrere seiner Amtsgenossen und viele andere Gläubige in der Hauptstadt erkennt er eine göttliche, durch seine Wunderthaten beglaubigte Sendung Jesu an (3, 2). Jesus bemüht sich, ihm einen reineren Begriff von seiner Person und von dem Werk des Messias beizubringen als er im pharisäischen Unterricht empfangen hatte, und er entläßt ihn mit dem Abschiedswort voll Aufmunterung (V. 21): „Wer die Wahrheit thut, kommt

an das Licht." Die Fortsetzung des Evangeliums wird die Erfüllung dieser Verheißung erkennen lassen; vgl. 7, 50 ff., 19, 39 ff.

Indessen wiegen diese wenigen Spuren von Glauben die große Thatsache des Unglaubens der Nation, der sich mehr und mehr verschärft, nicht auf. Diese tragische Wendung ist Gegenstand eines letzten Zeugnisses, welches der Täufer, ehe er vom Schauplatz abtritt, für Jesus ablegte (3, 22—36). Sie taufen beide in Judäa; Johannes benützt diese Nähe, um ihn noch einmal als den Bräutigam Israels zu erklären. Angesichts der entschiedenen Gleichgiltigkeit des Volkes und der Führer gegen den Messias spricht er die Drohung aus, einen letzten Widerhall der Donner von Sinai, das Schlußwort des Alten Testaments (V. 36): „Wer dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen; sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm."

Aus Veranlassung dieses vorübergehenden Zusammentreffens der Wirksamkeit der beiden Männer, Jesu und des Täufers, macht der Evangelist die auffallende Bemerkung (V. 24): „Denn Johannes war noch nicht in das Gefängnis gelegt." In der vorhergehenden Erzählung kommt durchaus nichts vor, was den Gedanken hervorrufen konnte, daß Johannes schon gefangen war. Wozu diese scheinbar unbegründete Erläuterung? Sicherlich will der Verfasser eine gegenteilige Meinung berichtigen, die er bei seinen Lesern voraussetzt. Die Vergleichung von Matth. 4, 12 und Mark. 1, 14[1]) erklärt uns diese gelegentlich hingeworfene Berichtigung.

Von diesem allgemeinen Unglauben auf der einen Seite und dem mangelhaften Glauben Einzelner sticht das Bild einer ganzen Stadt in wohlthuender Weise ab, die ohne Beihilfe irgend einer Wunderthat Jesus gläubig aufnimmt, wie ihn ganz Israel hätte aufnehmen sollen. Und es ist Samaria, welches dieses Beispiel des Glaubens giebt (4, 1—42). Es ist dies das Vorspiel für das künftige Geschick des Evangeliums in der Welt.

Jesus kehrt zum zweitenmal nach Galiläa zurück (4, 43—54). Die Aufnahme von seiten seiner Landsleute ist günstiger als die, welche er in Judäa gefunden hat; sie fühlen sich geehrt durch das Aufsehen, das ihr Mitbürger in der Hauptstadt hervorgerufen hat. Aber es ist doch immer der Wunderthäter, der Thaumaturg, welchen sie in ihm begrüßen. Als Beweis für diese Stimmung wird die Heilung des Sohnes eines Mannes erzählt, der auf das erste Gerücht von der Ankunft Jesu von Kapernaum nach Kana eilt.

Wir begegnen hier wieder einer Bemerkung (V. 54), welche bestimmt ist eine falsche Vorstellung zu bekämpfen, welche die vorhergehende Erzählung in keiner Weise hatte hervorrufen können; nämlich die Vermengung der beiden Rückreisen nach Galiläa, welche früher erwähnt waren (1, 44 und 4, 3). Der Verfasser stellt den Unterschied dieser zweimaligen Ankunft ins Licht durch die Unterscheidung zweier beidemal in Kana verrichteten Wunder, durch welche jede Ankunft ausgezeichnet wurde. Die Ursache der Vermengung, welche er zu beseitigen sich bemüht, ist leicht anzugeben; sie liegt in dem Berichte unserer Synoptiker; vgl. außer den schon angeführten Stellen Luk. 4, 14 (mit dem ganzen vorangehenden und nachfolgenden Zusammenhang).

Bis dahin haben wir das Werk Jesu nach und nach über alle Teile des heiligen Landes sich ausbreiten sehen und sind Zeugen gewesen der mannigfachen, durch dasselbe hervorgerufenen Kundgebungen teils des wirklichen Glaubens (bei den Jüngern und den Einwohnern von Sichar), teils des Glaubens mit fleischlicher Beimischung, teils der Gleichgiltigkeit oder des vollständigen Unglaubens (in Jerusalem und Judäa). Es scheint uns dem Gedanken-

[1]) „Da nun Jesus hörte, daß Johannes überantwortet war, zog er in das galiläische Land." „Nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jesus in Galiläa."

gang des Evangelisten entsprechend, wenn wir hier am Schluß des vierten Kapitels einen Haltpunkt in der Erzählung setzen. Bis hieher haben wir nur einen vorbereitenden Abschnitt, wo die verschiedenartigen geistigen Strömungen sich mehr nur ankündigen als klar herausstellen. Mit dem 5. Kapitel tritt eine Änderung ein. Die allgemeine Bewegung kommt, besonders in Jerusalem, zum entscheidenden Abschluß im Sinn des Unglaubens; sie ist beständig im Zunehmen bis zum Ende von Kap. 12, wo sie vorläufig ihre Grenze erreicht. Hier hält der Verfasser inne, um einen Blick rückwärts zu werfen, die Ursachen dieser moralischen Katastrophe aufzufinden und ihre hoffnungslose Gefährlichkeit darzuthun. Was von Anfang des 5. Kapitels bis zum Ende des 12. Kapitels erzählt ist, bildet demnach den dritten Teil des Buches, den zweiten der eigentlichen Erzählung.

III. Die Entwickelung des nationalen Unglaubens, (Kap. 5—12). — Selbst nachdem Jesus infolge eines den Pharisäern in übler Absicht zugetragenen Berichtes über seine Wirksamkeit in Judäa sich entschlossen hatte, diese Gegend zu verlassen, finden wir ihn mit dem 5. Kapitel wieder in Jerusalem. Er wollte in dieser Hauptstadt einen neuen Versuch machen. Er benutzt dazu eines der nationalen Feste, wahrscheinlich das Purimfest, das einen Monat vor dem Passahfest gefeiert wurde; sein Gedanke war ohne Zweifel der, seinen Aufenthalt in der Hauptstadt womöglich bis zu diesem letzteren Fest auszudehnen. Aber die Heilung des Lahmen an einem Sabbathtage bringt den glimmenden Haß der Führer wider ihn zum Ausbruch; und als er sich rechtfertigt unter Hinweisung auf seine Sohnespflicht an dem Heilswerk zu arbeiten, welches der Vater ausführt, kennt der Unwille keine Grenzen mehr; man beschuldigt ihn der Gotteslästerung, weil er sich selbst Gott gleich mache. Jesus verteidigt sich, indem er zeigt, daß diese sogenannte Gottgleichheit im Grund nur die tiefe Abhängigkeit von Gott sei. Dann führt er zur Stütze für sein Selbstzeugnis nicht nur das Zeugnis des Täufers, sondern hauptsächlich das des Vaters an, zuerst in den wunderbaren Werken, die er ihn vollbringen läßt, sodann in der Schrift, namentlich in den Büchern desselben Moses, in dessen Namen er angeklagt wird. Durch diese Verteidigung, welcher das eben geschehene Wunder eine unwiderstehliche Kraft verlieh, entgeht er der wirklichen Gefahr; aber er sieht sich gezwungen, Judäa sofort zu verlassen, das ihm für lange Zeit verschlossen blieb. Mit Kap. 6 finden wir uns also wieder in Galiläa.

Das Passah ist nahe (V. 4), Jesus kann es nicht in Jerusalem feiern, aber Gott verschafft ihm, wie seinen Jüngern, einen Ersatz in Galiläa. Er begiebt sich mit ihnen an einen unbewohnten Ort; die Volksmassen gehen ihm nach; er nimmt sie mit Erbarmen an und veranstaltet ihnen unverhofft ein Gottesmahl (die Vermehrung der Brote). Das Volk ist außer sich; aber es ist nicht der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, was es in Erregung versetzt, sondern die Erwartung der irdischen Genüsse und Herrlichkeiten des ihnen ganz nahe scheinenden messianischen Reiches; sie wollen ihn zum König machen (6, 15). Jesus ermißt die Gefahr, womit diese fleischliche Begeisterung sein Werk bedroht. Und da er wohl weiß, wie sehr seine Apostel noch diesem Irrgeist zugänglich sind, und vielleicht in dem einen oder anderen von ihnen den Urheber dieser Bewegung erkennt, beeilt er sich, sie vom Volk zu trennen, indem er sie über das Meer zurückfahren läßt. Er selbst bleibt allein bei der Menge, um sie zu beschwichtigen; dann, nachdem er in der Einsamkeit aufs Neue sein Werk dem Vater befohlen, holt er auf den Wogen wandelnd seine Jünger ein, die mit dem Winde kämpfen, und am nächsten Tage redet er in der Synagoge von Kapernaum, wo ihn die Menge wieder findet, in einer Weise, daß ihr falscher Eifer erkaltet. Er macht ihnen begreiflich, daß er

durchaus nicht ein Messias ist, wie sie ihn suchen, sondern das „Himmelsbrod", das den geistlichen Hunger der Seelen stillen soll. Er geht in dem Widerspruch gegen die Volksvorstellungen so weit, daß fast die Gesamtheit seiner Jünger, die ihm aus Gewohnheit folgten, mit ihm brechen. Nicht zufrieden mit dieser Sichtung, will ihr Jesus noch eine größere Ausdehnung geben, bis in den Kreis der Zwölfe hinein, denen er offen die Freiheit giebt, auch zurückzutreten. Selbstverständlich war es vornehmlich Judas, der Vertreter des fleischlichen Messianismus, einer von den Zwölfen, denen er auf diese Weise die Thür öffnete; der Evangelist macht dies selbst am Schluß dieser unvergleichlichen Erzählung bemerklich (V. 70, 71).

Ein ganzer Sommer geht dahin, über den wir nichts erfahren. Das Laubhüttenfest naht (Kap. 7). Jesus unterredet sich mit seinen Brüdern; sie verwundern sich, daß er, nachdem er bereits versäumt hatte, das Passah- und Pfingstfest in Jerusalem zu feiern, anscheinend keine Anstalt treffe, zu diesem zu reisen, um sich auch seinen Anhängern in Judäa zu zeigen. Er antwortet ihnen, daß der Augenblick zum öffentlichen Auftreten als Messias noch nicht gekommen sei. Dieser Augenblick wird vielmehr, wie er wohl weiß, unfehlbar die Zeit seines Todes sein; nun aber ist sein Werk noch nicht vollendet. Er geht jedoch nach Jerusalem, aber nur heimlich und erst gegen die Mitte des Festes; er überrascht so die Behörden und läßt ihnen keine Zeit, Maßregeln gegen ihn zu ergreifen. Am letzten und größten Tag des Festes vergleicht er sich mit dem Felsen in der Wüste, dessen Wasser einst das dürstende Volk tränkten. Lebhafte Streitverhandlungen über seine Person entstehen unter den Zuhörern. Bei jedem Wort, das er spricht, wird er von seinen Gegnern unterbrochen, und während ein Teil seiner Zuhörer in ihm einen Propheten anerkennt, ja einige ihn für Christus erklären, muß er den andern vorwerfen, daß sie gegen ihn Gesinnungen hegen, die von dem stammen, der ein Lügner und Mörder von Anfang an ist. Alle Reden, welche Kapitel 7 und 8 ausfüllen, lassen sich nach seiner eigenen Äußerung in die zwei Worte Gericht und Zeugnis zusammenfassen; Gericht über den sittlichen Zustand des Volkes, Zeugnis für seinen eigenen messianischen und göttlichen Charakter. Die erste gerichtliche Maßregel wird gegen ihn ergriffen. Häscher werden von der Behörde ausgeschickt, um ihn im Tempel, wo er redet, zu greifen (7, 32). Aber die Macht seines Wortes über ihr Gewissen und die Macht der für Jesus noch günstigen allgemeinen Stimmung halten sie zurück, sie kommen wieder, ohne Hand an ihn gelegt zu haben (V. 45). Jetzt thun die Führer einen neuen Schritt. Sie erklären jeden, der Jesus als Messias anerkennen würde, für ausgeschlossen aus der Synagoge (vgl. 9, 22); und infolge eines seiner Worte, das ihnen gotteslästerlich scheint („ehe Abraham war, bin ich", 8, 58), machen sie einen ersten Versuch, ihn zu steinigen.

Das 9. Kapitel gehört noch zu diesem Aufenthalt bei dem Laubhüttenfest. Ein neues Sabbatwunder, die Heilung des Blindgeborenen, erbittert die Obersten. Vermöge der gesetzlichen Vorschrift **darf** dieses Wunder nicht sein, **kann** nicht geschehen sein. Der Blinde macht den entgegengesetzten Schluß: Das Wunder **ist**; folglich ist der Sabbat nicht verletzt. Dieser unlösbare Widerstreit endigt mit der gewaltsamen Ausstoßung des Blinden. Jesus offenbart diesem Menschen sein göttliches Wesen, und, nachdem er seine doppelte Blindheit geheilt, nimmt er ihn unter die Seinigen auf. Sodann stellt er sich Kap. 10 selbst als den göttlichen Hirten dar, welcher seine eigenen Schafe aus den alten theokratischen Hürden herausführt, um sie zum Leben zu leiten, während die Masse der Herde, von denen, die seine Leiter und Meister geworden sind, zur Schlachtbank geführt wird. Endlich verkündigt er die Aufnahme neuer Schafe aus anderen Ställen (V. 16) in seine Herde. Beim

Anhören dieser Rede entsteht unter dem Volk eine immer schärfere Scheidung zwischen seinen Gegnern und seinen Anhängern (V. 19—21).

Drei Monate verfließen; der Evangelist sagt nichts von ihrer Ausfüllung. Es ist nicht anzunehmen, daß bei der damaligen Sachlage Jesus diese ganze Zeit in Jerusalem oder selbst in Judäa zugebracht habe, da er schon ehe solche Auftritte vorkamen, nur unversehens in Jerusalem hätte erscheinen können. Er ist ohne Zweifel nach Galiläa zurückgekehrt. Ende Dezember geht Jesus zum Kirchweihfest (10, 22—39). Die Juden umringen ihn, entschlossen, ihm das große Wort zu entreißen: „Sage uns, ob du Christus bist.“ Wie immer bejaht Jesus die Thatsache, aber vermeidet das Wort. Er betont seine vollkommene Einheit mit dem Vater, welche notwendig seinen messianischen Charakter einschließt. Die Gegner heben schon die Steine auf, um ihn zu steinigen . . . Jesus entwindet sie ihren Händen durch die Frage (V. 32): „Viele gute Werke habe ich euch erzeigt von meinem Vater; um welches von denselbigen steinigt ihr mich?“ Er wußte wohl, daß es die beiden letzten Wunderthaten waren (Kap. 5 und 9), die ihren Haß vollends zum Ausbruch gebracht hatten. Dann beruft er sich gegen die Anklage der Gotteslästerung auf den göttlichen Charakter, welcher selbst von dem Alten Testament den theokratischen Behörden beigelegt wird, was Israel zum Glauben an den göttlichen Charakter des höchsten Gesandten, des Messias, hätte leiten sollen. Von Jerusalem weg begiebt sich Jesus nach Peräa, in die Landschaften, wo Johannes getauft hatte, in die Gegend, welche die Wiege seines Werkes gewesen war (10, 40—42).

Hier erreicht ihn (Kap. 11) der Ruf der Schwestern des Lazarus. Man wundert sich (V. 1), Bethanien als den Flecken der Maria und Martha bezeichnet zu sehen. Da die beiden Schwestern vorher nicht genannt worden sind, wie kann ihre Erwähnung zur Orientierung des Lesers dienen? Man muß auch hier annehmen, daß der Verfasser auf andere Erzählungen anspielt, die er als den Lesern bekannt voraussetzt (vgl. Luk. 10, 38—42; sodann auch Joh. 11, 2 mit Matth. 26, 6—13 und Mark. 14, 3—9). Das Wunder der Auferweckung des Lazarus vollendet, was die beiden vorhergehenden vorbereitet hatten. Es bringt die Pläne der Feinde Jesu zur Reife. Auf den Vorschlag des Kaïphas (11, 49 f.) beschließt der Sanhedrin, sich des Betrügers zu entledigen. Und während sich Jesus nordwärts in die Nähe eines einsamen Dörfleins mit Namen Ephrem zurückzog, entschließen sich die Häupter zur ersten öffentlichen Maßregel gegen seine Person. Jeder Israelit wird aufgefordert, den Aufenthaltsort Jesu anzuzeigen (V. 57). Damals entwickelte sich vielleicht in dem Herzen des Judas der erste Gedanke an den Verrat. Bald nachher, sechs Tage vor dem Passah, brach Jesus auf nach Jerusalem; er machte in Bethanien Halt, und hier bei einem von seinen Freunden ihm bereiteten Mahl deckt er die erste Äußerung des mörderischen Hasses bei Judas (12, 4 und 5) auf.

Am folgenden Tag geschah der königliche Einzug Jesu in seine Hauptstadt. Dieses Ereignis verwirklicht den Wunsch, welchen ihm seine Brüder sechs Monate zuvor aussprachen. Seine Wunder, besonders die Auferweckung des Lazarus, haben die Begeisterung der Festgäste zum höchsten Grade gesteigert; die Häupter sind wie gelähmt und lassen der Sache den Lauf. So vollzieht sich die große messianische That, mit welcher Jesus, wenigstens einmal, öffentlich vor Israel aussprach: „Siehe, dein König.“ Aber eben dadurch ist die Wut der Feinde aufs äußerste gebracht (12, 9—19). Die Auferweckung des Lazarus und die hierdurch veranlaßte öffentliche Huldigung werden so nach dem Bericht des Johannes die beiden nächsten Ursachen zum Ausbruch der längst vorbereiteten Katastrophe.

Es war Jesu nicht verborgen, was vorging; er war nicht gleichgültig dagegen. Die Gelegenheit wurde ihm geboten in diesen Tagen, da er die Entscheidung herannahen sah, im Tempel selbst auszusprechen, was er innerlich empfand. Griechen verlangten ihn zu sprechen (V. 20). Einem Instrumente gleich, dessen gespannte Saiten bei der ersten Berührung des Bogens erklingen, tönte seine Seele wieder bei diesem Ruf. Die Griechen? Ja, wirklich: die Heidenwelt beginnt sich aufzuschließen; die Macht Satans in dem weiten Gebiet des Heidentums ist im Begriff zu stürzen und dem göttlichen Herrscher den Platz zu räumen. Aber das Wort reicht nicht aus für ein solches Werk; es bedarf des Todes. Von der Höhe des Kreuzesholzes wird Jesus alle Menschen zu sich ziehen. Und welche Bangigkeit schafft ihm diese blutige Aussicht! Seine Seele ist bewegt, ja erschüttert. Johannes allein hat uns den Bericht über diese außerordentliche Stunde aufbewahrt. Es war der Abschluß seiner öffentlichen Amtsführung. Nachdem er noch einmal die Juden zum Glauben an das Licht aufgefordert hatte, das im Begriff war, sich vor ihnen zu verhüllen, „ging er weg und verbarg sich vor ihnen" (V. 36).

Auf diesem Punkt angekommen, wirft der Evangelist einen Rückblick auf den durchlaufenen Weg, auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Israel. Er fragt sich, wie der Unglaube der Juden so vielen und großen Wundern (V. 37 ff.), so vielen und eindringlichen Belehrungen widerstehen konnte (V. 44 ff.).

Doch war diese allgemeine Verblendung keine ausnahmslose (V. 42). Das göttliche Licht war in viele Herzen gedrungen, selbst unter den Mitgliedern des Sanhedrin; nur die Furcht vor den Pharisäern hielt sie ab, ihren Glauben zu bekennen. In der That fehlt sogar in diesem Teil des Evangeliums, welches den Fortschritt des Unglaubens zu schildern bestimmt ist, das Element des Glaubens nicht völlig. In der ganzen Erzählung können wir die Spur einer Entwickelung des Glaubens verfolgen, welche zwar gegen die Entwickelung des Unglaubens zurücksteht, aber doch neben ihr hergeht: so in dem Bekenntnis des Petrus, Kap. 6; in der Scheidung, die zu Jerusalem vorgeht, Kap. 7 und 8; bei dem Blindgebornen, Kap. 9, und bei den Schafen, Kap. 10, welche auf den Ruf des Hirten ihm nach den theokratischen Schafstall verlassen, endlich bei den zahlreichen Anhängern von Bethanien und bei den Scharen, welche Jesus am Tage der Palmen begleiten. Das waren die rechten Herzen, um die Pfingstgemeinde zu bilden.

IV. Wie wir von Kap. 5 an die herrschende Strömung des Unglaubens sich haben bilden sehen, so ist es von Kap. 13 an der Glaube in seinen Jüngern, der den überwiegenden Stoff der Erzählung bildet; und zwar bis dieser Glaube zu seiner relativen Vollendung gelangt und Jesus für das vollbrachte Werk danken kann (Kap. 17). Diese Entwickelung geschieht nicht mehr durch Offenbarungen der Macht, sondern der Liebe und des Lichtes. Zuerst die Fußwaschung, welche bestimmt ist, ihnen begreiflich zu machen, daß die wahre Ehre im Dienen besteht, und das falsche Messiasbild aus ihrem Herzen zu reißen, welches ihnen noch den in Jesus verwirklichten Gottesgedanken verhüllte. Sodann die Reden, in welchen er ihnen mit Worten auslegt, was er ihnen soeben durch die That geoffenbart hat. Er beruhigt sie vor allem hinsichtlich der bevorstehenden Scheidung (13, 31—14, 31); es wird ihr in kurzem ein Wiedersehen folgen, sein Wiederkommen im Geist. Denn der Tod wird für ihn der Weg zur Herrlichkeit sein, und wenn sie ihm jetzt nicht in die vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater folgen können, werden sie es später können auf dem Weg, den er ihnen bahnen will. Inzwischen werden sie durch die Kraft, die er ihnen mitteilen wird, an seiner Stelle auf Erden das Werk ausrichten, das er nur vorbereiten konnte. Wenn sie ihn lieben, mögen sie sich doch freuen über seinen Hingang, anstatt sich zu betrüben,

und seinen Frieden als seinen Scheidegruß hinnehmen. Sodann versetzt sie Jesus im Geist in den Augenblick, wo sie vermöge der Mitteilung des heiheiligen Geistes in ihm leben werden und er in ihnen, gerade wie die Reben am Weinstock (15, 1—16, 15): er kündigt ihnen die einzige Pflicht dieser neuen Stellung an, in ihm zu bleiben durch den Gehorsam gegen seinen Willen; dann beschreibt er ihnen ohne Schonung das feindselige Verhältnis, das sich zwischen ihnen und der Welt bilden wird; aber er offenbart ihnen auch die Kraft, welche in ihnen kämpfen wird, und durch welche sie siegen werden: der Geist, welcher ihn verklären wird in ihnen. Endlich am Schluß (16, 16—33) kommt er noch einmal auf die bevorstehende Scheidung, welche sie so schmerzlich beschäftigt. Er schildert ihnen lebhaft ebenso ihre kurze Dauer wie ihre herrlichen Wirkungen. Und indem er den Gegenstand ihres Glaubens in den vier einander entsprechenden Sätzen zusammenfaßt (V. 28): „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt; und jetzt verlasse ich die Welt und gehe zum Vater", erfüllt er sie mit solcher Klarheit, daß es ihnen ist, als wäre der verheißene Tag des heiligen Geistes da, und daß sie rufen: „Wir glauben, daß du von Gott ausgegangen bist." Jesus antwortet ihnen: „Jetzt glaubet ihr endlich." Und auf dieses Bekenntnis ihres Glaubens drückt er in Kap. 17 das Siegel der Danksagung und des Gebets. Er bittet den Vater für sich selbst um die Wiedereinsetzung in den Stand der Herrlichkeit, welcher ihm unentbehrlich ist, um seinen Gläubigen auf der Erde das ewige Leben zu geben. Er sagt Dank dafür, daß ihm diese elf Männer gegeben sind, und bittet um ihre Bewahrung und völlige Hingebung an das Werk, das er ihnen anvertraut. Er legt endlich Fürsprache ein für die ganze Welt, welcher ihr Wort das Heil bringen soll. Dieses Gebet in Kap. 17 nimmt in der feierlichsten Form das an seinen Jüngern vollendete Werk wieder auf (Kap. 13—18), geradeso wie der Rückblick am Schluß von Kap. 12 die Entwickelung des Unglaubens im Volk und bei den Häuptern zusammenfaßte. (Kap. 5—12). Indessen wie in dem Abschnitt von dem Unglauben das Element des Glaubens nicht fehlte, so findet sich die Thatsache des Unglaubens auch in dieser Schilderung der Entwickelung des Glaubens. Es stellt sich in dem engsten Kreis der Jünger dar an dem Verräter, dessen Gegenwart in Lauf des Kap. 13 mehrmals erwähnt wird. Die Entfernung des Judas (V. 30) kündigt den Augenblick an, wo endlich dieses unreine Element dem Geiste Jesu weicht.

Die Geschichte Jesu enthält mehr und anderes als die Offenbarung des Wortes Gottes und die Eindrücke von Glauben und Unglauben, welche diese Offenbarung bei den Menschen hervorbringt. Die wesentliche Thatsache in dieser Geschichte ist das Werk der Versöhnung, das zur Ausführung kommt und den Glaubigen die Mitteilung des Lebens Gottes selbst zuwendet. Deshalb umfaßt die Geschichte Jesu außer der Darstellung seiner Lehrthätigkeit die Erzählung von seinem Tod und von seiner Auferstehung.[1] Durch diese letzteren Thatsachen ergreift der Glaube vollständigen Besitz von seinem Gegenstand und kommt zu seiner völligen Reife, wie sich auch in ihnen die Ablehnung auswirkt, die den gänzlichen Unglauben ausmacht.

V. Die ganze Leidensgeschichte in Kap. 18 und 19 ist erzählt unter dem Gesichtspunkt des jüdischen Unglaubens, der sich in der Ermordung des Messias vollendet. Dieser Abschnitt schließt sich an den vor-vorangehenden an, in welchem die Entwickelung dieses Unglaubens geschildert war (Kap. 5—12). Gleich

---

[1]) Die Verlegenheit derer liegt auf der Hand, welche wie Reuß, Hilgenfeld u. a., die Idee der Offenbarung des Logos zur Grundlage des Berichts in unserm Evangelium machen. Sie können über die zwei folgenden, rein geschichtlichen Abschnitte keine genügende Rechenschaft geben.

bei dem ersten Schritt bemerken wir die völlige Übergehung des Vorgangs in Gethsemane; allein nach den bereits nachgewiesenen zahlreichen Anspielungen auf die synoptischen Berichte können die Worte: „Da Jesus solches geredet hatte, ging er hinaus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron; da war ein Garten, darein ging Jesus und seine Jünger", nur als eine Hinweisung auf den durch frühere Schriften bekannten Bericht von diesem Kampf betrachtet werden. Es folgt die Befreiung seiner Jünger unter der mächtigen Wirkung des Wortes: „Ich bin's." Bei dem Schwertstreich sind, in diesem Evangelium allein, Petrus und Malchus namentlich genannt. Der Bericht über die Aburteilung Jesu erwähnt nur die vorläufige Vernehmung bei Hannas. Aber indem der Evangelist diese Vorführung ausdrücklich als die erste bezeichnet (V. 13 aufs erste zu Hannas), obgleich keine zweite erzählt ist, und indem er die Sendung Jesu zu Kaiphas angiebt (V. 24: „Hannas sandte ihn gebunden zu dem Hohenpriester Kaiphas"), giebt der Evangelist so deutlich als möglich zu verstehen, daß er andere Berichte als bekannt voraussetzt, welche ergänzen, was in dem seinigen weggeblieben ist. Die dreimalige Verleugnung des Petrus ist nicht der Reihe nach erzählt; aber sie ist, wie es in Wirklichkeit geschehen sein mußte, in die Wendungen bei der Aburteilung Jesu hineinverflochten (18, 15—27). Die Schilderung der Vorführung vor Pilatus (18, 28—19, 16) enthüllt mit bewundernswerter Deutlichkeit das ebenso freche wie verschlagene Vorgehen der Juden. Das natürliche Gefühl für Wahrheit und die Achtung vor der geheimnisvollen Person Jesu, durch welche Pilatus zurückgehalten wird, bis er endlich dem Druck der persönlichen Rücksicht nachgiebt, die Hinterlist der Juden, die schamlos von einer Anklage zur andern übergehen und zuletzt dem Pilatus durch die Furcht abnötigen, was sie im Namen der Gerechtigkeit vorgeblich von ihm erwarten, die aber diesen schmachvollen Sieg nur erkaufen durch Verleugnung ihrer teuersten Hoffnung und durch Übernahme ihrer Lehenspflichtigkeit gegen das heidnische Kaiserreich (19, 15: „Wir haben keinen König, denn den Kaiser"), — das alles ist mit einer unvergleichlichen Kenntnis der Sachlage dargestellt. Es ist wohl das Meisterstück der johanneischen Geschichtschreibung.

Ein Zug in dieser Erzählung verdient besondere Beachtung. Kap. 18, 28 wollen die Juden den Palast des Pilatus nicht betreten, „auf daß sie nicht unrein würden, sondern Ostern essen möchten." Das Passahmahl war also am Todestag Christi nach unserem Evangelium noch nicht gefeiert; es sollte erst am Abend gefeiert werden. Man stand also noch am 14. Nisan, dem Rüsttag auf Ostern. Dieser Umstand wird noch an mehreren Stellen so geflissentlich hervorgehoben (13, 1. 29; 19, 31 u. s. w.), daß man veranlaßt wird, an andere Erzählungen zu denken, welche den Tod Christi erst auf den folgenden Tag, 15. Nisan, und hinter das Passahmahl verlegt haben. Dies gerade scheint der synoptische Bericht zu thun. Ein neuer Beweis für die beständige Beziehung zwischen den beiderlei Darstellungen.

In der Schilderung der Hinrichtung findet sich der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, diese geheimnisvolle Person, die schon am Abend vorher eine ganz besondere Rolle gespielt hatte, allein von den Jüngern bei dem Kreuze ein. Jesus übergiebt ihm seine Mutter. Er ist es wieder, der Wasser und Blut aus der durchbohrten Seite Jesu fließen sieht und in dieser einen Thatsache die gleichzeitige Erfüllung zweier Weissagungen nachweist.

VI. Der Bericht über die Auferstehung (Kap. 20) umfaßt die Schilderung von drei Erscheinungen in Judäa, derjenigen, welche der Maria Magdalena bei dem Grab zuteil wurde; derjenigen, welche abends in Gegenwart aller Jünger stattfand, bei der Jesus den Aposteln ihre Vollmacht erneuerte und ihnen die Erstlinge der Pfingstgabe mitteilte; endlich derjenigen, welche acht

Tage später statthatte, und bei der der hartnäckige Unglaube des Thomas überwunden wurde. Wir sehen daraus, daß ebensowie das Element des Glaubens in den Auftritten der Leidensgeschichte nicht ganz gefehlt hat (es genügt, an die Figuren des Lieblingsjüngers, der Weiber, des Joseph von Arimathia, des Nikodemus zu erinnern), in dem Abschnitt, welcher den endlichen Triumph des Glaubens schildern soll, das Element des Unglaubens ebenfalls nicht fehlt. Der anbetende Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott!“, in welchem der Glaube des ungläubigsten der Jünger plötzlich den kühnsten Schwung nimmt und die Höhe seines göttlichen Gegenstandes vollständig erreicht, so wie er im Prolog beschrieben ist, bildet den Schluß des Berichts. So schließt sich das Ende an den Ausgangspunkt an.

Die drei schon im Prolog angedeuteten Punkte der evangelischen Thatsache: der Sohn Gottes, der jüdische Unglaube, der Glaube der Gemeinde sind nun vollständig durchgeführt; der Gegenstand ist erschöpft.

VII. Die zwei letzten Verse von Kap. 20 sind der Schluß des Buches.[1]) Der Verfasser erläutert den Zweck, den er sich vorgesetzt hat. Er hat keine vollständige Geschichte erzählen wollen, sondern wie wir selbst gesehen haben, eine Auswahl von Schilderungen gegeben, welche in den Lesern den Glauben an die messianische Würde und an die Gottheit Jesu hervorrufen sollen, einen Glauben, in dem sie das Leben finden werden, wie er es in ihm gefunden hat.

VIII. Kap. 21 ist folglich ein Nachtrag zum Vorausgehenden. Ist er von der Hand des Verfassers? Es giebt immer noch ein Für und Wider. Es liegt wenig daran; denn wenn er auch von einem andern Schriftsteller herrührt, so hat dieser eben nur einer oft aus dem Munde des Verfassers gekommenen Erzählung schriftliche Form gegeben, so sehr gleichen Ausdrucks- und Erzählungsweise der des Buches selbst. Dieser Anhang muß sehr frühe und vor der Veröffentlichung der Schrift beigefügt worden sein; weil er in keiner Handschrift und in keiner Übersetzung fehlt. Er ergänzt den Bericht über die Erscheinungen Jesu durch die Erzählung einer solchen, die in Galiläa stattfand. Jesus giebt den Jüngern durch eine an ihren früheren irdischen Beruf anknüpfende sinnbildliche Handlung ein Unterpfand der großartigen Erfolge ihres künftigen Apostelberufs (21, 1—14). Dann setzt er den Petrus wieder in das Amt ein und verkündigt ihm sein zukünftiges Martyrium, durch welches er den Schandfleck seiner Verleugnung vollends auslöschen soll. Der Verfasser benützt diese Gelegenheit, den genauen Wortlaut eines Ausspruchs wiederherzustellen, den Jesus bei dieser Gelegenheit hinsichtlich des Lieblingsjüngers gethan hatte; man hatte ihn aus Unrecht sagen lassen, daß dieser Jünger nicht sterbe. Man bemerkt in diesem Anhang leicht einen Mangel an Zusammenhang, der dem übrigen Evangelium fremd ist. Es ist eine Erzählung in Bruchstücken, zwischen welchen sich nur eine künstliche Einheit herstellen läßt. Man muß darin ein Gemenge verschiedenartiger, gelegentlich aus dem Munde des Erzählers gekommener Erinnerungen erblicken.[2])

Die Verse 24 und 25, welche diesen Anhang schließen, sind unstreitig von einer andern Hand, als von dem Verfasser des Evangeliums. „Wir wissen“ heißt es im Namen von mehreren. Die Einzahl kehrt allerdings

[1]) Hilgenfeld glaubt mit einigen andern behaupten zu können, daß der Bericht bis zum Schluß von Kap. 21 fortgehe. Aber das heißt, gegen den Augenschein verstoßen. Renan sagt unbedenklich: „Mit allen Kritikern schließe ich die erste Abfassung des vierten Evangeliums mit Kap. 20.“ (S. 53 ff.)

[2]) Dieser Schluß, sagt Renan, gleicht einer Reihe von geheimen Anmerkungen, welche nur für den Schreiber oder für die Eingeweihten einen Sinn haben.“ (S. 535.) Wir unterschreiben die letzten Worte nicht.

wieder in V. 25: „ich denke.“ Aber der, welcher hier in seinem eigenen Namen redet, ist kein anderer, als einer der Glieder der vorher (V. 24) genannten Mehrzahl, der für seine Genossen die Feder führt. Diese bestätigen alle (V. 24) durch seine Hand (V. 25), daß der von Jesu besonders geliebte Jünger derjenige ist, „der von diesen Dingen zeuget und hat davon geschrieben“. Aus dem Gegensatz zwischen dieser Gegenwart zeuget und der Vergangenheit hat geschrieben ergiebt sich naturgemäß, daß die Schreiber dieser Zeilen sie zu Lebzeiten des Verfassers, aber nach Vollendung seiner Arbeit beigefügt haben.

Das ganze Buch besteht also aus acht Abschnitten, von welchen fünf das Hauptstück des Buches, die eigentliche Erzählung ausmachen; einer die Vorrede, einer den Schluß; der achte ist eine Ergänzung.

Die durchgehende Grundlage der Geschichtserklärung ist die Offenbarung Jesu als des Messias und Sohnes Gottes (20, 30. 31). Auf diesem Grunde heben sich zuerst unbestimmt (1, 19—4), dann immer schärfer die zwei entscheidenden sittlichen Thatsachen ab, der Unglaube und der Glaube; der Unglaube, der den Gegenstand des Glaubens in dem Maß, als er sich immer völliger enthüllt (5—12) von sich stößt, und der Glaube, der ihn mit wachsendem Eifer erfaßt (13—17); der Unglaube, der fortschreitet bis zu dem Versuch, ihn zu vernichten (18—19), und der Glaube, der ihn schließlich in seiner ruhmvollen Erhabenheit aneignet (20).

Diese Darlegung dürfte hinreichen, um jede, auch die neueste von Wendt gegen die Einheit der Schrift gerichtete Annahme zu beseitigen. Das vierte Evangelium ist gewiß nach dem Ausdruck von Strauß: „der ungenähte Rock, über welchen man das Los werfen, den man aber nicht zerteilen kann“. Dieses Werk enthält die wunderbar gegliederte und abgestufte Darstellung der Entwickelung des Unglaubens und des Glaubens an Jesus, als das geoffenbarte, fleischgewordene Wort.

Zweites Kapitel.

Charakteristik des vierten Evangeliums.

Ehe wir die auf die Art der Abfassung unseres Evangeliums bezüglichen Fragen behandeln, ist es ratsam, nicht nur über den Inhalt dieser Schrift, sondern auch über ihre Anlage, ihre Richtung und ihre litterarischen Eigentümlichkeiten genaue Rechenschaft zu geben. Dieser Aufgabe wollen wir uns denn zuwenden. Sie ist um so unerläßlicher, als in der neueren Zeit über diese verschiedenen Punkte ganz andere Anschauungen hervorgetreten sind, als früher im Umlauf waren.

So hat Reuß von seinen ersten Arbeiten an behauptet und behauptet noch, daß das vierte Evangelium durchaus keine geschichtliche, sondern eine rein theologische Abzweckung habe. Der Verfasser hat seinem Buch eine spekulative Idee an die Stirn geschrieben; man sieht an seiner eigenen Schrift, wie an ihrer Vergleichung mit den Synoptikern, daß er sich nicht scheut, die Thatsachen im Dienst der Idee umzugestalten, und er entwickelt sie frei in den Reden, die er Jesu in den Mund legt und die den größten Teil seines Buches bilden.

Baur teilt diese Auffassung. Das vierte Evangelium ist nach ihm ein durch und durch spekulatives Werk. Die spärlichen, wirklich geschichtlichen Bestandteile, die sich etwa darin finden, sind Anlehen bei der synoptischen

Überlieferung. Daher Keim in seinem Leben Jesu dieser Schrift jeden geschichtlichen Wert abspricht.

Ein anderer Punkt, welchen die Häupter der Straßburger und der Tübinger Schule ins Licht zu setzen gesucht haben, ist die antijudaistische Richtung unseres Evangeliums. Die gewöhnliche Ansicht war, daß sich diese Schrift mit ehrfurchtsvollem und zustimmendem Glauben an die Offenbarungen des Alten Testaments und an alle theokratischen Verkündigungen anschließe. Diese beiden Gelehrten und alle ihre Schüler haben sich um den Nachweis bemüht, daß in den Augen des Verfassers zwischen dem Judaismus und dem Evangelium kein Band bestehe und daß im Gegenteil in seinem Buch ein feindseliger Sinn gegen die ganze israelitische Ökonomieherrsche.

Wir werden nun vor allem die drei nachfolgenden Punkte zu beleuchten suchen, soweit uns das möglich sein wird, ohne in die Fragen über die Echtheit und über den Zweck des Evangeliums einzugreifen, die dem dritten Buch vorbehalten sind:

1) Die eigentlichen Züge der johanneischen Erzählung und ihre Beziehungen zu der der synoptischen Evangelien.
2) Die Stellung dieser Schrift zum Alten Testament.
3) Die ihr eigenen Formen der Anschauung und der Schreibart.

§. 1.

Die Erzählung des vierten Evangeliums.

Unsere Untersuchung hat sich hier auf drei Punkte zu erstrecken: der allgemeine Gedanke des Buches; die Thatsachen; die Reden.

I. Der Hauptgedanke der Schrift.

An der Spitze dieser Erzählung steht als leitender Gedanke der Begriff des inkarnierten Logos, der wohl als der Hauptgedanke des ganzen Berichts bezeichnet werden darf. Dieser Zug, versichert man, begründe einen tiefen Unterschied zwischen unserem Evangelium und den synoptischen Evangelien. Diese sind nur Sammlungen von zufällig verbundenen einzelnen Thaten und abgesonderten Reden und ihr geschichtlicher Charakter springt in die Augen; während dieser hier an der Spitze des evangelischen Berichts gestellte spekulative Begriff unmittelbar eine dogmatische Abzweckung verrät und dem ganzen Buch den Stempel einer theologischen Abhandlung aufdrückt. Reuß geht sogar so weit zu behaupten, daß der Ausdruck Evangelium dieser Schrift nicht in dem Sinne wie den drei andern, als Bezeichnung einer Geschichte des Werkes Jesu beigelegt werden könne. Man muß hier auf den ganz geistigen Sinn zurückgreifen, den dieser Ausdruck anfänglich hatte, als er im Neuen Testament die Heilsbotschaft an sich ohne den geringsten Beibegriff einer Geschichtsdarstellung bezeichnete.

Diese das Ganze betreffende Beurteilung scheint mir auf zwei Irrtümern zu beruhen.

Ein im Prolog ausgedrückter Leitgedanke beherrscht gewiß die nachfolgende Erzählung, und faßt sie zusammen. Aber eignet dieser Zug dem vierten Evangelium besonders? Er findet sich auch im ersten, das mit den, wie wir gesehen haben, eine ganze Inhaltsübersicht gebenden Worten beginnt: „Geschlechtsregister Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.“ Es bedarf nicht des wiederholten Nachweises, wie der Gedanke des messianischen Königtums Jesu und der in ihm geschehenen Erfüllung aller Verheißungen an Israel durch David und an die ganze Menschheit durch Abraham die Erzählung des

Matthäus bis in die kleinsten Einzelheiten durchdringt. Ähnlich verhält es sich mit dem Evangelium Marci, das mit den Worten beginnt: „Dies ist der Anfang des Evangelii von Jesu Christo, dem Sohne Gottes.“ Da haben wir eine den ganzen nachfolgenden Bericht zusammenfassende Formel: Jesus, der in seinem Leben als Messias-König die Weisheit und die Macht eines von Gott gekommenen Wesens verwirklicht. Lukas hat den sein Buch beherrschenden Gedanken nicht selbst ausgesprochen; aber es ist sehr leicht ihn zu entdecken: Der Menschensohn, der vollkommene Darsteller der menschlichen Natur, der das Heil Gottes jedem Träger des Menschennamens geschenkweise anbietet. Hat also auch das vierte Evangelium seinen Grundgedanken, nämlich den des als Menschensohn erschienenen Gottessohnes, so begründet dieser Zug in keiner Weise, wie behauptet wird, eine „kapitale Differenz“ zwischen dieser Schrift und den drei andern. Der Zentralgedanke ist ein anderer als in diesen dreien, das ist alles. Jeder von ihnen hat seinen eigenen, weil keiner der vier Schreiber erzählt hat, einzig nur um zu erzählen. Jeder erzählt um eine Auffassung der Person Jesu hervorzuheben, die er insonderheit der gläubigen Annahme seiner Leser darbietet. Denn sie alle wollen nicht die Neugierde befriedigen, sondern zur Seligkeit helfen.

Der andere Irrtum an dem Urteil von Reuß ist der: wenn eine Schrift einen Grundgedanken an der Spitze trägt, so muß das ihrem geschichtlichen Charakter Eintrag thun. Das ist unrichtig. Sollte die Schilderung des Lebens und der Eroberungen Alexanders des Großen zu einer lehrhaften Abhandlung werden, weil der Verfasser den großen Gedanken, den sein Held zu verwirklichen berufen war, zur Einleitung seiner Geschichtserzählung machte, nämlich die Verschmelzung des Morgen- und Abendlandes zu einer einzigen kultivierten Welt nach einer Zeit langer Trennung und Feindschaft? Oder gar sollte der Verfasser eines Lebens Napoleons die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung bloßstellen, weil er sie unter dem leitenden Gedanken einführen wollte: „Die Wiederherstellung Frankreichs nach dem Sturm der Revolution?“ Oder sollte man, um das Leben Luthers der vollen Wirklichkeit gemäß zu schreiben, darauf verzichten, ihm den Titel: Reformator der Kirche beizulegen? Jede große geschichtliche Thatsache ist der Ausdruck, die Verwirklichung einer Idee, und diese Idee macht das Wesen, die Größe, die Wahrheit der Thatsache selbst aus. Sie zum Eingang hervorheben, heißt nicht sie verdächtig — sondern heißt sie begreiflich machen. Das Vorhandensein einer Idee an der Spitze einer Erzählung schließt also ihren geschichtlichen Charakter gar nicht aus. Die einzige Frage ist die, ob diese Idee wahr ist, ob sie sich selbst aus dem Thatbestand ergiebt, oder ob sie in denselben eingetragen ist. Hase spricht sich hierüber so aus: „Dem Einwand wäre der Nerv abgeschnitten, wenn Jesus wahrhaftig im metaphysischen Sinn das wäre, was unser Evangelium lehrt (der fleischgewordene Logos). Ich wage nicht es zu behaupten.“ Und mit Anlehnung an das Geständnis, welches Goethe dem Faust in den Mund legt: „Die Botschaft hör' ich wohl, allein es fehlt der Glaube!“ sagt er. Gut! dieser Mangel an Glauben ist eine persönliche Sache. Aber dieser Gelehrte erkennt an, daß die Idee, welche die Thatsache durchleuchtet, diese darum nicht in einen Mythus auflöst. Eine Thatsache ohne Idee ist ein Leib ohne Seele. Eine solche Vorstellung hat nur im materialistischen System Raum.

Der Prolog des Johanneischen Evangeliums hat also an sich nichts, was mit dem streng geschichtlichen Charakter der nachfolgenden Erzählung unverträglich wäre.

Nein, nicht notwendig, wird man sagen; aber ist nicht zu fürchten, daß wenn sich erst einmal die Idee im Geist des Verfassers festgesetzt hat, dieselbe seine Art, die Thatsachen zu betrachten und darzulegen, mehr oder minder stark

beeinflussen werde? Könnte er nicht sogar so weit gebracht werden, daß er in allem guten Glauben die anscheinend geeignetsten Lagen und Ereignisse erfände, um die Vorstellung, die er sich gebildet, ins volle Licht zu stellen? Wir wollen sehen, ob es sich im vorliegenden Falle so verhält.

II. Die Thatsachen.

Baur und seine Schule behaupten, daß mit Ausnahme der wenigen den Synoptikern entnommenen Stücke die hier erzählten Thatsachen nur Geisteserzeugnisse des Verfassers seien, der unter dieser dramatischen Form den Inhalt der Logosidee darzulegen suche. Ohne ganz so weit zu gehen, betrachtet Reuß die Erzählung bald als freie Umbildung zu gunsten der Idee, bald als völlige Erfindung zum eigenen Gebrauch. Nikodemus, die Sameriterin, die Griechen des 12. Kapitels sind nur erdichtete, vom Verfasser auf die Schaubühne gebrachte Personen, um auf diesem Wege die Auffassung von der Person Jesu, die er sich gebildet, diesem selbst in den Mund zu legen. Die in diesem Evangelium erzählte Geschichte ist so wenig wirklich, daß sie mit dem Beginn des 5. Kapitels anscheinend zu ihrem Ende gelangt ist. Die Juden wollen bereits Jesus töten (V. 16)! Die Besuche in Jerusalem, welche die hervorstechenden Punkte der Erzählung bilden, sind erdichtete Auftritte, deren Schauplatz in der Absicht gewählt ist, das Licht (Jesus) gegen die Finsternis (die jüdischen Behörden) stark abzuheben und Christus die Gelegenheit zu geben, die Gottheit seiner Person zu bezeugen. Aus demselben Grunde sind die Wunder des vierten Evangeliums viel abenteuerlicher geworden als die der Synoptiker; ferner werden sie auch nicht als Werke der Barmherzigkeit, sondern als Beweise der Göttlichkeit Jesu dargestellt. Der Verfasser fügt sie also ein in seine Theorie vom Logos. Die Erzählung vom heiligen Abendmahl ist ausgelassen, weil sich der Verfasser auf seinem idealistischen Standpunkt begnügt, das geistige Wesen desselben in Kap. 6 gezeigt zu haben. Der Auftritt in Gethsemane ist unterdrückt, weil er den Logos in einem seiner göttlichen Größe wenig angemessenen Zustand erscheinen ließe. Keine Heilung von Besessenen ist erzählt, weil die unreinen Geister allzu niedrige Gegner für ein solches Wesen sind. Die wunderbare Geburt ist nicht erwähnt, weil dieses Wunder durch das viel größere der Fleischwerdung überstrahlt wird u. s. w. So läßt die Untersuchung des Berichts selbst oder in Vergleichung mit dem der Synoptiker bei jedem Schritt den Einfluß erkennen, den die Einwirkung der Idee auf die Geschichte hervorgerufen hat.

Um diese erste Frage mit der ihr gebührenden sorgfältigen Wahrhaftigkeit zu prüfen, müssen wir zuerst die wesentlichen Eigentümlichkeiten der Erzählung, die wir zu beurteilen haben, feststellen.

Die erste ist gewiß die gewaltige Einheit des Buches. Die Erzählung beginnt und schließt genau an dem durch den Plan der Schrift vorgeschriebenen Punkt. Der Verfasser beabsichtigt, wie wir gesehen haben, die unter dem Einfluß der steigenden Offenbarungen Christi als des Sohnes Gottes stufenweise und gleichzeitig fortschreitende Entwickelung des Unglaubens und des Glaubens zu erzählen. Sein Bericht hebt also an mit dem Tage, an welchem Jesus zum erstenmal als Gottes Sohn geoffenbart wurde durch das Zeugnis, das ihm, ohne ihn noch zu nennen, Johannes der Täufer vor der Abordnung des Sanhedrin gab; es war demgemäß auch der Tag des ersten Aufleuchtens des Glaubens an Jesus in den Herzen seiner ältesten Jünger. Andererseits versetzt uns der Schluß des Berichts in den Zeitpunkt, wo der Glaube an den durch seine Auferstehung völlig geoffenbarten Christus seine höchste Stufe und durch das Bekenntnis aus dem Munde des schwach-gläubigsten unter den

Jüngern: „Mein Herr und mein Gott" sozusagen seine richtige Höhenlage erreichte.

Zwischen diesen beiden äußersten Punkten bewegt sich die Geschichte in richtigem Zusammenhang und Fortschritt, sowohl auf seiten Jesu, der bei jeder Gelegenheit und besonders bei jedem Fest seiner Selbstoffenbarung einen neuen Zug in Verbindung mit einer neuen gegebenen Lage beifügt (3, 14 die eherne Schlange; 4, 10 das lebendige Wasser; 5, 19 der Sohn, der mit dem Vater wirkt; 6, 35 das Brot des Lebens; 7, 37 der Fels, der lebendiges Wasser giebt; 8, 56 worüber Abraham sich freute; 9, 5 das Licht der Welt; 10, 11 der gute Hirte; 11, 25 die Auferstehung und das Leben; 12, 15 der demütige König von Israel; 13, 14 der dienende Herr; 14, 6 der Weg, die Wahrheit und das Leben; 15, 1 der rechte Weinstock; 16, 28 der vom Vater gekommen ist und wieder zum Vater geht; 17, 3 Jesus der Messias; 18, 37 der König im Reich der Wahrheit; 19, 36 das rechte Passahlamm; 20, 28 unser Herr und Gott) — als auch im Hinblick auf den Glauben, der wächst, indem er sich jedes dieser Zeugnisse in That und Wort aneignet, und dessen Fortschritt häufig durch Ausdrücke wie: „und seine Jünger glaubten an ihn" angedeutet wird (2, 11 vgl. 6, 68 69; 11, 15; 16, 30 31; 17, 8; 20, 8 29), — wie auch mit Rücksicht auf den jüdischen Unglauben, dessen feindselige Maßregeln mit steigender Heftigkeit einander folgen, so daß man alle die einzelnen Stufen nachweisen kann (2, 18 f. Weigerung der messianischen Reform sich anzuschließen; 5, 16—18 erster Ausbruch des Hasses und Mordanschlag; 7, 32 erstes thätliches Eingreifen durch den Befehl an die Gerichtsdiener, Jesus zu greifen; 8, 59 ein erster Versuch ihn zu steinigen; 9, 22 der Bann über jeden, der ihn als Messias anerkennen würde; 10, 31 neuer entschiedenerer Versuch, ihn zu steinigen; 11, 53 Sitzung des Sanhedrin, in welcher der Tod Jesu der Hauptsache nach entschieden wird, so daß es sich nur noch um die Wege der Ausführung handelt; 11, 57 erste amtliche Maßregel in diesem Sinn durch den öffentlichen Aufruf von Zeugen gegen Jesus; 13, 37 Vertrag der Obersten mit dem Verräter; 18, 3 Bitte um eine Abteilung römischer Soldaten zur Vornahme seiner Verhaftung; 18, 13 und 24 Verhör bei Hannas, Verurteilung bei Kaiphas; 18, 28 Bitte um Vollstreckung an Pilatus; 19, 12 letztes Mittel der Einschüchterung, um dessen Zustimmung zu erlangen; 19, 16 die Vollstreckung). So die Geschichte, wie sie das vierte Evangelium zeichnet. Und Reuß kann im Ernst die Frage stellen: „Findet sich hier irgend die geringste Spur eines Fortschritts, einer Entwickelung gleichviel in welchem Sinn?" (S. 23), und Stap kann behaupten, „die Schlußwendung könnte sich ebenso gut auf der ersten wie auf der letzten Seite finden" und Sabatier endlich kann reden von beständigem „auf der Stelle treten", was für den Gang unseres Evangeliums bezeichnend sei! Könnte man nicht eher gegen die synoptische Erzählung diesen Tadel aussprechen? Denn in dieser geht Jesus eilig von Galiläa nach Jerusalem und kommt in dieser Stadt nach nur fünftägigem Kampfe um! Ist das eine ausreichende Vorbereitung für eine verhängnisvolle Wendung? Reuß stößt sich daran, daß in Kap. 5, 16 gesagt ist, man suche bereits ihn zu töten. Aber er kann genau dieselbe Sache im Evangelium Marci lesen, das in seinen Augen das Musterbild der ursprünglichsten Erzählung ist, 3, 6: „Nun hielten die Pharisäer einen Rat mit Herodis Dienern über ihn, wie sie ihn umbrächten." Dies wird gesagt nach einem der ersten Wunder und beim Beginn des galiläischen Werkes.

Die durchgreifende Einheit des johanneischen Berichts zeigt sich endlich in den genauen und vollständigen Angaben, durch welche das Werk Jesu in seinem Verlauf gewissermaßen abgesteckt ist, so daß wir mittelst dieser Schrift und dieser Schrift allein die hauptsächlichen Zeitbestimmungen desselben festsetzen

und seinen Rahmen wieder herstellen können. Folgendes sind die Angaben, die er uns an die Hand giebt. Kap. 2, 12 f. ein erstes Passah, mit welchem Jesus sein öffentliches Werk einleitet; darauf folgt eine mehrmonatliche Arbeit in Judäa und zuletzt eine Rückkehr nach Galiläa durch Samaria gegen das Ende des Dezember in dem gleichen Jahr; Kap. 5 ein Fest in Jerusalem, wohl das Purimfest, im folgenden Frühjahr und einen Monat vor Ostern; Kap. 6, 4 das zweite Passah, welches Jesus nicht in Jerusalem feiern kann, weil die Feindseligkeit gegen ihn so groß ist, das er deshalb in Galiläa zubringt; Kap. 7, 2 das Laubhüttenfest, im Herbst dieses zweiten Jahres, zu welchem Jesus nur inkognito und unvermutet gehen kann; Kap. 10, 22 das Fest der Kirchweihe, zwei Monate später, im Dezember, wo er wieder nur kurz in Jerusalem erscheint; endlich Kap. 12, 1 das dritte Passah, wo er stirbt. Das ist eine von sicherer Hand entworfene Reihe von Zeitangaben mit naturgemäßen Zwischenräumen, die uns über den Gang und die Dauer des Werkes des Herrn genügenden Aufschluß geben und uns gestatten, ein der Sache entsprechendes Bild davon zu zeichnen. Die einzige Erzählung, die sich nicht als Glied in diesen so fest gefügten Zusammenhang einordnen läßt, ist die Geschichte von der Ehebrecherin, welche logisch weder der Entwickelung des Unglaubens noch des Glaubens angehört und einem zarten Ohr verdächtig wäre, selbst wenn die äußeren Zeugnisse sie nicht so bestimmt ausschlössen, als es der Fall ist.

Aber zugleich ergiebt sich, daß diese so einheitliche, folgerichtige, wohl gegliederte und einen so schönen Zusammenhang bildende Erzählung erstaunlich bruchstückhaft ist. Sie beginnt mitten in der Wirksamkeit des Täufers Johannes, ohne den ersten Teil derselben beschrieben zu haben. Sie hält bei dem Auftritt mit Thomas inne, ohne daß die nachfolgenden Erscheinungen in Galiläa oder die Himmelfahrt selbst erwähnt würden. — Kap. 6, 70 sagt Jesus zu den Aposteln: „Habe ich nicht euch zwölfe erwählt?“ und er hat noch kein Wort von der Aufrichtung des Apostelamts gesagt. Der Leser kennt seit Kap. 1 nur fünf Jünger. — In V. 41 wird Judas Ischariot als eine ganz bekannte Persönlichkeit angeführt; und es ist das erstemal, daß er auftritt. — Kap. 14, 22 wird die Anwesenheit eines andern Judas unter den Zwölfen als bekannt vorausgesetzt; und sie ist nie erwähnt worden. — Kap. 11, 1 wird Bethanien als Flecken der Maria und der Martha, ihrer Schwester, bezeichnet; und der Name dieser beiden Frauen ist noch nicht ausgesprochen worden. — Kap. 11, 2 ist Maria als diejenige bezeichnet, welche „den Herrn gesalbt hat mit Salben“, und diese als dem Leser bekannt vorausgesetzte Begebenheit wird erst später erzählt. — Kap. 2, 23 ist die Rede von denen, welche in Jerusalem glaubten, „da sie die Wunder sahen, welche Jesus that“; Kap. 3, 2 spielt Nikodemus auf dieselben Wunder an und Kap. 4, 45 ist gesagt, daß die Galiläer Jesus bei seiner Rückkehr aufnahmen, weil sie die Wunder gesehen hatten, die er in Jerusalem gethan hatte; und keines dieser Wunder wird erzählt.

Wir haben gesehen, daß von dem ersten Passah bis zur Rückkehr Jesu nach Galiläa, Kap. 4, sieben bis acht Monate (von April bis Dezember) verflossen sind. Also von allem, was in dieser Zeit während des langen Aufenthalts in Judäa geschehen ist, kennen wir mit alleiniger Ausnahme der Unterhaltung mit Nikodemus nur eine Thatsache, die Fortsetzung der Taufe Johannis des Täufers neben der Taufe Jesu und das letzte Zeugnis des Vorläufers (21, 22 ff.). — Von der Rückkehr Jesu nach Galiläa, Kap. 4, bis zu seiner neuen Reise nach Jerusalem, Kap. 5 (Purimfest), vergehen drei Monate, welche der Verfasser in dem kurzen Wort zusammenfaßt: „darnach“, Kap. 5, 1. — Zwischen dieser Reise nach Jerusalem und dem zweiten Passah,

Kap. 6, liegt ein ganzer Monat, von dem wir nur das eine Wort wissen, Kap. 6, 2: „Und es zog ihm viel Volks nach, darum daß sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken that." Von diesen zahlreichen Wundern, welche die Menge anzogen, ist nicht eins erzählt! Zwischen diesem Passah, Kap. 6, und dem Laubhüttenfest, Kap. 7, d. h. während der sechs Monate von April bis Oktober, hat sich gewiß vielerlei ereignet; wir haben darüber nur die zwei Zeilen, 7, 1: „Darnach zog Jesu umher in Galiläa; denn er wollte nicht in Judäa umherziehen." Zwischen diesem Fest und 10, 22 (Dezember) sind zwei Monate, dann von da bis Ostern drei Monate, von denen (mit Ausnahme der Auferweckung des Lazarus) nichts berichtet ist. — Also von mehr als zwei einhalb Jahren zwanzig Monate, über welche völliges Stillschweigen herrscht.[1])

Kap. 18, 13 ist gesagt, daß Jesus zuerst zu Hannas geführt wurde; dieser Ausdruck deutet hin auf eine nachfolgende Sitzung in einem andern Raum. Der Bericht über diese Sitzung ist weggeblieben. Sie ist wohl angedeutet (V. 24: „Und Hannas sandte Jesus gebunden zu Kaiphas dem Hohenpriester"), aber nicht erzählt; und doch ist sie eines der unentbehrlichsten Glieder der Geschichte, weil man sich in der Sitzung bei Hannas nur mit einer einfachen Untersuchung befaßte und für eine peinliche Verurteilung eine amtliche Sitzung des Sanhedrin erforderlich war, in welcher der Richterspruch unter gewissen feststehenden Formen gefällt wurde. Das folgende Verhör vor Pilatus, wo die Juden sich bemühen, die Bestätigung des Urteils von seiner Seite durchzusetzen, läßt keinen Zweifel über die Thatsache, daß das Urteil wirklich gefällt worden ist. Also ist all das in unserem Bericht ausgelassen, sowohl die Sitzung bei dem Hohenpriester Kaiphas, als die Verkündigung des Urteils. Wie soll man die Übergehung solcher Vorgänge erklären? — Kap. 3, 24 setzen die Worte: „Denn Johannes war noch nicht ins Gefängnis gelegt" im Geist des Lesers den Gedanken voraus, daß der Vorläufer in diesem Augenblick schon verhaftet war. Und doch war nicht ein Wort im Vorangehenden geeignet, ein derartiges Mißverständnis hervorzurufen.

Ist eine solche Weise zu erzählen nicht ein fortgehendes Rätsel? Auf der einen Seite ein so festes, geschlossenes Gewebe, auf der andern Seite ebensoviele leere als ausgefüllte Stellen, soviele Lücken als Stoff? Giebt es eine Annahme um zwei so widersprechende Eigentümlichkeiten in einer und derselben Schrift einigermaßen zu erklären? Ja, und diese Lösung muß man in der Beziehung unseres vierten Evangeliums zu den drei vorangehenden suchen, wie wir nun versuchen wollen zu zeigen.

Das Verhältnis der johanneischen Erzählung zu der der synoptischen Evangelien läßt sich mit den zwei Zügen bezeichnen: Fortwährende Wechselbeziehung einerseits und offenbare Unabhängigkeit, ja Überlegenheit andererseits.

1) Es giebt zwischen zwei Rädern eines Maschinenwerks kein engeres Ineinandergreifen als das ist, das man bei etwas aufmerksamer Beobachtung zwischen den beiden zur Vergleichung stehenden Erzählungen bemerkt. Die Zähne des einen Rades entsprechen den Lücken des anderen, wie die hervortretenden Stellen der einen Erzählung den leeren Stellen der anderen. Johannes beginnt seinen Bericht mit dem letzten Abschnitt im Werk des Täufers, ohne dessen erste Hälfte beschrieben, ja ohne die Taufe Jesu erzählt zu haben;

---

[1]) Wie kann angesichts solcher Thatsachen ein Schriftsteller, der sich selbst achtet, so schreiben: „Johannes bietet bekanntlich (!) keine Spur von Lücken oder Fugen, in welche sich die von den Synoptikern beigebrachten Stücke einreihen ließen." (Stap, Etudes historiques et critiques. p. 259.)

genau das Umgekehrte von dem, was wir bei den Synoptikern finden. Er erzählt die Berufung der ersten Gläubigen an den Ufern des Jordan, ohne ihre nachfolgende Erhebung zur Stellung von bleibenden Jüngern an den Ufern des galiläischen Meeres zu erwähnen; wieder das Umgekehrte des synoptischen Berichts. Er weist vor dem galiläischen Werk eine ziemlich lange Wirksamkeit in Judäa nach, welche die Synoptiker übergehen; sodann als er an die von seinen Vorgängern so ausgiebig beschriebene Zeit der galiläischen Wirksamkeit kommt, erzählt er gemeinschaftlich mit ihnen nur den einen Auftritt des 6. Kapitels (wir werden sehen, weshalb er diese Ausnahme macht), und für alle übrigen 10—12 Monate der galiläischen Arbeit beschränkt er sich darauf, ihren Rahmen zu zeichnen und seine Fächer anzugeben, ohne dieselben anders als mit den zwei kurzen Zusammenfassungen Kap. 6, 1 und Kap. 7, 1 auszufüllen. Diese leer gelassenen Fächer lassen sich auf ungezwungene Weise nur erklären als Hindeutungen auf andere Berichte, von denen der Verfasser weiß, daß sie seinen Lesern bekannt sind. Aber während er so weiter schreitet, ohne sich auf die geringste Einzelheit über das ganze galiläische Werk einzulassen, verweilt er mit Vorliebe bei seinen Besuchen in Jerusalem, die er in der umständlichsten Weise beschreibt und deren Übergehung bei den Synoptikern eine so überraschende Lücke in ihrer Erzählung bildet. Bei dem letzten Aufenthalt in Jerusalem übergeht er die spitzfindigen Fragen, die im Tempel an Jesus gerichtet wurden, erzählt aber sorgfältig den in allen anderen Berichten ausgelassenen Besuch der Griechen. Er räumt in der Schilderung des letzten Mahles der Fußwaschung eine Stelle ein und übergeht die Einsetzung des Abendmahls; und in dem Bericht von der Verurteilung Jesu hebt er das Verhör bei Hannas hervor, welches alle anderen auslassen und übergeht dafür stillschweigend die große Sitzung des Sanhedrin bei Kaiphas, in welcher Jesus zum Tode verurteilt wurde. Bei der Darstellung der Kreuzigung erinnert er an drei von den Vorgängern nicht berichtete Worte Jesu und läßt die vier von diesen angeführten Worte unberührt. Unter den Erscheinungen des Auferstandenen sind die bei Maria Magdalena und Thomas, welche die Synoptiker auslassen oder kaum andeuten, umständlich beschrieben; eine einzige, die sich bei den andern findet, ist aufgeführt und zwar mit ganz besonderen Einzelzügen.

Könnte dieses von uns bezeichnete Verhältnis wechselseitiger Einfügung zwischen Johannes und den Synoptikern schärfer hervortreten? Wir ziehen keineswegs den Schluß daraus, daß Johannes erzählt habe, um sie zu ergänzen — er hat sich gewiß sein Ziel höher gesteckt — aber wir glauben behaupten zu können, daß er geschrieben und sie zugleich ergänzt hat; die Ergänzung war nicht sein Endzweck, aber einer der leitenden Gedanken seiner Erzählung. Der Verfasser hat Wahl und Auslese vorgenommen, mit Rücksicht auf die Erzählungen seiner Vorgänger. Wenn seine Schrift uns irgend einen Zweifel hierüber ließe, müßte uns die Schlußerklärung überzeugen: „Jesus hat in Gegenwart seiner Jünger viele andere Zeichen gethan, welche nicht in diesem Buche geschrieben sind (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ).“ Die hier gewählten Ausdrücke besagen zweierlei: 1) daß er einen Teil der Thatsachen beiseite gelassen hat, die er noch hätte erzählen können; 2) daß er diese Thatsachen weggelassen hat, weil sie schon in anderen Schriften als der seinigen berichtet waren (dieses Buch im Gegensatz zu anderen). Welches waren diese Bücher? Es ist unmöglich, an den folgenden Anzeichen unsere drei Synoptiker nicht zu erkennen: die Erwählung der Zwölfe, an welche Johannes 6, 70 erinnert, ist erzählt Mark. 3, 13—19, Luk. 6, 12—16. Die beiden Schwestern Martha und Maria, Joh. 11, als bereits bekannte Personen namentlich aufgeführt, werden von Luk. 10, 38—42 auf den Schauplatz der evangelischen Geschichte eingeführt. Die Vermengung der beiden ersten Rückreisen nach Galiläa (vgl.

Joh. 1, 44. 43), welche Johannes offenbar zu trennen bemüht ist (2, 11 und 4, 54), findet sich bei unsern drei Synoptikern (Matth. 11, 12 und parall.); und die Vorstellung, daß der Einkerkerung des Täufers Johannes keine Thätigkeit Jesu in Judäa vorausgegangen sei, eine Vorstellung, welche Johannes 3, 24 berichtigt, findet sich bei Matthäus und Markus ausdrücklich ausgesprochen (angef. Stellen). Wie darf man also die genaue und absichtliche Wechselbeziehung zwischen dem Bericht des Johannes und den synoptischen Evangelien bezweifeln? Renan hat sie immer anerkannt.[1]) Und Reuß willigt jetzt ein, sie zuzulassen[2]), nachdem er sie mehr oder weniger bestritten hatte. Er geht sogar, wie wir sehen werden, so weit, diese Wechselbeziehung in ein Abhängigkeitsverhältnis des Johannes gegenüber von den Synoptikern umzugestalten. Baur und Hilgenfeld geben diese Beziehung gleichermaßen zu, so daß sie heute als gesicherte Thatsache gelten kann.

Haben wir nun von diesem Thatbestand ausgehend nicht das Recht zu sagen: zwei Erzählungen, die in so enger und beharrlicher Beziehung zu einander stehen, können nicht von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus geschrieben sein? Wenn die erste, obgleich sie unter jeder ihrer drei Formen absichtlich je eine hervortretende Seite an der Person Jesu zur Anschauung bringen will, dieses Ziel auf wirklich geschichtlichem Wege verfolgt, so muß das bei der anderen Erzählung auch der Fall sein, welche jene auf jedem Schritt ergänzt und ihrerseits durch sie ergänzt wird.

Man wird vielleicht einwenden, daß der Verfasser des johanneischen Berichts, ein ausnehmend geschickter Mensch, sich bemüht, durch alles, was er den älteren Berichten entnimmt, die allgemein angenommene Überlieferung nicht zu brechen, und zugleich durch alles, was er Neues hinzufügt, sich anstrengt, wie Reuß sagt, seine dogmatische Auffassung überwiegen, mit anderen Worten, seine Logostheorie triumphieren zu lassen.

2) Diese Erklärung bedarf einer Prüfung im Lichte der beiden anderen von uns angedeuteten Eigentümlichkeiten in dem Verhältnis unseres Evangeliums zu den Synoptikern; ich meine die völlige Unabhängigkeit, sogar die entschiedene geschichtliche Überlegenheit des ersteren.

Baur hatte hinsichtlich aller wirklich geschichtlichen Nachrichten die Abhängigkeit des Johannes von der synoptischen Erzählung betont; Holtzmann hat versucht, sie im einzelnen nachzuweisen und Reuß erklärt jetzt, trotz seines früheren Widerspruchs zu dieser Meinung bekehrt zu sein.

Man muß hier wohl unterscheiden zwischen dem von uns soeben nachgewiesenen Wechselverhältnis, das wie jedes Verhältnis irgend welcher Art eine gewisse Abhängigkeit (jedoch nur hinsichtlich der Art der Erzählung) in sich schließt, und einer Abhängigkeit, welche sich auf die Kenntnis der Thatsachen selbst erstreckte. So sehr wir die erstere betonen, so sehr sind wir in der Lage, die letztere in Abrede zu ziehen und zu behaupten, daß der Verfasser des johanneischen Berichts im Besitz einer Quelle von Nachrichten ist, die ihm eigen zugehört und ihn hinsichtlich der Grundlage seiner Berichte von der synoptischen Überlieferung unbedingt unabhängig macht. Wir wollen die Thatsachen reden lassen.

---

[1]) „Die Lage des johanneischen Schriftstellers ist die eines Verfassers, der wohl weiß, daß über seinen Gegenstand schon geschrieben worden ist, der Vieles von dem schon Gesagten billigt, aber glaubt bessere Kunde zu haben und diese giebt, ohne sich um die andern zu kümmern.“ (S. 531.)

[2]) „In meinen früheren Arbeiten habe ich geglaubt, die Unabhängigkeit des vierten Evangeliums gegenüber dem synoptischen Text festhalten zu können. Ich habe mich der entgegengesetzten Ansicht anschließen müssen, die jetzt gerade von denen geteilt wird, welche im übrigen den üblichen Ansichten folgen.“ (La Théologie johannique. S. 76.)

Nicht durch die Synoptiker kennt er das öffentliche Zeugnis des Vorläufers über Jesus. Denn vor der Taufe Jesu ist ihm von diesen nichts derartiges beigelegt worden und konnte es nicht, und nach der Taufe führen die Synoptiker nur das eine Wort des Johannes an, das mehr ein Ausdruck des Zweifels ist: „Bist Du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" Und doch weist die Antwort Jesu aus Veranlassung der amtlichen Anfrage des Sanhedrin über seine messianische Befugnis (Matth. 21, 23 u. parall.) auf das Vorhandensein eines öffentlichen wohlbekannten Zeugnisses des Vorläufers, wie es uns Johannes 1, 19 ff. erzählt. — Nicht aus den Synoptikern hat Johannes den Bericht über die ersten Beziehungen Jesu zu seinen ältesten Jüngern genommen (Kap. 1), und doch müssen diese Beziehungen notwendig bestanden haben, als diese am See Genezareth zu Menschenfischern berufen wurden. (Matth. 4, 18 ff.) — Nicht von den Synoptikern hat Johannes erfahren, daß Jesus sein öffentliches Amt mit der Reinigung des Tempels eröffnet habe, denn diese verlegen diesen Vorgang in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem. Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht für die von Johannes dieser Geschichte zugewiesene Zeit. Reuß giebt dies selber zu, da nach ihm, wenn Jesus zugestandenermaßen mehreremal in Jerusalem war, die Annahme fast unmöglich wäre, daß Jesus das erstemal gleichgültig gewesen wäre gegen das, was bei einem spätern Fall seinen heiligen Zorn hervorrufen konnte.[1]) — Es sind gewiß nicht die Synoptiker, denen Johannes die zu ihrer eigenen Erzählung beigebrachte Berichtigung entlehnt, 3, 24, indem er daran erinnert, daß beim Beginn des Werkes Jesu diese und seine Vorläufer gleichzeitig in Judäa getauft haben, und 4, 54 (vgl. mit 1, 43 und 4, 3), indem er zwischen den beiden im synoptischen Bericht in eins verschmolzenen Rückreisen Jesu nach Galiläa säuberlich scheidet. Und doch muß jedermann zugeben, daß diese Verbesserungen begründete und mit dem wirklichen Verlauf der Geschichte übereinstimmende Berichtigungen sind; denn 1) wenn Jesus nicht zuerst in Judäa öffentlich gelehrt hätte, so wäre die Gefangennehmung des Täufers Johannes kein Grund für ihn gewesen, sich zu entfernen und nach Galiläa zurückzuziehen (Weizsäcker), und 2) bleibt in dem synoptischen Bericht zwischen der Taufe Jesu und der Gefangennehmung des Täufers Johannes eine augenscheinliche Lücke, welche der johanneische Bericht genau ausfüllt (Holtzmann). — Westkott sagt trefflich: „Matth. 4, 12 und Mark. 1, 14 haben nur einen Sinn unter der Voraussetzung einer Thätigkeit Jesu in Judäa, welche diese Bücher nicht erzählt haben."

Den Synoptikern entnimmt Johannes nicht den Bericht über die Besuche Jesu in Jerusalem; hier liegt der Zug, welcher seine Erzählung von derjenigen der Synoptiker am stärksten unterscheidet. Und doch, wenn der johanneische Bericht gegenüber dem andern einen ausgesprochenen Vorrang hat, so ist es, kann man sagen, an diesem Punkt. Keim redet allerdings in sehr erregter Weise von diesen „atemlosen Festreisen" Jesu nach Jerusalem! Darum ist doch jedermann einig über diesen Gegenstand. Weiß spricht sich so aus: „alle geschichtlichen Erwägungen sprechen für den Bericht des Johannes, und in den synoptischen Berichten selbst fehlt es nicht an Anzeichen, welche zu dieser Art von Geschichtsauffassung hinleiten".[2]) Renan selbst macht die Bemerkung: „Leute, die seit einigen Tagen versetzt waren [die Jünger, in der Voraussetzung, daß sie vorher nicht in Jerusalem sich aufgehalten hätten,] würden diese Stadt nicht zu ihrer Hauptstadt gewählt haben. . . ." Er setzt hinzu: „wenn die Dinge sich zugetragen hätten, wie Markus und Matthäus

[1]) S. 139.
[2]) Introd., p. 35.

wollen, hätte sich das Christentum hauptsächlich in Galiläa entwickelt." [1]) Hausrath und Holtzmann sprechen sich in demselben Sinn aus. [2]) Ohne diese Aufzählung fortzusetzen, beschränken wir uns darauf, Hase anzuführen, welcher uns die Frage in wenigen Linien zusammenzufassen scheint: „So weit wir die Zeitverhältnisse kennen, war es naturgemäß, daß Jesus seine nationale Anerkennung gerade im Mittelpunkte des Volkslebens, in der heiligen Stadt zu erlangen suchen mußte; und selbst der tödliche Haß der Priester in Jerusalem wäre viel schwerer zu erklären, wenn Jesus sie noch nie in unmittelbarer Nähe bedroht hätte. Aber naturgemäß ist's geschehen, daß diese Reisen nach Jerusalem, soweit sie als Zeitbestimmungen in Betracht kommen, in der galiläischen Überlieferung schwanden und sich in dem einen Zug zum Tode auflösten. In den synoptischen Evangelien haben sich die Spuren eines früheren Aufenthalts Jesu in der Hauptstadt und ihrer Umgebung erhalten: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt sind; wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel versammelt, und ihr habt nicht gewollt." Dieser schmerzliche Ausruf Jesu aus seinem tiefsten Herzen findet seine Erklärung nicht in dem Aufenthalt von wenigen Tagen, welchen Jesus nach den Synoptikern in dieser Stadt gemacht hatte. Die Erklärung von Baur ist doch nur eine Ausflucht, welcher die Kinder Jerusalems als Repräsentanten des jüdischen Volkes nehmen will, während der Weheruf in voller Bestimmtheit auf das örtliche Jerusalem hinweist; wie es auch ein reiner Ausweg von Strauß ist, hier die Anführung einer Stelle aus einer verlorenen Schrift („Die Weisheit Gottes") zu sehen, einer Stelle, die in jedem Fall nur dann Jesu in den Mund hätte gelegt werden können, wenn im öffentlichen Bewußtsein mehr als ein Besuch in Jerusalem fortlebte. Übrigens hat auch nach den Synoptikern Jesus Gastfreunde in Bethanien, zu welchen er jeden Abend zurückkehrt . . . . ." [3]) Sabatier erinnert weiter an den Eigentümer des Eselsfüllens in Bethphage, an den Besitzer des Hauses, in welchem Jesus das Passahmahl bereiten ließ, an Joseph von Arimathia, welcher um den Leichnam Jesu bat. Es ist schwer zu glauben, daß alle diese Verbindungen Jesu in Judäa sich erst in den etlichen Tagen vor seinem Leiden gebildet haben sollten. Endlich wollen wir die Begebenheit nicht vergessen, welche Lukas selber in eine frühere Zeit verlegt, den ersten Besuch bei Martha und Maria in Bethanien (10, 38 ff.).

Reuß kann sich dem Gewicht dieser Gründe nicht entziehen. Obgleich er noch immer der Meinung ist, daß die Wahl dieses Schauplatzes dem Verfasser „durch die Natur des Gegensatzes selbst, durch den Widerstreit zwischen dem Evangelium und dem Judaismus" aufgenötigt worden sei, daß demgemäß „der theologische Gedanke diesen Rahmen geschaffen habe", ist er dennoch zu der Einräumung genötigt, „daß deutliche Spuren von einer häufigeren Anwesenheit Jesu in Jerusalem vorhanden seien", als die Synoptiker angeben. Aber wenn die geschichtliche Wahrheit so augenscheinlich auf seiten des Johannes ist, warum denn darauf beharren, daß „der theologische Gedanke diesen Rahmen geschaffen"? [4]) Reuß ist ebenso durch die Thatsachen veranlaßt, dem chronologischen Rahmen des Johanneischen Berichtes den Vorzug zu geben, welcher dem Werk Jesu eine Dauer von zweieinhalb Jahren zuweist und nicht bloß ein einziges Jahr, wie es der synoptische Bericht zu thun scheint. „Wir meinen nicht", sagt er, „daß man behaupten kann, Jesus habe nur ein einziges Jahr daran gearbeitet, um auf den Geist seiner Umgebung

[1]) Vie de Jésus, 13. éd., S. 487.
[2]) Neutestamentl. Zeitgeschichte I, 1, S. 386; Gesch. des Volkes Israel II, S. 372 u. f.
[3]) Geschichte Jesu, nach akadem. Vorles., S. 40.
[4]) Théol. johann., S. 57—59.

einzuwirken".[1]) Weizsäcker macht dieselbe Bemerkung: „Der Umschwung in den früheren Gedanken, Anschauungen, Überzeugungen der Apostel mußte, um die Schlußwendung zu überleben und sogleich nachher wieder zu erstehen, bis auf den Grund hinabgedrungen sein. Hierzu bedurfte es die Schule eines längeren Verkehrs mit Jesus. Hier genügten weder Lehren noch Rührungen; es bedurfte des Wachstums in der innerlichen, persönlichen Vereinigung mit dem Meister."[2]) Auch Renan erklärt, daß die Erwähnung der verschiedenen Besuche Jesu in Jerusalem (und infolge hiervon seines zwei- bis dreijährigen Amtes) „für unser Evangelium einen entscheidenden Triumph bilde".[3]) Es handelt sich hier nicht um eine untergeordnete Einzelheit in dem Bericht des Johannes gegenüber von den Synoptikern. Es ist der wichtigste Punkt. Wie will man nach solchen Zugeständnissen darauf bestehen, daß das vierte Evangelium von seinen Vorgängern abhängig sei? Warum will man nicht im Gegenteil die volle Unabhängigkeit der Quellen, worüber es verfügt, und ihren entschiedenen geschichtlichen Vorzug vor der bei den Synoptikern aufgezeichneten Überlieferung anerkennen?

In dem Bericht über die Feier des letzten Abends verteilen die beiden ersten Synoptiker die Worte Christi in drei Gruppen: 1) die Anzeige des Verrats und des Verräters; 2) die Einsetzung des heiligen Abendmahls; 3) die persönlichen Eindrücke Jesu. Lukas ebenso, aber in umgekehrter Ordnung; also auch drei abgesonderte nebeneinander gestellte Redegruppen. So hatte sich die herkömmliche Erzählung gestaltet, welche die gleichartigen Bestandteile zu sammeln suchte. Aber dies ist nicht die Reihenfolge des wirklichen Lebens; sie findet sich auch nicht bei Johannes. Hier kommt der Herr mehrmals sowohl auf den Verrat des Judas als auf seine eigenen Eindrücke zurück. — Dieselbe Verschiedenheit zeigt sich in dem Bericht über die Verleugnung des Petrus. Die drei Auftritte der Verleugnung erscheinen bei den Synoptikern wie in einen einzigen Zeitpunkt zusammengedrängt; dieser Bericht gehörte zu den ἀπομνημονεύματα (mündliche Berichte), von denen jeder in der volksmäßigen Erzählung ein kleines Ganzes bildet. Bei Johannes finden wir die drei Auftritte nicht künstlich zusammengeordnet, sie sind zwischen andere Begebenheiten verteilt, wie sie es gewiß in Wirklichkeit waren; der Bericht hat seine natürliche Gliederung wieder gefunden. Diese Eigentümlichkeit ist dem Scharfsinn Renans nicht entgangen, der sich so ausspricht: „Derselbe Vorzug zeigt sich in dem Bericht von der Verleugnung des Petrus. Diese ganze Episode bei unserm Verfasser ist umständlicher und besser ausgeprägt."

Bekanntlich ist nach des Johannes Bericht der Todestag Christi der 14. Nisan gewesen, der Tag der Vorbereitung des Passahmahls, und nicht wie es bei den Synoptikern auf den ersten Anblick erscheint, der 15., der Tag nach diesem Mahl. Man hat diesen Unterschied von dem Umstand abgeleitet, daß der Verfasser des 4. Evangeliums den Augenblick des Todes Jesu zusammenfallen lassen wollte mit der Schlachtung des Passahlammes, einer Feierlichkeit, die am Abend des 14. Nisan stattfand; und das in rein dogmatischem und typologischem Interesse. Es ist schwer zu begreifen, was der Verfasser durch eine so gewaltsame Verlegung der Kreuzigung, der Centralthatsache des Evangeliums, gewonnen haben sollte. Denn schließlich hängt die vorbildliche Beziehung zwischen der Schlachtung des Lammes und der Kreuzigung Christi nicht von der Gleichzeitigkeit beider Vorgänge ab. Diese

[1]) S. 58.
[2]) Untersuchungen, S. 313.
[3]) S. 487.

Beziehung wurde schon von Paulus ausgesprochen (1. Kor. 5, 7: „Christus unser Osterlamm, ist für uns geschlachtet"); sie wurde in der ganzen Kirche anerkannt auf Grund des sakramentalen Wortes: „das thut zu meinem Gedächtnis", durch welches sich Jesus an die Stelle des Passahlammes gesetzt hat. Es ist vielmehr leichter zu verstehen, was der Verfasser aufs Spiel setzte, wenn er der Geschichte auf solche Weise Gewalt anthat. Er stellte in der Kirche das Ansehen seiner Schrift bloß, und eben damit (um uns auf den Standpunkt derer zu stellen, welche diese Erklärung gaben) das Ansehen seines Logosbegriffs, der übrigens mit der typologischen und jüdischen Sinnbilderlehre gar nichts zu schaffen hat, ja ihr entgegengesetzt ist. Aber noch mehr, wir werden zeigen, und zwar aus den Synoptikern selbst, daß die Johanneische Zeitangabe die richtige ist. Reuß kann nicht umhin, das mit uns aus denselben Gründen zuzugeben (vgl. die Mark. 14, 21, 46 u. parall. angeführten Begebenheiten, die an einem Sabbathtag, wie es der 15. Nisan war, nicht geschehen konnten).[1] Wieder ist es hier also der Bericht des Johannes, der den wirklichen Verlauf der Dinge ins Licht setzt, welcher durch die synoptische Erzählung im Dunkel gelassen ist.

Wir wollen keine Einzeluntersuchung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte beginnen. Ich kann mich darauf beschränken, das allgemeine Urteil von Renan über die letzten Lebenstage Jesu anzuführen: „in diesem ganzen Abschnitt enthält das vierte Evangelium genaue Angaben, die unendlich hoch über den synoptischen stehen." Und in Betreff der Auferstehung des Lazarus fügt er hinzu: „nun ist eigentümlicher Weise dieser Bericht mit den letzten Seiten [der evangelischen Geschichte] so eng verflochten, daß, wenn man ihn als erfunden verwirft, das ganze in unserem Evangelium so feste Gebäude der letzten Wochen des Lebens Jesu auf einen Schlag einstürzt."[2]) Und es ist wirklich in dem johanneischen Bericht alles geschichtlich geschlossen; die Auferweckung des Lazarus bestimmt die Huldigung am Tag der Palmen, und diese in Verbindung mit dem Verrat des Judas nötigt den Sanhedrin zur Beschleunigung des Ausgangs.

Allerdings betrachtet Hilgenfeld diese Erklärung des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern als „eine Herabsetzung der letzteren, als ob diese nur mangelhafte Anfänge wären und die Schrift des Johannes über sie zu richten hätte".[3]) Reuß spricht mehrmals den gleichen Gedanken aus: „seltsame Art, den Christenglauben zu bestätigen, wenn man ihm die Vorstellung nahe legt, daß was zuvor bei Matthäus oder Lukas zu lesen war, noch sehr der Berichtigung bedürfe."[4]) Aber Ergänzung ist soviel als Bestätigung dessen, was vor und nach der Lücke steht, die man ausfüllt, und Berichtigung einer einzelnen Ungenauigkeit im Bericht ist nicht Erschütterung der Giltigkeit des Ganzen, sondern im Gegenteil die Befestigung derselben. Die von Johannes am synoptischen Bericht angebrachten Verbesserungen und Ergänzungen sind schon in den ersten Zeiten der Kirche bemerkt worden, aber sie haben dem Vertrauen zu diesen Schriften nicht die geringste Einbuße gebracht.

Wir besitzen nun die erforderlichen Anhaltspunkte, um die zwei Fragen zu lösen: ist das vierte Evangelium, in dem, was es Wirkliches erzählt, von den Synoptikern abhängig? Gestaltet der Verfasser in den Punkten, in welchen er von jenen abweicht, die Geschichte nach einer vorgefaßten Lieblingstheorie um?

---

[1]) Siehe Théolog. johann., S. 60.
[2]) S. 514.
[3]) Zeitschrift für wissensch. Theol. I, 1880.
[4]) S. 32.

Hinsichtlich der ersten Frage hat eine sorgfältige Untersuchung der Thatsachen soeben gezeigt, daß der Verfasser des vierten Evangeliums eine von der synopt. Überlieferung unabhängige Quelle von wahren Nachrichten besitzt. Die verneinende Lösung der zweiten Frage ergiebt sich klar aus der Thatsache, daß im Fall eines Unterschiedes zwischen den zwei Erzählungen jedesmal vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus die johanneische Erzählung den Vorzug verdient. Ein an geschichtlichem Wert beharrlich überlegener Bericht ist geschützt vor dem Verdacht, ein Erzeugnis der Idee zu sein.

Was will man diesem Ergebnis von Thatsachen, die der Mehrzahl nach von den Gegnern selbst zugegeben sind, entgegenstellen? Man behauptet trotz allem in dem johanneischen Bericht gewisse Spuren von Abhängigkeit hinsichtlich des synoptischen Berichts zu finden. Holtzmann hat auf diesem Gebiet seine kritische Meisterschaft geübt. Hier einige seiner Entdeckungen. Johannes sagt 1, 6: „es war ein Mensch (ἐγένετο ἄνθρωπος)". Das ist eine Nachahmung von: „es kam ein Wort (ἐγένετο ῥῆμα)", Luk. 3, 2. Johannes sagt 1, 7: „derselbige kam"; er bildet Luk. 3, 3 nach „und er kam". Das Wort „Lazarus, unser Freund, schläft", Joh. 11, 11, giebt das Wort Mark. 5, 39 und parall. wieder: „sie ist nicht gestorben, sondern sie schläft" (nur daß der Ausdruck des Markus καθεύδει verschieden ist von dem des Johannes κεκοίμηται). Die Krankheit des Lazarus (Joh. 11) ist eine Nachbildung des schwärenbedeckten Lazarus in dem Gleichnis Luk. 16, 20, und der ganze Bericht über die Auferweckung des Lazarus in Bethanien ist nur eine aus diesem Gleichnis vom reichen Mann geschöpfte Erdichtung. Nach Renan ist das Umgekehrte der Fall. Die beiden Behauptungen halten sich die Wage. Bei Lukas weigert sich Abraham, weil es nutzlos wäre, den gestorbenen Lazarus wieder auf die Erde zu schicken; bei Johannes führt Jesus ihn unter die Lebenden zurück! Welch eine Nachahmung! Man giebt auch in derselben Weise die Schilderung von Martha und Maria, Joh. 11, für eine Nachahmung von Luk. 10, 38 ff. aus; oder man sagt etwa, die zweihundert Denare des Philippus (6, 7) seien aus dem Text des Markus 6, 37 genommen, wie die dreihundert des Judas (12, 5) dem Text des Markus 14, 5 entlehnt; oder etwa der ungewöhnliche Ausdruck νάρδος πιστική (reine, echte Narde) bei Johannes (12, 3) stamme aus Markus (14, 3). Die Vergleichung der drei Berichte von der Salbung Jesu in Bethanien hat auf Reuß einen so großen Eindruck gemacht, daß sie seine Bekehrung zu der von Holtzmann[1]) verteidigten Annahme der Abhängigkeit entschieden hat. Ihm zufolge sind wirklich von den Synoptikern zwei verschiedene Salbungen erzählt, die eine in Galiläa durch die Hand einer Sünderin im Haus des Pharisäers Simon (Luk. 7) und die in Bethanien von seiten einer Frau des Ortes bei Simon dem Aussätzigen (Matth. 26, Mark. 14). „Also", sagt Reuß, „giebt uns der Verfasser des vierten Evangeliums eine dritte Fassung", welche nur als Verschmelzung der beiden andern zu begreifen ist. Er legt Jesu dieselben Worte in den Mund, wie der Bericht des Markus. Und zugleich entlehnt er Lukas die bezeichnende Einzelheit, daß das Öl nicht auf sein Haupt (Markus und Matthäus), sondern auf seine Füße gegossen wurde. Ferner findet er für gut, sich von dem Bericht der beiden ersten Synoptiker dadurch zu entfernen, daß er den Auftritt aus dem Hause des aussätzigen Simon in das Haus des soeben auferweckten Lazarus verlegt. — Die Wahrheit ist 1) daß Johannes genau den gleichen Vorgang wie Markus und Matthäus erzählt, aber 2) daß er ihn mit bestimmteren Einzelheiten erzählt, und dies 3) ohne ihnen im geringsten zu widersprechen. Er ist bestimmter: er giebt genau den Tag

[1]) Théol. johann., S. 76, Anm.

des Mahls an; es ist der Tag der Ankunft Jesu von Jericho in Bethanien, der Tag vor dem Palmentag; bei Matthäus und Markus fehlt jede Zeitbestimmung. Er erwähnt die Salbung der Füße, indem sich die des Hauptes von selber verstand, weil das die übliche Artigkeit war (vgl. Ps. 23, 5, Luk. 7, 46), während die Salbung der Füße mit einem solchen Duftstoff ein ganz außerordentlicher Aufwand war. Das war gerade die außergewöhnliche Handlung, welche das Murren einiger Jünger und die nachfolgende Unterhaltung begründete. Sodann erwähnt Johannes allein den Judas als den Verteidiger der Mißstimmung, die bei einigen seiner Genossen zutage trat. Matthäus und Markus gebrauchen hier nur unbestimmte Ausdrücke: die Schüler; etliche. Aber diese Evangelien selbst bezeugen durch die Stelle, welche sie dieser Erzählung anweisen, indem sie daraus eine Einschaltung und eine Art von Episode der Erzählung vom Verrat des Judas machen (vgl. Mark. 14, 1. 2. 10. 11 und die parall. bei Matthäus), mittelbar die Genauigkeit dieser bestimmteren Einzelheiten in dem Bericht des Johannes. Die Überlieferung hatte dem Bericht von der Salbung diese Stelle angewiesen gerade mit Rücksicht auf die Rolle des Judas bei dieser Gelegenheit, welche eine Art von Vorspiel seines Verrats war. Das war eine Gedankenverbindung, an deren Stelle Johannes die wirkliche chronologische Lage setzt. Endlich widerspricht der Bericht des Johannes in keiner Weise dem parallelen Bericht der Synoptiker hinsichtlich des Hauses, in welchem das Mahl stattfand. Denn der Ausdruck bei Johannes: „und Lazarus war deren einer, die mit ihm zu Tische saßen", weit entfernt zu beweisen, daß das Gastmahl bei Lazarus statthatte, zeigt gerade das Gegenteil an. Es wäre nicht nötig gewesen zu sagen, daß Lazarus in seinem eigenen Haus zu Tisch saß, und daß Martha hier diente. Bleibt noch die gleichlautende Einzelangabe der 300 Denare und der gemeinschaftliche Ausdruck πιστική. Es wäre gewiß nichts Unmögliches daran, daß Johannes, den Bericht des Markus vor Augen, hier so unerhebliche Anlehen gemacht hätte; seine geschichtliche Unabhängigkeit im allgemeinen bliebe darum völlig unangetastet. Aber eben diese Anlehen sind zweifelhaft; denn 1) besitzt der Bericht des Johannes, wie wir gesehen haben, ganz ursprüngliche Einzelangaben; 2) der Ausdruck πιστική war ein Kunstausdruck, entgegengesetzt dem gleichfalls kunstmäßigen Ausdruck Pseudonarde (siehe Plinius); 3) die beiden Zahlen konnten, da sie gewiß geschichtlich waren, in zwei voneinander unabhängige Darstellungen übergehen. Überdies lassen die in dem Bericht von der Vermehrung der Brote dem Philippus und Andreas zugewiesenen Rollen bei Johannes dieselbe Unabhängigkeit der Nachrichten erkennen, die wir soeben in betreff der Geschichte der Salbung in Bethanien festgestellt haben.

Wir kommen zur Lösung der zweiten entscheidenderen Frage, ob nämlich nicht die philosophische Idee des Logos, die man für die Seele des Berichts hält, auf die Darlegung der Thatsachen einen ungünstigen Einfluß ausgeübt habe, und ob nicht diesem Einfluß die meisten Verschiedenheiten zuzuschreiben seien, welche man zwischen dieser Darstellung der Geschichte Jesu und der synoptischen wahrnimmt.

Die vorhin festgestellten Thatsachen enthalten in allgemeiner Weise die Antwort auf diese Frage. Wenn wir in den oben untersuchten Fällen von Abweichung jedesmal die unbestreitbare geschichtliche Überlegenheit des johanneischen Berichts festgestellt haben, was ergiebt sich daraus? Daß der Verfasser zu viel Achtung vor der von ihm erzählten Geschichte gehabt hat, um die treue Wiedergabe der Thatsachen durch den Gedanken, der ihn beseelte, beeinträchtigen zu lassen; oder daß dieser der Geschichte selbst angehörende Leitgedanke nicht als Ursache der Entstellung, sondern als wohlthätiges und erhellendes Richtmaß über der Erzählung geschwebt hat.

Wir wollen indessen auf das Einzelne eingehen und die absonderlichen Abweichungen prüfen, die als Beweise für die üble Einwirkung des theologischen Gesichtspunktes angeführt werden. Es handelt sich entweder um Übergehung von Thatsachen oder um Wiederholung von Berichten mit oder ohne Abänderung oder endlich um Einfügung neuer Züge in dem johanneischen Bericht.

Es sind besonders drei Begebenheiten, deren Auslassung mehreren Kritikern bezeichnend scheint, die Versuchung, die Einsetzung des heil. Abendmahls und der Seelenkampf in Gethsemane. Die erste und die dritte dieser Begebenheiten wären dem Verfasser als des Logos unwürdig erschienen; was die zweite betrifft, so genügte es ihm bei seiner spiritualistischen Anschauung, das Wesentliche davon in der Rede des 6. Kapitels enthüllt zu haben; der äußerliche Brauch hatte weiter keinen Wert mehr in seinen Augen. Hat es nicht mit der Taufe dieselbe Bewandtnis? Er erzählt gleichfalls ihre Einsetzung nicht, aber er legt ihr Wesen dar 3, 5. — Wir glauben, daß das Schweigen des Johannes über diese Thatsache sich ganz anders erklärt. Wenn der Verfasser fürchtete, die Würde des Logos dadurch bloßzustellen, daß er ihn mit dem unsichtbaren Gegner in Kampf geraten ließ, würde er ihn 14, 30 sagen lassen: „ich werde nicht mehr viel mit euch reden, denn der Fürst dieser Welt kommt“? Man darf nicht vergessen, daß der Bericht des Johannes seinen Ausgangspunkt nach dem Vorfall der Versuchung hat. Ebenso ist es mit der Taufe Jesu, die auch nicht erzählt ist, die aber der Verfasser nicht in Abrede stellen will, da er ja in der dem Täufer Johannes 1, 32 zugeschriebenen Äußerung: „ich sahe den Geist vom Himmel herabfahren wie eine Taube und auf ihm bleiben“ deutlich darauf anspielt. Der Auftritt in Gethsemane ist ausgelassen; aber er ist genugsam angedeutet in dem Wort, welches eine wirkliche Bezugnahme auf die synoptischen Berichte enthält, 18, 1: „Da Jesus solches geredet hatte, ging er hinaus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron; da war ein Garten, darein ging Jesus und seine Jünger.“ Johannes verfährt hier genau wie mit der großen Sitzung des Sanhedrin, in welcher Jesus zum Tod verurteilt wurde; diesen Auftritt, welcher das Verhör vor Pilatus doch notwendig voraussetzt, erzählt er indessen nicht, sondern begnügt sich ihn mit den Worten 18, 24 anzudeuten: „und Hannas sandte ihn gebunden zu Kaiphas dem Hohepriester“ (vergl. auch das: „aufs erste zu Hannas“, V. 13). Diese stillschweigende Bezugnahme auf die Synoptiker gehört zu der johanneischen Erzählungsweise. Mit Beschränkung auf eine leise Bedeutung, die als Notabene dienen soll, geht er über die Züge hinweg, von denen er weiß, daß seine Leser sie hinlänglich kennen. Hätte er gefürchtet, der Würde des Logos zu nahe zu treten, wie hätte er in Kap. 12 bei einem Vorgang, den er allein der Vergessenheit entrissen hat, den innern Kampf erzählen können, dessen Geheimnis Jesus unbedenklich dem umherstehenden Volke preisgiebt, V. 27: „jetzt ist meine Seele betrübt, und was soll ich sagen?“ Wie hätte er ihn am Grabe des Lazarus (11, 35) können weinen und ihn angesichts des Verräters im Geist erschüttert sein lassen? — Die Übergehung der Einsetzung des heil. Abendmahls erklärt sich ebenso leicht. Johannes schrieb das Evangelium nicht für Neubekehrte; er gab seine Erzählung inmitten längst gegründeter Gemeinden, wo das heil. Abendmahl wahrscheinlich jede Woche gefeiert wurde. Weit entfernt, das Werk Jesu nach seinem ganzen Umfang schildern zu wollen, ließ er diejenigen Kundgebungen in That und Wort hervortreten, welche am meisten dazu beigetragen haben, ihn als den Messias, den Sohn Gottes an sich selbst zu offenbaren; vgl. 20, 30 f. Dieser Zweck nötigte ihn also nicht die Einsetzung des Abendmahls besonders hervorzuheben; und da diese Feier hinlänglich bekannt war und

überall begangen wurde, konnte er ohne Schwierigkeit ihre Einsetzung übergehen. Er erzählt auch die der Taufe nicht, obgleich er darauf anspielt, 3, 5 und 4, 2.

Drei Beispiele mögen einer vorsichtigen Kritik zeigen, wie sehr man auf der Hut sein muß, wenn es sich darum handelt, aus derartigen Auslassungen Schlüsse auf die geheimen Absichten des Verfassers zu ziehen. Er läßt den Bericht über die Erwählung der Zwölfe aus; etwa um sie verächtlich zu machen? Aber er legt Jesu selbst das Wort in den Mund, 6, 70: „habe ich nicht euch zwölf erwählet?" Angenommen, diese Erklärung fände sich hier nicht, welche Folgerungen würde eine leidenschaftliche Kritik aus dieser Übergehung ableiten? Das vierte Evangelium erzählt die Himmelfahrt nicht; will es dieselbe ableugnen? Aber 6, 62 finden wir das Wort im Munde Jesu: „Wie wenn ihr denn sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, da er zuvor war?" Der Grund der Auslassung ist ganz einfach der, daß der Schluß der Erzählung, der Auftritt mit Thomas, vor dieses Ereignis fällt, der übrigens zu der Logosidee unvergleichlich paßte. Wenn sich bei den Synoptikern irgend eine Begebenheit fand, die sich zu gunsten dieser Theorie ausbeuten ließ, gewiß, so war es die Verklärung. Nun, sie ist übergangen ebenso wie der Vorgang in Gethsemane. — Solche Beispiele sollten genügen, um die Kritik von dem falschen Weg zurückzuführen, auf welchen sie sich seit 40 Jahren verirrt und einen unermeßlichen Leserkreis fortreißt, der blindlings auf sie schwört.

Aber hier stellt man uns zur Rede. Wenn der Verfasser des 4. Evangeliums, sagt man, wirklich den Vorsatz hatte, die beiden andern zu ergänzen, warum erzählt er einzelne von diesen schon berichtete Begebenheiten, zum Beispiel die Austreibung der Krämer, die Vermehrung der Brote, die Salbung der Maria in Bethanien und den Einzug Jesu am Palmentag?

Wir haben bereits gesagt: der Verfasser schreibt nicht um zu ergänzen. Er hat sich ein höheres Ziel gesteckt, das er selbst 20, 30 f. andeutet. Aber in denselben Versen beschreibt er auch sein Verfahren, welches darin besteht, daß er unter den schon beschriebenen oder noch nicht beschriebenen Dingen auswählt, was am besten zu seinem vorgesteckten Ziele paßt, nämlich seinen Glauben an Christus, den Sohn Gottes zu begründen, um ihn auch bei seinen Lesern hervorzurufen: „Jesus hat viele andere Zeichen gethan .... welche nicht in diesem Buche geschrieben sind; aber diese sind geschrieben, auf daß ...." Diese Art der Auslese setzt Auslassungen voraus — wir haben sie festgestellt — aber sie berechtigt auch zu Wiederholungen, wie sie gerade der Verfasser zu seinem Zweck für notwendig oder auch nur für nützlich hält.

So wird die Austreibung der Krämer (Kap. 2) von ihm wieder erzählt, weil er weiß, daß sie in dem Werke Christi und in der Entwickelung des nationalen Unglaubens eine viel bedeutsamere Stellung einnimmt, als ihr in der synoptischen Erzählung zugewiesen wird. Indem diese den Vorfall an das Ende der Wirksamkeit Jesu verlegte, gestattete sie nicht mehr das kühne Vorgehen darin zu erblicken, wodurch der Herr sein Volk zum Anschluß an ihn aufgerufen hatte, um die geistliche Erneuerung der Theokratie zu beginnen; die Weigerung des Volkes und seiner Häupter bei dieser Gelegenheit hörte so auf, der erste Schritt auf dem Weg des Widerstandes und der Verwerfung zu sein.

Die Vermehrung der Brote (Kap. 6) erschien bei den Synoptikern nur als eines der zahlreichen Wunder Jesu. Die wichtige Rolle der durch diese Begebenheit hervorgerufenen Entscheidung in der Geschichte des jüdischen Unglaubens war hier beinahe gänzlich verwischt. Und diese Seite der Sache stellt Johannes ins volle Licht. Er zeigt den fleischlichen und politischen

Charakter der galiläischen Begeisterung, der bei dieser Gelegenheit das Reich Jesu ausrufen will und sich unmittelbar nachher an den Erklärungen stößt, mit welchen dieser sich weigert, den Seinigen etwas anderes als die Stillung des geistlichen Hungers und Durstes zu versprechen. Gleichzeitig wird die so dargestellte Begebenheit zu einem scharf hervortretenden Merkpfahl in der Geschichte des Glaubens, indem sie den Gegensatz zwischen dem Rücktritt der meisten alten Jünger Jesu und dem kraftvollen Bekenntnis des Petrus: „wohin sollen wir gehen ....? Du bist der Heilige Gottes“ — in helles Licht stellt.

Die Geschichte der Salbung in Bethanien (12, 1 ff.) steht einerseits in Beziehung zu der Auferweckung des Lazarus, die im vorhergehenden Kapitel erzählt war, und andererseits zu dem Verrat des Judas, der in der Schilderung des letzten Mahles eine so bedeutende Stelle einnimmt. Diese doppelte Beziehung trat bei den Synoptikern nicht hervor, welche die Auferweckung des Lazarus nicht erzählten und dadurch, daß sie den Namen des Judas durch allgemeine Bezeichnungen wie: Einige (Markus), die Jünger (Matthäus) ersetzten, den Zusammenhang zwischen dieser böswilligen Kundgebung und der nachfolgenden entsetzlichen That verdunkelten.

Der Einzug in Jerusalem (12, 12 ff.) wird von Johannes in solcher Kürze erzählt, daß er wirklich nur eine Ergänzung des synoptischen Berichtes ist. Wenn er einfach sagt: „nachdem er ein Eselsfüllen gefunden“ und dann hinzufügt, daß nach der Himmelfahrt „die Jünger daran dachten, daß solches war von ihm geschrieben und sie solches ihm gethan hätten“, während sie in seinem eigenen Bericht ihm gar nichts gethan haben, so leuchtet ein, daß er für das vollständige Bild des Vorgangs auf die andern schon bekannten Berichte verweist. Er ist nur deshalb genötigt, an die Begebenheit zu erinnern, um sie teils als die Folge der Auferweckung des Lazarus (V. 17 u. 18), teils als den Grund erscheinen zu lassen, der den Sanhedrin nötigte, die Ausführung des bereits über Jesus gefällten Urteils zu beschleunigen (V. 19).

Es ist also leicht einzusehen, daß diese Berichte nicht nutzlose Wiederholungen, sondern wesentliche Züge in dem allgemeinen Gemälde sind, das der Verfasser zeichnen wollte. Schneidet man sie weg, so hat man nicht nur eine einfache Auslassung, sondern einen Riß im Gewebe des Berichtes selbst.

Noch haben wir eine letzte Reihe von Begebenheiten ins Auge zu fassen, in welchen man in besonders merklicher Weise den Einfluß der den Verfasser beseelenden dogmatischen Auffassung auf seinen Bericht zu entdecken glaubt. Das sind die besonderen Begebenheiten und Züge, welche Johannes den Berichten seiner drei Vorgänger beifügt.

Einer der Punkte, die dieses Evangelium von den vorhergehenden am stärksten scheidet, ist gewiß der oben bezeichnete chronologische Rahmen. Es ist die Frage, ob dieser Rahmen ein Erzeugnis der Idee ist, oder ob er der wirklichen Geschichte angehört. Wir haben schon gezeigt, daß nach dem Bekenntnis von Reuß die zweite Antwort die richtige ist. Was sollte es übrigens für die Logosidee austragen, ob das Amt Jesu ein oder zwei oder mehr Jahre gedauert hat? Ob er nach der Erzählung des Johannes vor seiner Niederlassung in Galiläa ein Jahr lang in Judäa gelehrt und getauft hat, oder ob er sich vielmehr unmittelbar nach seiner Taufe durch den Vorläufer dorthin begeben hat, wie das aus den Synoptikern hervorzugehen scheint (Matth. 4, 12 parall.)? Es scheint vielmehr, daß je kürzer das Verweilen des Logos auf der Erde war, die Macht des von ihm ausgerichteten Werkes desto herrlicher strahlt. Oder sollten gar die breiten, ganz ereignislosen Zwischenräume, die sich von einem bis zu drei, ja bis zu sechs Monaten erstrecken, reine Erfindungen des Verfassers zu gunsten der Logostheorie gewesen

sein? Aber — sagt Sabatier treffend: wenn der Verfasser diesen Rahmen erfunden hatte, wie sollte er's versäumt haben, ihn auszufüllen? (S. 188.) Reuß glaubt eine entscheidende Thatsache gegen die geschichtliche Anlage der johanneischen Erzählung anzuführen, wenn er sagt: „ein einziges Ereignis füllt eine ganze Jahreszeit aus; 6, 4—7, 2[1]." Aber wie ist es möglich, nicht einzusehen, daß dieses fast gänzliche Stillschweigen des Verfassers über den Inhalt dieser ganzen sechs Monate zwischen dem Passah und dem Laubhüttenfest der unwiderlegliche Beweis dafür ist, daß er diese Jahreszeit nicht in einer spekulativen Absicht erfunden hat, und daß er sie nur in wahrhaft geschichtlichem Sinn erwähnt?

In der Thatsache der Besuche in Jerusalem glaubt man aufs einleuchtendste den Einfluß der Idee auf die johanneische Erzählung nachweisen zu können. Der große Kampf zwischen Licht und Finsternis mußte die Hauptstadt zum Schauplatz haben. Aber diejenigen, welche so urteilen, sind selbst genötigt, in diesen von Johannes erzählten Besuchen einen unentbehrlichen Bestandteil der Geschichte anzuerkennen, einen Faktor, ohne den weder der tragische Ausgang in Jerusalem, noch die Gründung der Kirche gerade in dieser Stadt zu begreifen ist (siehe Seite 66 f.). Diese Besuche sind also kein Erzeugnis der Idee. Alles was man behaupten kann, ist das, daß sie vom Verfasser ausgewählt und als das bedeutendste Stück seines Berichtes hervorgehoben sind, weil er sie für besonders geeignet angesehen hat, um an ihnen den Grundgedanken seiner Schrift ins Licht zu stellen. Wir wollen hier aber doch hinzufügen, daß dieser Grundgedanke keineswegs metaphysischer Art ist wie der Logosbegriff, sondern eine Thatsache: Die Entwickelung des Glaubens und des Unglaubens an Jesus Christus. Jener idealen Ausdeutung der Besuche in Jerusalem stellt übrigens Sabatier mit Recht den Bericht des Kap. 6 entgegen: „Man wird sehr erstaunt darüber sein, sagt er, in Galiläa, in der Synagoge zu Kapernaum, die Verwickelung sich anbahnen zu sehen, deren Ausgang in Jerusalem geschehen solle. Man kann sich einen solchen Abbruch am System" — wir sagen am angeblichen System — „des Verfassers nur erklären aus seiner sehr klaren Erinnerung an die gäliläische Verwickelung."

Hier erhebt sich ohne Zweifel eine schwierige Frage, die dunkelste von allen bezüglich des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern, die Frage nach der Auslassung der Besuche in Jerusalem bei den letzteren. Wir haben gesehen, daß ihr ganzer Bericht diese Besuche voraussetzt und fordert; warum erzählten sie dieselben nicht? Diese befremdliche Auslassung scheint nur aus zwei Umständen erklärlich, erstlich daraus, daß unsere drei Synoptiker die schriftliche Abfassung der volkstümlichen Überlieferung sind, die sich in Jerusalem nach dem Pfingstfest gebildet hatte; fürs zweite, daß diese Überlieferung von Anfang an aus irgend welchem Grunde, der sich nur erraten läßt, diese Besuche im Hintergrund gelassen hat. Wie wir gesehen haben, daß die verschiedenen Anspielungen auf den Verrat des Judas während des letzten Mahles (Joh. 13) in dem überlieferten und synoptischen Bericht sich zu einer einzigen verschmolzen hatten, und daß es des johanneischen Berichtes bedurfte, um dieselben an ihre richtige Stelle zu bringen, daß in der gleichen Weise der Bericht über die dreifache Verleugnung des Petrus, welcher bei den Synoptikern einen einzigen, ununterbrochenen Kreis bildet, im Evangelium des Johannes seine natürliche Gliederung wiedergefunden hat, so ist es wahrscheinlich mit den Reisen nach Jerusalem ähnlich gegangen. In der volkstümlichen Erzählung geschah es, daß sie alle sich mit dieser letzten Reise ver-

[1]) S. 23.

mengten, der einzigen, welche in der Geschichte des messianischen Werkes eine tiefere Spur hinterlassen hatte und in der Überlieferung erhalten blieb. Wenn man sich mit den drei Berichten über die galiläische Wirksamkeit bei den Synoptikern bekannt macht, so ist leicht zu bemerken, daß sie in gewisse Gruppen oder Kreise eingeteilt sind, von denen jeder dieselbe Reihe von Berichten enthält; dies ist, was Lachmann die corpuscula historiae evangelicae genannt hat. Die Reisen nach Jerusalem ließen sich in keine dieser Gruppen einfügen. Und als man die so verteilte und gruppierte evangelische Überlieferung aufzeichnete, blieben diese Reisen im Schatten. Selbst der Inhalt der von Jesus in der Hauptstadt gehaltenen Reden konnte ebenso zu dieser Auslassung in der üblichen evangelischen Verkündigung beitragen. Es war nicht leicht, für die jüdischen und heidnischen Volksmassen, welche zum erstenmal vom Evangelium reden hörten, solche Reden wiederzugeben wie die in Joh. 5 über die Abhängigkeit des Sohnes gegenüber von dem Vater und über die verschiedenen Zeugnisse, die der Vater dem Sohne giebt; oder solche Erörterungen, wie sie in Kap. 7 u. 8 berichtet sind, wo Jesus kein Wort mehr sagen kann, ohne von seinen böswilligen Hörern unterbrochen zu werden. Die in Galiläa gehaltene Rede Kap. 6 konnte aus demselben Grund nicht leicht wiedergegeben werden, während die dort vorgefallene Vermehrung der Brote sich in der Überlieferung erhalten hat. Wie viel leichter, natürlicher, unmittelbar zweckmäßiger war es doch, verschiedene Vorgänge wiederzugeben, wie die des Lebens in Galiläa oder Reden und Unterhaltungen moralischen Inhalts, wie die Gleichnisse oder die Bergpredigt! Aus allen diesen und noch anderen uns unbekannten Gründen ist dieser wichtige Teil der Wirksamkeit Jesu in der Überlieferung und später auch in unsern Synoptikern weggeblieben. Aber, wie Hase so gut sagt, „gerade so wie es in der Ordnung war, daß diejenigen, welche, wie Lukas, das Leben Jesu beschreiben wollten, ohne mit ihm gelebt zu haben, sich an das hielten, was über dieses Leben in der Kirche bekannt war und geglaubt wurde, ebenso natürlich war es auch, daß, wenn ein vertrauter Jünger des Herrn daran ging, dieses Werk zu unternehmen, er sich viel weniger an dieses unwillkürlich und zufällig entstandene Gemeinsame hielt, als an seine eigenen Erinnerungen. Sodann war ein solcher Mann weniger gebunden durch die schonende Rücksicht gegen diese heilige Überlieferung, denn er war selbst noch eine lebendige Quelle davon. Ich wundere mich also gar nicht, daß ein johanneisches Evangelium in seiner hohen Eigentümlichkeit von diesem Gemeinsamen abweicht; viel eher, wenn ein unter dem Namen dieses Jüngers veröffentlichtes Evangelium nur dieses Gemeinsame wiederholte und sich nicht weiter davon unterschiede als die Synoptiker voneinander, so würde ich gerade deshalb an der Echtheit dieses Evangeliums zweifeln". [1])

Man nimmt auch einen Einwand aus den in unserem Evangelium erzählten Wundergeschichten; er ruht auf folgenden vier Punkten: 1) Diese Geschichten haben einen noch wunderbareren Charakter als die der Synoptiker; 2) sie erscheinen als Offenbarungen der Herrlichkeit des Logos und nicht mehr als die ganz einfachen Wirkungen des Mitleidens Jesu; 3) mehrere von diesen Wunderthaten sind bei den Synoptikern ausgelassen, was sie gerade im Verhältnis zu ihrer außerordentlichen Größe verdächtiger macht; 4) es ist keine Dämonenaustreibung erwähnt.

1) Wir glauben, daß es schwer wäre zu sagen, inwiefern die Verwandlung des Wassers in Wein in Kana, Kap. 2, außerordentlicher sei, als die Ver-

[1]) Geschichte Jesu, S. 39 f. Es ist zu beachten, daß Hase an dieser Stelle die Frage der Echtheit erörtert. Was uns betrifft, so behandeln wir nur erst die Frage über den historischen oder spekulativen Charakter unseres Berichtes.

mehrung der Brote und Fische, welche gleichmäßig in allen vier Evangelien erzählt ist. Ist es wunderbarer, die Eigenschaften des Stoffes umzubilden, als ihn selbst hervorzubringen? — Wenn bei der Heilung des Sohnes des Königischen, Kap. 4, das Wunder in die Ferne geschehen ist, so ist daran nichts anderes, als an der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum, Matth. 8, und der Tochter des kananäischen Weibes, Matth. 15. — Der Lahme in Bethesda ist seit achtunddreißig Jahren krank; aber was wissen wir denn davon, wielange der Lahme, dessen Heilung unter besonderen Umständen die Synoptiker erzählen, gichtbrüchig war? — Wenn in der Erzählung vom Wandeln auf dem Meere, Joh. 6, das Boot unmittelbar nach dem Eintreffen Jesu am Ufer anstößt, so bietet uns der Bericht des Matthäus eine nicht weniger außerordentliche Einzelheit, die Person des Petrus in Verbindung mit dem an Jesus geschehenen Wunder. — Es bleiben noch zwei Wunder, in welcher der Bericht des Johannes die ähnlichen bei den Synoptikern erzählten Geschichten zu überbieten scheint, die Heilung des Blindgebornen, Kap. 9, und die Auferstehung des Lazarus, der seit vier Tagen tot war. In diesen zwei ganz besonderen Fällen hätte sich der Verfasser vorgesetzt, den Logos in außerordentlicher Weise zu verherrlichen. — Aber wie soll man eine solche Absicht mit mehreren Äußerungen vereinigen, welche derselbe Verfasser Jesu in den Mund legt, in denen der Wert der äußerlichen Wunder, als Mittel zur Begründung des Glaubens, ausdrücklich bestritten oder wenigstens herabgesetzt wird. „Wenn ihr nicht Wunder und Zeichen sehet, so glaubet ihr nicht" (4, 48), mit diesem Tadel nimmt Jesus die Bitte des Königischen entgegen. „Glaubet ihr mir nicht, so glaubet wenigstens meinen Werken" (10, 38); vgl. auch 14, 11. Und der Verfasser, der uns solche Erklärungen Jesu aufbewahrt hat, deren Echtheit und hohe Geistigkeit allgemein anerkannt wird, sollte sich zum Lobredner des plumpsten religiösesten Materialismus machen, indem er neue Wunder erfand und ihren Charakter noch ungeheuerlicher machte!

2) Tritt wirklich unser Evangelium zu den Synoptikern dadurch in Gegensatz, daß jene die Wunder als Handlungen des Mitleids darstellen, während sie im ersteren Zeichen der Herrlichkeit des Logos sind? — Beachten wir vor allem, daß die Wunder im Evangelium des Johannes nicht einmal der Kraft Jesu zugeschrieben werden. Es ist einer der charakteristischen Züge dieser Schrift, daß sie aus den Wundern, soweit sie Jesus angehen, Gebetshandlungen macht, während die wirkende Kraft dem Vater allein zugeschrieben wird. „Ich kann nichts von mir selbst", sagt Jesus 5, 30 nach der Heilung des Lahmen. „Die Werke, welche Gott mir gegeben hat zu thun, diese Werke zeugen für mich", fügt er bei, V. 36. Die Wunder sind eine Beglaubigung des Vaters nur weil es der Vater ist, der sie ihm zulieb thut. 11, 41 f. sagt Jesus öffentlich vor dem Grab des Lazarus: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast, doch ich weiß, daß du mich allezeit höreſt." Er muß also bitten, seine Wunder erbetteln, wie es unser Einer thun würde; und solches Handeln wäre die Verherrlichung seiner Kraft? Gewiß, es heißt auch 2, 11 nach der Hochzeit von Kana, daß „er seine Herrlichkeit offenbarte", und 11, 4 nicht nur, „daß die Krankheit des Lazarus zur Herrlichkeit Gottes diene", sondern auch, „auf daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde". Wenn diese Herrlichkeit nicht diejenige ist, die er aus seiner eigenen Kraft schöpft, welche kann es denn sein? Offenbar diejenige, die sich aus seinem in seinem Gebet geoffenbarten Mitleid ergiebt, wie die Herrlichkeit des Vaters aus seiner in der Erhörung geoffenbarten Liebe. Das ist hier wohl die Herrlichkeit „voll Gnade und Wahrheit", von der der Verfasser selber sprach, 1, 14. Es ist also sehr leicht, dem Gegensatz zu entgehen, welchen Reuß zwischen den Wunderthaten des Mitleids (in den Synoptikern) und denen der

Selbstoffenbarung und Selbstverherrlichung (bei Johannes) aufstellt. Die Herrlichkeit des Sohnes bei diesem letzteren besteht gerade darin, daß er vom Vater erlangt, was sein Mitleid fordert. Wie ist z. B. die Auferstehung des Lazarus in unserem Evangelium eingeleitet? Mit dem Wort voll überströmender Zärtlichkeit, das bei den Synoptikern seinesgleichen nicht hat: „und Jesus hatte Martha lieb und ihre Schwester Mariä", 11, 5.

Um die Art der Darstellung der Wunder in unserm Evangelium vollständig zu fassen, muß man wohl beachten, daß die wahre Absicht dieser Thaten weit hinausging über die Erleichterung der Leidenden, mit der sich die Wunderthat befaßte. Wenn Jesus nur von dem Mitleid mit dem persönlichen Leiden bewegt worden wäre, warum wollte er nicht, anstatt nur einigen Blinden das Gesicht wiederzugeben, die Blindheit aus der Welt schaffen? Warum nicht, statt zwei oder drei Gestorbene wieder aufzuwecken, den Tod selbst zu nichte machen? Er hat das nicht gethan, obgleich ihn gewiß sein Mitleid dazu getrieben hätte. Denn die Unterdrückung des Leidens und Todes ist ein Gut für die Menschheit nur als Folgesatz der Tilgung der Sünden. Diese muß jener vorausgehen; und die Wunder waren Zeichen mit der Bestimmung, Jesus als denjenigen zu offenbaren, durch welchen zuerst die Sünde, dann das Leiden und der Tod einst von Grund aus abgethan werden müssen. Wie die allgemeine Liebe zur Menschheit das Mitleid mit einer Einzelpersönlichkeit nicht ausschließt, so schließt der Wunderbegriff bei Johannes die synoptische Anschauung nicht aus, sondern ein, indem er sie einem allgemeineren Gesichtspunkt unterordnet.

3) Aber wie kommt es, daß fünf von den sieben bei Johannes erzählten Wundern in den vorhergehenden Evangelien ausgelassen sind? Das Wunder von Kana fiel selbstverständlich aus zugleich mit dem ersten Amtsjahr, das sie übergingen. Die beiden Wunder von Bethesda und vom Blindgebornen sind mit den Besuchen in Jerusalem, von denen sie einen Teil ausmachen, gefallen. Das Wunder am Sohn des Königischen hatte nichts besonders Hervortretendes und hatte sein Seitenstück in einem von den Synoptikern erzählten Wunder, nämlich in der Heilung des Knechtes des Hauptmanns, das Einige — wie wir glauben mit Unrecht — sogar als eins mit dem bei Johannes annehmen.

Die Auslassung der Auferweckung des Lazarus bei den Synoptikern ist die am schwersten zu erklärende Thatsache. Es ist nicht genug, zu sagen, das Wunder habe in Judäa stattgefunden; denn in dem Zeitpunkt, da es geschah, lassen die Synoptiker den Herrn schon in Peräa und den südlichen Strichen verweilen. Wir haben nur eine Erklärung: die Überlieferung hat über diese Geschichte geschwiegen aus Schonung für Lazarus und seine beiden Schwestern. Diese Familie wohnte zwei Schritte von Jerusalem und sah sich also den Schlägen des Sanhedrin ausgesetzt. Wir lesen Joh. 12, 10, daß „die Hohepriester darnach trachteten, auch Lazarus zu töten", zugleich mit Jesus, wegen der Wirkung, welche der Anblick dieses Auferweckten auf die zahlreichen Pilger in der Hauptstadt hervorbrachte. Es war nach Pfingsten möglicherweise genau ebenso; und es ist wahrscheinlich, daß man es für klug hielt, aus diesem Grunde diese Geschichte in der mündlichen Erzählung mit Stillschweigen zu übergehen. Ebenso ließ man entweder die Namen Martha und Maria weg in der Geschichte der Salbung (siehe Markus und Matthäus) oder den Namen Bethanien, wenn die beiden Schwestern mit ihren Namen genannt wurden (siehe den Bericht bei Lukas 10, 38). Aus ähnlichem Grund ohne Zweifel ist in dem Bericht von der Gefangennehmung Jesu in Gethsemane der Name des Jüngers, der das Schwert zog, in der Überlieferung ausgelassen (siehe die drei synoptischen Berichte), während er bei Johannes unbedenklich erwähnt ist, der zu einer Zeit schrieb, wo dem Petrus aus dieser bestimmten Angabe kein Nachteil

mehr erwachsen konnte. Man wendet uns zwar ein, die synoptischen Berichte seien nach dem Tode des Petrus und der Familie in Bethanien niedergeschrieben worden; wozu also diese Vorsichtsmaßregeln (vgl. Meyer)? Aber wir schreiben diese Vorsichtsmaßregeln auch keineswegs den Verfassern dieser Berichte zu, sondern der evangelischen Überlieferung, die sich in Jerusalem in den Tagen nach dem Pfingstfest bildete. Man sieht aus dem Bericht über die Mißhandlung der Apostel durch den Sanhedrin, an dem Martyrium des Stephanus und Jakobus und an den Verfolgungen, zu welchen Saulus sich hergab, daß damals die Macht der Feinde Jesu noch ungebrochen war und sich in der gewaltsamsten Weise äußerte. Ihr Haß steigerte sich mit dem Fortschreiten der Gemeinde; und man mußte fürchten, wenn man diejenigen, welche in dieser Geschichte eine Rolle gespielt hatten, öffentlich zur Schau stellte, sie würden eine solche Ehre teuer bezahlen müssen. Johannes, der zu einer Zeit, wo es keinen Sanhedrin, kein jüdisches Volk, keinen Tempel mehr gab, sein Werk entworfen und unter der Leitung nicht der Überlieferung, sondern seiner eigenen Erinnerungen geschrieben hat, konnte ohne Besorgnis die Thatsachen in ihrer Ursprünglichkeit wiederherstellen. Darum bezeichnet er den Petrus als den Urheber des Schwertstreichs bei dem Vorgang in Gethsemane, wie er zugleich auch bei Gelegenheit dieses Namens sich des verwundeten Malchus erinnert; deshalb gönnt er sich die Freude, die wunderbare Geschichte der Auferstehung des Lazarus in allen ihren Einzelheiten zu schildern.

4) Wir werden uns an der Auslassung der Heilung von Besessenen nicht lange aufhalten. Sagt nicht der Verfasser selbst, daß in der Geschichte Jesu noch zahlreiche Wunderthaten geschehen seien, die von den bei ihm erwähnten verschieden waren (20, 30: πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα)? Redet nicht Jesus selbst, 14, 30, von „dem Fürsten dieser Welt, der an ihn komme"? Es könnte also den Evangelisten nichts hindern, von Siegen Jesu über dessen Diener zu reden. Fälle von Besessenheit werden im griechischen Gebiet nur selten angeführt (Akt. 16 u. 19). Sie waren da weniger bekannt.

Den Mangel an geschichtlicher Haltung, welchen die Kritik an den Wundererzählungen des vierten Evangeliums aussetzt, findet sie wieder an den in diesem Buche auftretenden Personen. Es sind, behauptet sie, keine lebenden Wesen, sondern bloße Typen. Nikodemus ist die Personifikation des gelehrten Pharisäismus. „Man sieht ihn kommen, aber man sieht ihn nicht weggehen", das ist eine beliebte Anmerkung bei Reuß; sie geht von einer seiner Schriften in die andere über. Er fügt hinzu; „in jedem Fall ist nicht mehr die Rede von ihm". Endlich behauptet er, die Antwort Jesu an den nächtlichen Besucher reiche nahe hin an eine „theoretische Darlegung des Evangeliums" und sei deshalb keineswegs an den Nikodemus gerichtet. Ebenso wird die Person der Samariterin, Kap. 4, aufgefaßt; in diesem Weib ist einfach „der reine, vertrauende Glaube der Armen am Geiste" verkörpert. Das Gleiche gilt von den Griechen des 12. Kap., sie stellen das nach dem Heil dürstende Heidentum dar. Welchen Sinn hätte auch die Vermittelung des Philippus und Andreas, welche jene nachgesucht haben, und die doch bei einem für jedermann so leicht zugänglichen Mann ganz überflüssig war? Es sind also ideale Figuren, wie es in der Natur eines Buches liegt, das nur ein theologischer Traktat ist. [1])

Reuß wünschte ohne Zweifel, daß die Berichterstattung über die Unterredung mit Nikodemus schlösse mit der Bemerkung: und Nikodemus kehrte in sein Haus zurück. Der Verfasser hat diese Einzelheit nicht für nötig gehalten. Es schien ihm zweckmäßiger uns zu erzählen in Kap. 7, daß derselbe Oberste, der anfangs in der Nacht zu Jesu gekommen war, in voller Sitzung

[1]) Reuß, S. 14 u. 15.

des Sanhedrin sich erkühnte, sogar die Verteidigung Jesu auf sich zu nehmen und sich von seinen Amtsgenossen beschimpfen zu lassen. Er hat es ferner vorgezogen, uns am Tage der tiefsten Dunkelheit, als die vertrautesten Freunde Jesu an ihm und seinem Werke verzagten, denselben Mann vorzuführen, wie er dem Leichnam desselben am Fuße des Kreuzes eine königliche Bestattung verschaffte und seinen Glauben an den Mann öffentlich zur Schau trug, indem er in diesem Augenblick die wirkliche für das Heil der Welt erhöhte eherne Schlange erkannte; vgl. Joh. 3, 14 f. Das sind doch wohl Züge, welche einen wirklichen Mann schon erkennen lassen, angesichts derer man nicht sagen sollte: „in jedem Fall ist nicht mehr die Rede von ihm". Es ist ganz ebenso falsch, den Schluß der Unterredung Jesu mit ihm, Kap. 3, „eine theoretische Darlegung des Evangeliums" zu nennen; denn jedes Wort Jesu setzt unmittelbar einen Zug des echten messianischen Programms dem falschen pharisäischen Programm, das Nikodemus mitbrachte, entgegen. Der Messias muß erhöht werden wie die eherne Schlange, also nicht wie ein zweiter Salomo. Also hat Gott die Welt geliebt: und nicht die Juden allein. Der Sohn ist gekommen, selig zu machen: und nicht um die Unbeschnittenen zu richten. Verdammt wird nur, wer nicht glaubt, und nicht der Heide als solcher. Selig wird jeder, der glaubt, und nicht der Jude als solcher. Aus der Beifügung des letzten Wortes: „wer die Wahrheit thut, kommt an das Licht", wird für jeden, der sich in die Lage versetzt, ganz klar, daß Jesus in ermutigender Weise auf das Verhalten des Nikodemus anspielt; es liegt darin ein liebevoller Abschied, der seine künftigen Fortschritte verbürgt. Also alles in diesem Gespräch vom ersten bis zum letzten Wort gilt Nikodemus persönlich. — Ist es möglich, sich eine wesenhaftere, lebensvollere Szene vorzustellen, als die vom Jakobsbrunnen? Diese an Entkräftung grenzende Ermüdung Jesu (κεκοπιακώς); diese schnippische Bemerkung des Weibes: „wie bittest Du von mir zu trinken, da ich eine Samariterin bin?" dieser Krug, den sie stehen läßt wie ein Pfand ihrer nahen Wiederkehr; diese herbeieilenden Samariter, deren Eifer auf Jesus den Eindruck einer Ernte macht, die nach einer eben jetzt in diesem Augenblick ausgestreuten Saat heranreifte; dieser Säemann, der sich freut, wenigstens einmal in seinem Leben seine Arbeit zu festlicher Ernte heranwachsen zu sehen, diese Leute von Sychar, die so offenherzig den Unterschied zwischen der ersten rein auf der Erzählung der Weiber beruhenden Glaubensregung und zwischen ihrem jetzigen Glauben, als der Wirkung ihrer Begegnung mit Jesus selbst, bezeugen ...., was für einen Maler macht man aus unserm Verfasser, wenn man solche Worte, solche Schilderung seiner schöpferischen Einbildungskraft zuschreibt? — Die Griechen, sollten sie in der Antwort Jesu auf die Mitteilung des Philippus und Andreas wirklich außer Betracht geblieben sein? Aber wem gilt denn das Wort (12, 32): „wenn ich erhöht werde von der Erde, will ich sie alle zu mir ziehen"? Der Herr will sagen: meine Lehre und meine Wunder werden nicht ausreichen, um das Reich Gottes auf der Erde auszubreiten und alle Völker hereinzuführen; es bedarf meiner Erhöhung ans Kreuz und darnach meiner Erhöhung auf den Thron. Erst dann, „wenn das Weizenkorn in die Erde fällt, bringt es viele Frucht (V. 24)". Dann wird das große Werk des Sturzes Satans und der Bekehrung der Heiden, das in diesem Augenblick noch nicht durchführbar ist, geschehen können. Die Antwort Jesu kommt also dem Sinne nach auf diejenige hinaus, die er dem kananäischen Weibe gab: „ich bin (während meiner irdischen Laufbahn) nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt". Es ist uns hiernach gleichgültig, ob die Griechen auf einige Augenblicke zur Besprechung mit dem Herrn zugelassen wurden oder nicht. Der Erzähler wollte eben die moralische Situation an sich und ihre

Bedeutung für Israel und für die Welt darstellen, so wie sie Jesus selbst bei dieser Veranlassung so feierlich gekennzeichnet hatte; und der Beweis, daß wohl Jesus diese Worte gesprochen hat, liegt in der nun folgenden Schilderung der tiefen Erregung, welche diese erste Berührung mit der Heidenwelt in ihm hervorruft: „jetzt ist meine Seele betrübt; und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde! Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen.“ Man kann es mit Sicherheit sagen: diese Worte sind nicht erfunden, jedenfalls sind sie es nicht zu gunsten der Logostheorie! Ist aber dieses Wort geschichtlich, so muß der ganze Auftritt es auch sein. Was die Vermittelung des Philippus und Andreas betrifft, so ist es wirklich schwerer, den Einwand zu verstehen, als ihn zu widerlegen.

Nach der Prüfung dieser Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung wollen wir nun unsrerseits einige Einwendungen gegen die ideale Erklärung des johanneischen Berichts vorbringen. Man behauptet, die geschichtlichen Abweichungen dieses Evangeliums von den vorhergehenden rühren von dem Einfluß der Logostheorie her, welche diese Schrift entwickeln soll. Aber eine Menge von Zügen in der Erzählung des Johannes ist dieser angeblichen Absicht entweder gänzlich fremd, oder geradezu entgegengesetzt.

Wir fragen, welchen Wert kann es für die Logostheorie haben, daß 1, 40 die zehnte Stunde so ausdrücklich erwähnt, oder 2, 12 der Aufenthalt Jesu in Kapernaum als der erste bezeichnet ist, von dem uns aber der Verfasser nicht den kleinsten Zug erzählt; welchen Vorteil hat die Logosidee von der Bemerkung 8, 20, daß die Stelle, an der Jesus redete, der Platz des Gotteskastens war, oder 10, 23, daß es „Winter war“ und daß „Jesus in der Halle Salomos wandelte“; oder auch 11, 53, daß sich Jesus nach der Auferstehung des Lazarus in einen Ort in der Nähe der Wüste mit Namen Epherm zurückzog, ohne daß wir etwas von dem erfahren, was er dort that und sagte. Was hat die Logosidee für einen Vorteil von der Angabe, daß der Knecht, welchem Petrus das rechte Ohr abschlug, Malchus hieß und daß er der Bruder eines Knechtes des Hohepriesters gewesen; daß der Apostel Andreas den kleinen Knaben fand, der zwei Gerstenbrote und fünf Fische hatte; oder daß die Jünger schon fünfundzwanzig Stadien zurückgelegt hatten, als Jesus sie auf dem Meer erreichte (6, 8. 19); oder daß bei dem Auftritt am Grabe Johannes flinker als Petrus, Petrus aber mutiger als Johannes gewesen; daß Philippus sagte: „zeige uns den Vater“; daß Thomas bat: „laß uns den Weg wissen“; daß Judas, „nicht der Ischariot“, wissen wollte, warum Jesus sich nur den Gläubigen und nicht der Welt offenbare (Kap. 14)? Will der Verfasser mit Anführung dieser Namen, dieser Zahlen, dieser Kleinigkeiten den Schein des Realismus hervorrufen, oder sollte er irgend einen symbolischen Sinn mit Rücksicht auf die Logostheorie daran knüpfen? Der Ernst der Schrift erlaubt die erstere Erklärung nicht, der gesunde Menschenverstand schließt die letztere aus.

Noch mehr: eine Menge von Zügen in der Erzählung steht in offenbarem Widerspruch zu dem Logosbegriff, wie er unserem Verfasser untergelegt wird. Der Logos müde und durstig! Der Logos bleibt in Galiläa, um dem in Jerusalem drohenden Tode zu entgehen, und geht nur insgeheim in diese Stadt! Der Logos, erschüttert in seiner Seele, ja bis in seinen Geist hinein, fängt an zu weinen; er betet und ist in einem bestimmten Augenblick so betrübt, daß er nicht weiß, wie er beten soll! Es ist leicht einzusehen, daß in keinem unserer Evangelien die wahrhaft menschliche Seite der Person Jesu so nachdrücklich betont ist, als in dem Bericht des vierten Evangeliums. Wenn das Thema der Erzählung in den Worten enthalten ist:

„Das Wort ward Fleisch“, so ist die Aussage dieses Satzes in der Erzählung mindestens ebenso stark hervorgehoben, als der Satzgegenstand.

Angenommen aber, trotz so vieler dem philosophischen Logosbegriff fremdartiger oder entgegengesetzter Züge, es sei die Absicht des Verfassers gewesen, diesen neuen Lehrsatz zu verkündigen und die Kirche dafür zu gewinnen, wozu deswegen an der allgemein angenommenen Erzählung Abänderungen anbringen, welche die ganze Schrift nur verdächtig machen konnten? Warum gewissermaßen von grundaus eine neue Lebensbeschreibung des Herrn schaffen, während es ihm so leicht war, wie es die auf den Bericht von der Vermehrung der Brote folgende Rede zeigt, seine Lieblingstheorie an schon bekannte und allgemein angenommene Thatsachen anzuschließen?

Kann man endlich ohne unübersteiglichen psychologischen Widerspruch annehmen, entweder daß der Verfasser an seine eigenen Erdichtungen so sehr geglaubt habe, daß er sie mit den ihm heiligsten Thatsachen, mit der Passion und der Auferstehung, in einen und denselben Bericht zusammengoß, oder daß er, wenn er selbst nicht daran glaubte, in der Absicht, den Glauben seiner Leser zu stärken und zu entwickeln, sie ihnen als wirklich dargestellt habe (20, 30 f.)? Kann man insonderheit begreifen, daß er die von ihm erfundenen Wunder zur Grundlage der starken Anklage gemacht haben sollte, die er am Schluß des Abschnittes Kap. 5—12 gegen den jüdischen Unglauben erhebt: „obwohl er so viele Zeichen vor ihnen that, glaubten sie doch nicht an ihn, auf daß erfüllt würde das Wort des Propheten Jesaia ...“ (12, 37 f.). Und derjenige, der so schreibt, sollte wohl gewußt haben, daß diese Zeichen, in deren Namen er sein Volk verurteilt, niemals geschehen waren! Wir stehen hier an der Grenze des Wahnsinns.

Wirklich fühlen sich auch Männer wie Weizsäcker, Hase, Renan mehr und mehr gezwungen, im vierten Evangelium eine wirkliche und beträchtliche geschichtliche Grundlage anzuerkennen. Sie bleiben allerdings auf halbem Wege stehen; aber das öffentliche Bewußtsein wird es nicht dabei lassen. Der lauter und einfach geschichtliche Charakter des ganzen Berichts wird sich demselben aufdrängen, sobald die gegenwärtige Krisis überstanden ist; und wir erwarten mit Zuversicht den Augenblick, in welchem die johanneische Erzählung wieder zu Ehren kommt. Es wird, wie sich gezeigt hat, nicht der erste Widerruf sein, welcher der Wissenschaft abgerungen wird.

III. Die Reden.

Aber wenn der Bericht über die Thatsachen durch die spekulative Idee keine Entstellung erfahren hat, kann man von dem andern, und zwar beträchtlicheren Teil unseres Evangeliums, von den Reden, die es Jesu in den Mund legt, dasselbe sagen? Nach Baurs Ansicht sind diese Reden nur eine Entfaltung der nach ihren verschiedenen Seiten dargestellten Logosidee. Reuß meint, der Verfasser nehme seinen Ausgangspunkt von gewissen verbürgten Worten Jesu, die er aber in freier Weise erweitert, indem er sie aus seiner eigenen christlichen Erfahrung erörtert. Es werden zu gunsten dieser Anschauung die auffallenden Unwahrscheinlichkeiten angeführt, welche sich bei der prüfenden Betrachtung der meisten Reden bemerklich machen, die eigentümliche, Gedanken- und Redeweise umfassende Gleichförmigkeit in der Art, wie der Verfasser Jesus reden läßt und in der Sprache, die er dem Vorläufer beilegt, wie in seinen eigenen Worten im Prolog und in seinem Briefe; endlich und hauptsächlich der auffallende Gegensatz nach Inhalt und Form zwischen den Reden Jesu in unserm Evangelium und seiner Lehre bei den Synoptikern.

Wir wollen zu gründlicher Behandlung dieses wichtigen Gegenstandes die drei Fragen untersuchen:

1) Dürfen die Reden Jesu in diesem Evangelium als einfache Variationen des vom Verfasser an den Eingang seines Buches gestellten Themas betrachtet werden? Oder muß man im Gegenteil den Prolog als eine kurze Zusammenfassung, als den Inbegriff der in der nachfolgenden Erzählung berichteten Geschichte und Lehre betrachten?

2) Machen die angeführten Schwierigkeiten den geschichtlichen Charakter der Reden unannehmbar?

3) Ist es möglich, zu einer solchen Auffassung der Person Jesu zu gelangen, daß sich die johanneische Darstellung ebenso naturgemäß daraus ergiebt, wie die synoptische Verkündigung?

A. Das Verhältnis des Prologs zu den Reden und der Erzählung im allgemeinen.

Wir wollen zuerst die wirkliche Tragweite der sogenannten Logoslehre bestimmen. Man behauptet, der Verfasser stelle mit diesem Eingang seines Buches den Leser nicht auf den Boden der Geschichte, sondern der philosophischen Spekulation. Diese Behauptung läßt sich nur unter der einen Bedingung halten, daß der Prolog, wie es Reuß, und zwar er allein thut, auf die fünf ersten Verse beschränkt wird. Sobald man, wie das der Zusammenhang fordert, ihn bis V. 18 ausdehnt, erkennt man, daß die Absicht des Verfassers nicht ist, zu zeigen, daß es in Gott einen Logos giebt, — das wäre wirklich ein spekulativer Lehrsatz — sondern daß dieser Logos, dieses göttliche Wesen in Jesus Christus erschienen ist, was keineswegs eine philosophische Idee ist, sondern eine Thatsache, ein Bestandteil der Geschichte, wenigstens in dem Sinn, wie der Verfasser sie verstand.

Und wirklich bezeugt der Täufer Johannes V. 6—9 nicht von dem Dasein des Logos, sondern von dieser geschichtlichen Thatsache, daß in Jesus das wahrhaftige göttliche Licht erschienen sei. Johannes sagt V. 11 nicht, daß der Fehler der Juden darin bestanden habe, daß sie den Glauben an das Dasein des Logos verweigerten, sondern darin, daß sie das in Jesus erschienene göttliche Wesen nicht als ihren Messias aufnahmen. Die Seligkeit der Kirche (V. 14—18) hängt nach ihm nicht daran, daß sie an die Lehre vom Logos geglaubt hat, sondern daran, daß sie ihn aufgenommen hat in Jesu Christo, als dem Sohne, der Quelle der Gnade und Wahrheit. Es handelt sich demnach im Prolog einzig nur darum, was Jesus ist, dessen Geschichte der Verfasser zu erzählen im Begriff steht. Die Tendenz dieser Einleitung ist eine geschichtliche und religiöse, nicht eine metaphysische.

Aber noch mehr: der rechte Begriff der Person Jesu ist selbst nur einer der wesentlichen Gedanken des Prologs. Dieser Abschnitt enthält noch zwei andere nicht minder wichtige Gedanken, die noch deutlicher der Geschichte angehören. Das ist die Verwerfung Jesu durch die Juden (V. 11): „er kam in sein Eigentum und die Seinigen nahmen ihn nicht auf“ — der Unglaube mit dem daraus folgenden Verderben — und der Glaube der Kirche (V. 16): „und wir alle haben aus seiner Fülle genommen Gnade um Gnade“ — die Seligkeit und das Heil aller Gläubigen, der Juden und Heiden. Diese zwei Gedanken sind keine metaphysischen Begriffe; es sind ebenso wie die Erscheinung Christi wirkliche Thatsachen, die der Verfasser vor seinen Augen geschehen sah und die er sich vornahm, in seinem Bericht zu schildern. Er sah sie verwirklicht in dem Augenblick, da er schrieb, sobald er einen Blick auf die ihn umgebende Welt richtete. Man rede also nicht mehr von „programmartigen, ab-

strakten Formeln an der Spitze des Buchs".[1]) Es ist der Kern der zu beschreibenden Geschichte selbst, was der Verfasser in dieser Einleitung zum voraus kurz zusammenfaßt.

Es besteht in seinen Augen zwischen der nachfolgenden evangelischen Geschichte und dem Prolog eine solche Wechselbeziehung, daß der Gang der ersteren die Anlage des letztern genau bestimmt hat. Die Erzählung stellt uns drei gleichzeitig sich entwickelnde Thatsachen dar, die im Aufsteigen begriffene Offenbarung Jesu als des Christus und des Sohnes Gottes (20, 30 f.); die Weigerung des Volkes als solchen, diese Offenbarung anzunehmen; und der Glaube einiger einzelnen Personen an diese Zeugnisse in Wort und That. Dieser Gang der Geschichte findet sich genau in dem Gang des Prologs wieder: V. 1—5 der Logos; V. 6—11 der verworfene Logos; V. 12—18 der aufgenommene Logos. Wer könnte nun einen Augenblick zweifelhaft sein über die Frage, ob die Geschichte nach diesem Plan erfunden, oder ob dieser Plan nach der Geschichte entworfen und gezeichnet sei?

Auch ist zu beachten, daß diese Reden Jesu einer der wichtigsten Faktoren in der Entwickelung der Geschichte sind. Was in einem Kriege die einzelnen Schlachten sind, welche schließlich Sieg oder Niederlage entscheiden, das waren hier im Werke Jesu die feierlichen Bezeugungen, in denen der Herr Zeugnis gab von dem Werke, das Gott durch ihn auszuführen gedachte, und durch welche sich im Volke teils der Widerwille und der Haß, teils die Zuneigung und die Ergebenheit entwickelten, welche über den Erfolg seines Kommens entschieden. Ist dem so, wie sollten die von dem Verfasser mitgeteilten Reden Jesu in seinen Augen nur freie theologische Kompositionen sein? So wahr der im Prolog angedeutete doppelte Erfolg, die Verwerfung Israels und die Gründung der Kirche, wirkliche Thatsache ist, ebenso wahr müssen die Reden Jesu, welche so mächtig zu diesem zwiefachen Ausgang der Geschichte beigetragen haben, in seinen Augen gleichfalls wirkliche Thatsachen sein.

Endlich ist es eine ganz eigentümliche, oft hervorgehobene Thatsache, welche die Auffassung der Reden Jesu in unserm Evangelium als Entwickelung einer dem Verfasser angehörigen spekulativen Theorie durchaus nicht zuläßt, daß nämlich der Ausdruck Logos oder Wort, welcher den Prolog in so überraschender Weise kennzeichnet, in den Reden Jesu eben in diesem Sinn nicht ein einzigesmal auftritt. Der Ausdruck Wort Gottes wird in denselben zur Bezeichnung des Inhalts der göttlichen Offenbarung oft gebraucht. Es bedurfte nur eines Schrittes, um diesen Ausdruck, wie im Prolog, auf den Offenbarer selbst anzuwenden. Der Verfasser ist dieser Versuchung nicht erlegen. Er hätte mehr als einmal Gelegenheit gehabt, besonders in der Unterredung von Kap. 10, 33 ff., Jesus so reden zu lassen. Die Juden beschuldigen den Herrn der Gotteslästerung, weil er als Mensch sich zu Gott mache. Er antwortet ihnen, daß sogar im Alten Testament die theokratischen Richter Götter heißen; vgl. Psalm 82, 6: „ich habe gesagt, ihr seid Götter". Mit diesem Ausdruck wendet sich der Psalmist an die Mitglieder des israelitischen Gerichtshofs als Diener der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden. Aus diesem Wort leitet Jesus folgenden Beweis ab: wenn die Schrift, welche nicht lästern kann, Menschen, an welche das göttliche Wort gerichtet wird, Götter heißt, warum saget ihr, daß ich lästere, ich . . . man erwartet hier fast unfehlbar: ich, der ich das Wort selber bin. Aber nein, der Satz hört mit den Worten auf: „ich, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat." Der Verfasser läßt sich also von keiner theologischen Eingenommenheit bestimmen; er hält sich in den Grenzen der dem Herrn eigenen Redeweise.

---

[1]) Reuß, S. 11.

Noch andere Thatsachen bekunden die Treue, mit welcher er sich selbst hinsichtlich der Reden auf seine Stellung als Geschichtschreiber zu beschränken weiß. Er hatte in seinem Prolog dem Logos die Stellung eines göttlichen Vermittlers im Werk der Schöpfung zugewiesen. Er hatte es gethan auf Grund der Zeugnisse Jesu über seine Präexistenz und unter Ergänzung derselben durch den Bericht der Genesis und besonders durch den überraschenden Ausdruck: „lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei" (vgl. auch Gen. 3, 22). Indessen hatte er diesen Begriff des Schöpferlogos nie ausdrücklich aus dem Munde Jesu kommen hören; darum läßt er ihn auch in keiner seiner Reden zu. Und doch hätte er sich bei mehr als einer Veranlassung ganz ungezwungen aus seiner Feder eingeführt. So als Jesus betet: „gieb mir die Herrlichkeit wieder, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Wie leicht war es, an die Stelle dieser Worte die andern zu setzen: ehe ich die Welt schuf, oder: ehe du die Welt durch mich schufest! In dem Prolog ist er auch als Erleuchter der Menschheit während der Zeiten vor seiner Menschwerdung dargestellt (V. 5. 9. f.). Dieser Gedanke hat, nachdem er einmal durch den Evangelisten ausgesprochen war, in der Theologie von den ersten Zeiten des Christentums an eine große Rolle gespielt. Der Verfasser stellt ihn in den Reden Jesu gar nicht auf. Und doch in einer Stelle wie 10, 16, wo Jesus ausspricht, daß er noch andere Schafe habe, die nicht aus diesem (jüdischen) Stalle sind, und die er bald herbeiführen werde, oder in der Rede von Kap. 6, wo er mehrere Male den Gedanken ausführt, daß es einer vorlaufenden göttlichen Unterweisung und Anziehung bedürfe, um an ihn zu glauben, wie ganz natürlich wäre es gewesen, auf den Gedanken der Erleuchtung der menschlichen Seele durch das erziehende Licht des Logos zurückzukommen! Nein, gewiß nicht! Der Mann, der Jesus hat sagen lassen: „ich sage nur, was mein Vater mich lehrt", hat sich's nicht gestattet, ihn nach seinem Geschmack reden zu lassen. Wie er selbst in seinem 1. Brief, 1, 1 erklärt: „was er seinen Brüdern verkündigt, ist einzig nur das, was er gesehen und gehört hat." Weit entfernt davon, daß die Reden Jesu nur die Entwickelung eines an die Spitze des Buches gestellten Lehrsatzes wären, ist der Prolog für die ganze Schrift nur das, was für das Kapitel eines geschichtlichen Buches die vorangestellte und aus dem Inhalt des Kapitels gezogene Übersicht ist. Es ist eine gewaltige, frei gefaßte Synthese der Geschichte und der Lehren, welche das Buch selbst mitteilt.

Wir könnten eine Bestätigung dieses Ergebnisses in einem von Reuß häufig angedeuteten Umstand finden, wenn dieser Umstand in unsern Augen ebenso beglaubigt wäre, wie in den seinigen. Nach der Meinung dieses Gelehrten trifft man in den Reden des Herrn häufig Ausdrücke, welche darauf abzielen, eine der spekulativen Theorie des Prologs geradezu entgegengesetzte Lehre aufzustellen. Es ist die Lehre von der Unterordnung Jesu gegenüber von Gott, die zu dem im Prolog so klar hervorgehobenen Begriff der vollen Gottheit des Sohnes im Widerspruch stehe. Reuß glaubt eben in diesem Widerspruch den Beweis für die Treue zu finden, mit welcher die Lehren Jesu über gewisse Punkte von unserem Evangelisten trotz seiner eigenen Theologie aufbewahrt worden sind. Aber was uns betrifft, werden wir uns wohl hüten, von diesem Argument Gebrauch zu machen, das auf einer gänzlich falschen Auslegung der Sätze des Prologs beruht. Denn es ist leicht zu beweisen, daß die Unterordnung des Logos unter den Vater in diesem Abschnitt so gut wie im ganzen übrigen Evangelium gelehrt ist.

Ehe wir diesen Gegenstand verlassen, wollen wir eine seltsame Bemerkung desselben Schriftstellers hervorheben. Es handelt sich um das Wort Joh. 17, 3. Die Unterscheidung zwischen Jesus Christus und dem einen wahren Gott

wird sehr stark betont, was nach Reuß gleichfalls mit der Lehre des Prologs über die Gottheit des Erlösers im Widerspruch steht. Dieses Urteil von seiner Seite hätte nichts Auffallendes, wenn dieses Wort in seinen Augen wirklich von Jesus gesprochen worden wäre; es würde dann unter die soeben besprochene Gattung von Worten fallen. Aber nein, nach der Meinung dieses Kritikers ist dieses Wort so gut wie die Worte des Prologs von dem Verfasser erfunden. Der Evangelist würde also in diesem Fall Jesu ein Wort unterlegen, das mit seiner eigenen Theologie im Widerspruch stände! Man hat uns bisher versichert, daß Johannes die Reden frei erdacht habe, um seine Theologie hineinzulegen und jetzt läßt er Jesus reden, um sich selbst zu bekämpfen! In welches Wirrnis von Widersprüchen verliert sich hier diese Kritik!

B. Die Bedenken gegen den geschichtlichen Charakter der Reden.

Es ist ein heutzutage weit verbreitetes Urteil, daß Jesus nicht habe reden können wie ihn unser Evangelist reden läßt. Renan betrachtet die johanneischen Reden als „theologische und rhetorische Stücke, denen man nicht mehr geschichtliche Wirklichkeit zuschreiben darf, als den Reden, welche Plato seinem Meister in der Stunde seines Todes in den Mund legt".

I. Man stützt dieses Urteil vor allem auf die in den Reden liegenden Unwahrscheinlichkeiten.

Zuerst wird die Dunkelheit dieser Reden hervorgehoben. Es sei ein befremdlicher Mangel an pädagogischer Weisheit bei Jesu gewesen, in so wenig faßlicher Weise zu lehren. „Man könnte sagen, Jesus lege es darauf an, in Rätseln zu reden, immer in höheren, dem Volksverstand unzugänglichen Gebieten zu schweben. Mit einer solchen Lehrweise hätte er nie die Herzen gewonnen, noch diesen begeisterten Glauben hervorgerufen, der die Katastrophe von Golgatha überdauerte." [1]) — Gewiß nicht, wenn er immer so und nie anders geredet hätte. Aber unser Evangelium erhebt nicht den Anspruch, hinsichtlich der Reden vollständiger zu sein, als hinsichtlich der Thatsachen. Wir haben gezeigt: dieser Bericht schildert nur etwa zwanzig aus einer dritthalbjährigen Wirksamkeit herausgegriffenen Vorkommnisse. Es hat Tage gegeben — und dieser Art waren die meisten — an denen Jesus seine Hörer an den unteren oder mittleren Hängen des Gebirges umherführte, das er die Menschheit ersteigen lassen wollte; aber es hat auch andere Tage gegeben, an denen er versucht hat, sie den hohen Gipfeln näher zu führen und ihnen einen Blick in ihre erhabenen Schönheiten zu gewähren. Ohne die Reden der ersten Art hätte sich zwischen seinen Hörern und ihm kein inneres Band geknüpft. Ohne die der zweiten Art hätte er die Kirche nie auf die Höhe gebracht, von der aus sie die Welt erobern und beherrschen sollte. Diese letzteren Reden sind es, welche das vierte Evangelium vorzugsweise wiedergegeben hat, weil dieser höhere Bestandteil der Lehre des Erlösers in der ursprünglichen für die volksmäßige Verkündigung bestimmten Überlieferung keinen hinreichenden Platz gefunden hatte. Es ist gewiß begreiflich, daß die lebensvollen, herrlichen Gleichnisse, die überaus treffenden Sittensprüche und alle Bestandteile dieser Art überwiegend den Stoff für den Unterricht der ersten apostolischen Zeit geliefert haben und die Lehren höherer Art darin erst in zweiter Linie gekommen sind, ohne indessen, wie sich zeigen wird, ganz darin zu fehlen.

An diesen Vorwurf knüpft sich der einer gewissen Eintönigkeit. Im Grund giebt es nach Sabatier im ganzen Evangelium „nur eine Rede"; Reuß gestattet zwei darin zu finden. Nach dem ersten dieser Schriftsteller ist durch

[1]) Reuß, Théologie johannique, S. 51.

das Ganze derselbe Gedanke: „ich bin der Weg, die Wahrheit, das Leben." Nach dem letztern wird dieses Thema entwickelt bald mit Rücksicht auf die unwiedergeborene Welt, bald mit Rücksicht auf die schon zu Christo bekehrten Menschen.[1])

Dient eine sorgfältige Prüfung der Umstände zur Bestätigung dieses Urteils? Hat nicht im Gegenteil jede Rede dieses Evangeliums ihre Eigenart, ihren eigentümlichen Gesichtspunkt ebensowie die in den Synoptikern enthaltenen Lehren? Wenn Jesus dem Nikodemus die geistliche Natur des Reiches Gottes im Gegensatz zu der irdischen Auffassung der Pharisäer aufschließt; wenn er der Samariterin im Gegensatz zu dem örtlich beschränkten Charakter der alten Kulte die Allgemeinheit des von ihm aufzurichtenden Gottesdienstes darlegt; wenn er in Jerusalem das Geheimnis der Gemeinschaft des Handelns zwischen dem Vater und dem Sohn, sowie der gänzlichen Abhängigkeit des letztern enthüllt; wenn er in Kapernaum sein Verhältnis zur verlorenen Welt auseinandersetzt und sich seinen Hörern als das Himmelsbrot anbietet, welches der Menschheit das Leben von Gott bringt; wenn er in Kap. 10 dem Volk in Jerusalem die Bildung der neuen Herde kund thut, die er aus der alten herausnehmen und durch Herbeiführung der Schafe aus allen andern Ställen vollzählig machen will; wenn er bei der Feier des letzten Abends seinen Jüngern den Auftrag ankündigt an seine Stelle auf der Erde zu treten, indem sie noch größere Werke thun als er selbst; ferner wenn er ihnen von dem Haß der Welt sagt, dessen Gegenstand sie sein werden, und wenn er endlich, ehe er ihnen das letzte Lebewohl sagt und sie im Gebet seinem Vater befiehlt, ihnen den neuen Beistand verheißt, durch welchen sie die Welt von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht strafend überführen und in seinem Namen einen völligen Sieg davon tragen werden — heißt das wohl: immer dieselbe Sache lehren? Liegt nicht ein gewisses Vorurteil in dieser Behauptung? Es liegt, wenn man so will, eine Einförmigkeit im Sonnenlicht, aber welche Mannigfaltigkeit in seinem Wiederglanz! Es erscheint im endlosen Blau des Himmels, aber welch ein Reichtum in seinem Gegensatz zu den mannigfaltigen Linien des irdischen Gesichtskreises! In jeder johanneischen Rede findet sich als Hintergrund der geöffnete Himmel, das Herz des Sohnes in Verbindung mit dem Herzen des Vaters. Aber dieser lebensvolle, persönliche Himmel steht in fortwährender Beziehung zu den unendlich verschiedenen Persönlichkeiten um ihn her und zu den wechselnden Umständen, in welchen das Leben verläuft. Die an dem Evangelisten getadelte Monotonie ist nicht Einförmigkeit, sondern Einheit.

Man stößt sich ferner an derselben Einförmigkeit in der Art, wie der Evangelist seine Theologie entwickelt. Er beginnt regelmäßig unter Anwendung eines Jesu in den Mund gelegten bildlichen Ausdrucks damit, daß er den Zuhörer einen groben, lächerlichen Irrtum begehen läßt, worauf Jesus seinen Gedanken entwickelt und seine Überlegenheit beweist, und zwar gewöhnlich dadurch, daß er seinen Gedanken und den seines Gegenredners in den schärfsten Widerspruch setzt. So geht es bei Nikodemus und der Samariterin, bei dem Volk nach der Vermehrung der Brote, endlich bei den Zusammenstößen in Jerusalem. Hier liegt ein vom Verfasser angenommenes Verfahren vor, welches nicht der Geschichte angehören kann. — Aber wenn das Volk in der Umgebung Jesu fleischlich in seiner Gesinnung war, so mußte es das auch in seiner geistigen Auffassung sein; denn auf dem sittlichen Gebiet ist es das Herz, aus welchem Licht und Finsternis hervorquillt; Jesus sagt es selbst, Matth. 6, 22. Was war also natürlicher als die beständige Wiederholung dieses Zusammenstoßes, so oft die

[1]) Sabatier, S. 185; Reuß S. 28.

Gedanken Jesu und seiner Zeitgenossen aufeinander trafen? Auf der einen Seite die unmittelbare Anschauung der Dinge von oben her; auf der andern die gröbste fleischliche Unempfänglichkeit! Bis zu welchem Punkt geistiger Entwickelung waren gerade nach den Synoptikern die Apostel am Schluß zweier ganzer Jahre gelangt, während welcher Jesus in täglichen Unterredungen sie in eine neue Lebensanschauung einzuführen gesucht hatte? Er giebt ihnen die Weisung: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer"; und sie bilden sich ein, er wolle sie tadeln, weil sie vergessen hatten, sich für die beabsichtigte Reise mit Brot zu versehen! Jesus muß ihnen sagen: „vernehmet ihr denn nichts? habt ihr noch ein unverständiges Herz, Augen, die nicht sehen, Ohren, die nicht hören?" (Mark. 8, 17 f.). Und ein ähnliches Mißverständnis bei Nikodemus, bei der Samariterin, bei den Hörern in Galiläa oder Jerusalem, die zum erstenmal mit ihm redeten, sollte für unmöglich erklärt werden? Ferner darf man nicht vergessen, daß der Gedanke des Nikodemus einfach der ist: „es ist dennoch nicht möglich, daß . . ." — Dies wird durch das μή (verneinende Frageform) am Anfang seiner Frage angedeutet; — und daß in andern Fällen, wie Joh. 7, 35 und 8, 22 das anscheinende Mißverständnis der Juden in Wirklichkeit nur ein höhnender Scherz von ihrer Seite ist. Was das Mißverständnis der Leute in Kapernaum, Joh. 6, betrifft, so haben sich hier viele andere, sogar später trotz der Erklärung Jesu V. 63: „der Geist ist's, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze", getäuscht. Der als verdächtig angesehene Zug ist also einfach ein frischer Ausdruck der That selbst.

Ebenso verhält es sich mit der Gesprächsform, in welcher sich manche Belehrungen Jesu besonders in den Kap. 7, 8 und 14 darstellen. Wie konnten so kleinliche Einzelheiten, ob nun im persönlichen Gedächtnis des Verfassers oder auf dem Weg der Überlieferung erhalten bleiben? „Diese Fragen und diese Einwürfe sagt man, gehören nicht der Geschichte an, sondern der Form der Redaktion." Sie malen ganz vortrefflich die geistige Lage ab, wie sie der Verfasser vorfand, als er schrieb, aber keineswegs, wie sie war, als Jesus predigte.[1]) Aber haben wir denn so genauen Nachweis über den Unterschied in der geistigen Lage am Anfang des zweiten oder um die Mitte des ersten Jahrhunderts? Und wie kann man im Ernst behaupten, daß die folgenden Fragen und Einwendungen besser zu der geistigen Lage in Kleinasien am Anfang des zweiten Jahrhunderts passen, als zu den palästinensischen Vorurteilen zur Zeit Jesu? „Kommt denn Christus aus Galiläa . . .? kommt er nicht aus Bethlehem, dem Flecken, woher David war?" (7, 41 f.) „Wir wissen, von wannen dieser ist; wenn aber Christus kommen wird, wird niemand wissen von wannen er ist" (V. 27). „Sagen wir nicht recht, daß du ein Samariter bist?" (8, 48.) „Bist du denn mehr als unser Vater Abraham?" (V. 53.) „Wir sind Abrahams Samen und sind nie jemandes Knechte gewesen" (V. 33). „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" (6, 52.) „Ist das nicht Jesus, Josephs Sohn, dessen Vater und Mutter wir kennen? wie sagt er denn: ich bin vom Himmel gekommen?" (V. 42). Will man einen sprechenden Beweis für den wirklich geschichtlichen Charakter der Nachrichten von Jesu in unserem Evangelium finden, so muß man ihn gerade in diesen Gesprächen suchen. Man braucht nur einen Kommentar aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß wir hier lebendige Kundgebungen des palästinensischen Judaismus zur Zeit Jesu vor uns haben. Übrigens ist diese Gesprächsform nicht feststehend; in Kap. 3—5 kaum angedeutet, in Kap. 6 etwas stärker hervortretend, ist sie in Kap. 7 und 8 ganz vorherrschend, vollkommen im

[1]) Reuß, Théol. joh., p. 9.

Einklang mit der Sachlage, weil hier der Zusammenstoß zwischen dem Herrn und seinen Gegnern in Jerusalem den Höhepunkt erreicht. Kaum einige Spuren davon finden sich noch in Kap. 10, wo Jesus anfängt, sich vom Streit zurückzuziehen. Sie erscheint erst im 14. Kap. wieder deutlicher, wo sie gleichfalls durch die Sachlage begründet ist. Es ist der letzte Augenblick des Zusammenseins Jesu mit den Seinigen; diese benützen ihn zu freimütiger Äußerung der Zweifel, die jeder noch auf dem Herzen hat. Man stelle sich einen Christen des 2. Jahrhunderts vor, der mit der Treuherzigkeit eines Philippus ausriefe: „Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns!" oder unter scheinbarer Aneignung der Unwissenheit des Thomas anhöbe: „wir wissen nicht wo du hingehst, und wie können wir den Weg wissen?" oder wie Judas fragte: „warum willst du dich uns offenbaren und nicht der Welt?" oder beiseite murmelte wie die Jünger (16, 17): „was ist das, das er sagt zu uns: über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht mehr sehen, und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen? wir wissen nicht, was er redet." Die Sachlage, welche diesen Fragen und Zweifeln ihren Ursprung gab, war nur für einen Augenblick vorhanden, nämlich an jenem letzten Abend, auf welchen der Bericht des Johannes dieselben verlegt. In den folgenden Tagen hatten alle diese Geheimnisse durch die großen, nunmehr vollbrachten Heilsthatsachen ihre Lösung gefunden. Diese Einwände und Fragen, die man ins 2. Jahrhundert setzen will, tragen ihre Zeitangabe in sich selbst und gehören ihrer Natur nach in jenen hohen Saal; ebenso verhält es sich mit den entsprechenden Antworten.

Man führt ferner gewisse geschichtliche Widersprüche an. Die zwei hauptsächlichen sind folgende. In dem Bericht über den Aufenthalt Jesu bei dem Kirchweihfest im Dezember (10, 26) legt ihm der Verfasser den Vorwurf in den Mund: „ihr seid meine Schafe nicht, wie ich euch gesagt habe", was als Anführung der einige Monate früher, bei dem Laubhüttenfest, an die Juden gerichteten Worte angesehen wird (vgl. die Bilder vom Hirten, von der Thür und vom guten Hirten in der ersten Hälfte desselben Kapitels). Er vergißt also, indem er Jesus so reden läßt, daß die Zuhörerschaft von einem Fest zum anderen eine völlig andere geworden war. — Aber inwiefern eine andere geworden? werden wir fragen. Es waren keineswegs fremde Pilger, mit denen Jesus einige Monate zuvor so strenge gesprochen hatte. Es war die Schar von Pharisäern, die ihn höhnisch fragten (9, 40): „und wir, sind wir auch blind?" Sie redeten also im Namen ihrer ganzen Partei, und diese Partei hatte bekanntlich ihren Sitz in Jerusalem. Ich sage gewiß nicht, daß am Kirchweihfest die nämlichen Personen Jesu unter die Augen gekommen seien; aber es war sicher dieselbe Klasse von Personen, die Pharisäer von Jerusalem mit der ganz von ihrem Geiste beherrschten Bevölkerung dieser Stadt. Übrigens ist es bekannt, daß die Worte: wie ich euch gesagt habe, welche diesen Einwand veranlaßten, in sechs der bedeutendsten Majuskeln, besonders im Sinaitikus und im Vatikanus fehlen.

Ein anderer ähnlicher Beweis wird aus der 12, 44 ff. berichteten Rede Jesu geführt. Es ist „eine Zusammenstellung der Theologie des Evangeliums" sagt Reuß; und der Verfasser legt sie Jesu in den Mund, ohne daran zu denken, daß Jesus sich nach seinem eigenen Bericht soeben „wegbegeben und den Augen des Volkes entzogen hat". Dieser Fall ist ja, setzt dieser Kritiker hinzu, ganz geeignet „uns einen richtigen Begriff von der Natur der Reden Jesu" in dieser Schrift zu geben.[1]) Baur hatte schon aus dieser Stelle geschlossen, daß die geschichtlichen Situationen für den Verfasser nur

[1]) S. 50.

einfache Einkleidungen sind. — Es ist nicht die Schuld des Evangelisten, wenn sein Bericht so beurteilt worden ist. Er hatte auf Leser gerechnet, die seinen gesunden Menschenverstand nicht in Zweifel ziehen würden. Er hatte aber den Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu ausdrücklich und förmlich mit dem Wort geschlossen: „und er ging weg und verbarg sich vor ihnen" (V. 36). Und nun sollte er ihm gleich darauf eine feierliche Anrede an das Volk in den Mund legen! Nein, mit V. 37 fängt der Verfasser selbst zu reden an, er ergeht sich in schmerzlicher Betrachtung über den Mißerfolg eines so außerordentlichen Werkes. Er zeigt aus den Thatsachen, wie unvermögend die zahlreichen Wunder Jesu waren, den Unglauben des Volkes zu überwinden (V. 37—48). Sodann geht er (V. 44) in ähnlicher Zusammenstellung von den Wundern zu den Lehren Jesu über, welche gerade so wie die Wunder einer solchen Verhärtung gegenüber wirkungslos geblieben waren; und um verständlich zu machen, was das ganze von Jesus an Israel ausgerichtete Predigtamt gewesen, faßt er es zusammen in der Rede V. 44—50, die sich zu den Reden Jesu ebenso verhält, wie V. 37 zu seiner Wunderthätigkeit, nämlich wie eine einfache Zusammenfassung: „und dennoch hatte er laut genug gerufen!" Nun folgt die so angekündigte Zusammenzählung so vieler feierlicher, fruchtlos gebliebener Zeugnisse. Auch unterscheidet sich dieses Stück von allen Reden Jesu selbst dadurch, daß es nicht einen neuen Gedanken enthält; für jedes Wort kann man in den vorhergehenden Reden zwei oder drei Parallelen anführen. Reuß hat also kein Glück damit, wenn er aus dieser Rede, welche nach der Absicht des Evangelisten selbst keine ist, das wahre Richtmaß zur Beurteilung aller derjenigen Reden entnehmen will, welche in dieser Schrift dem Herrn in den Mund gelegt werden.

Endlich ist gegen die Wahrheit der Reden auch noch geltend gemacht worden, daß es für den Verfasser unmöglich gewesen wäre, sie bis zu der allerdings ziemlich späten Zeit seines Lebens, da er sie niederschrieb, im Gedächtnis zu behalten. Reuß verzichtet auf diesen Einwand. Er meint, die Worte Jesu haben, gleichviel ob der Verfasser sie selbst gehört oder aus der Überlieferung geschöpft hat, „sein ganzes Leben hindurch Gegenstand seines Nachdenkens sein und seinem Geist desto tiefer sich einprägen müssen, je länger derselbe sich damit beschäftige." [1]) Freilich wenn es sich um die heftigen Streitreden in Jerusalem handelt (Kap. 7 u. 8), wie hätten sich diese nicht getreu dem Gedächtnis des Mannes einprägen sollen, der ihnen mit so lebhafter Besorgnis anwohnte? Und was die etwas langen Reden in Kap. 5, 6, 10, 15 bis 17 betrifft, so findet das Gedächtnis des Hörers jedesmal einen Stützpunkt in einem am Anfang deutlich herausgehobenen Hauptgedanken, der sich dann in einer Reihe einzelner, dem Leitgedanken untergeordneter Anschauungen abwickelte. So ist in Kap. 5 in dem so überraschenden Wort V. 17: „mein Vater wirket bisher und ich [folglich] wirke auch," der ganze erste Teil der apologetischen Rede wie in einem Keim eingeschlossen. Dieser Gedanke des notwendigen Zusammenwirkens des Sohnes mit dem Vater wird dann in einem ersten Kreis nach seinen beiden Seiten entwickelt, wie der Sohn den Vater sieht und der Vater sein Werk dem Sohn offenbart, V. 19 f. Dann wird dieser erste noch sehr enge Kreis zum Ausgangspunkt für eine neue eingehendere Entwicklung, in welcher das Werk des Sohnes, nämlich die Ausführung dessen, was der Vater vorhat, bis in seine ganz konkreten Anwendungen hinein enthüllt wird. Dieses Werk besteht in den zwei göttlichen Thätigkeiten des Lebendigmachens und des Richtens (V. 21—23), welche beide der Reihe nach wieder vorgenommen und durch alle ihre geschichtlichen Erscheinungsformen

---

[1]) S. 44.

hindurch bis zu ihrer vollständigen, erst geistigen, dann äußerlichen und leiblichen Verwirklichung durchgeführt werden (V. 24—29). — Beinahe ebenso verhält sich's in dem zweiten Teil der Rede (V. 30—47), wo alles dem Grundgedanken untergeordnet ist: „es ist ein Anderer [der Vater], der für mich zeugt" und wo das dreifache Zeugnis des Vaters für den Sohn mit einer gewaltigen Schlußanwendung auf die Hörer dargelegt wird. — In Kap. 6 ist leicht zu sehen, daß alles, Rede und Unterredung, gleichmäßig einem großen Gedanken untergeordnet ist, der sich ungezwungen aus der Wunderthat des vorhergehenden Tages herauslöst: „ich bin das Brot des Lebens." Diese Behauptung wird in einer Reihe konzentrischer Kreise entwickelt, die schließlich in dem treffendsten und lebensvollsten Worte auslaufen: „werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut, so habt ihr kein Leben in euch." In Kap. 17, in dem zweiten Teil des hohepriesterlichen Gebets, welches die Fürbitte Jesu für seine Jünger enthält, ist sein Gedankengang derselbe. Der allgemeine Satz: „ich bitte für sie" spaltet sich alsbald in die zwei bestimmteren, von denen jeder der Mittelpunkt eines untergeordneten Kreises wird: „bewahre sie" (τήρησον), V. 11, das heißt: „laß das Werk nicht Schaden nehmen, das ich schon in ihnen ausgeführt habe", und: „heilige sie" (ἁγίασον) V. 17, das heißt: „läutere und vollende ihre Heiligung". — Wenn in diesen verschiedenen Fällen die Gedanken Jesu sich wirklich in dieser, der Natur religiöser Anschauung entsprechendsten Form entwickelt haben, so ist begreiflich, daß es für einen aufmerksamen Hörer nicht schwer war, solche Worte wiederzuerzeugen. Es war für ihn hinreichend, seine Aufmerksamkeit streng auf den Hauptgedanken gerichtet zu halten, der seinem Gedächtnis scharf eingeprägt war, dann bei sich selbst dasselbe Entwickelungsverfahren zu wiederholen, welches die Rede aus diesem Keim hervorbrachte. Er fand so die untergeordneten Gedanken wieder, von welchen aus er zu den ganz konkreten Einzelheiten gelangte. Übrigens redete Jesus nicht immer in dieser Weise; wir haben den Beweis dafür in unsern Synoptikern und im vierten Evangelium selber. Dieses Verfahren war natürlich, wenn sich ihm durch die Sachlage ein reichhaltiger Stoff darbot, wie in den Kap. 5 und 6. Dagegen finden wir nichts derart, weder in dem Gespräch mit Nikodemus, noch in den Wechselreden des 14. Kap., woraus hervorgeht, daß man es hier mit keiner dem Evangelisten eigenen Weise zu thun hat. In den zuletzt bezeichneten Fällen ist der Hergang wahrscheinlich der gewesen: das Gespräch mit Nikodemus hat gewiß viel länger gedauert, als die paar Minuten, die wir brauchen, um es zu lesen, und die letzten Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern, welche einen großen Teil des Abends ausfüllten, müssen einige Stunden gedauert haben. Man muß also (vorausgesetzt, daß all das nicht erfunden ist) annehmen, daß in dem Geist des Verfassers eine Verdichtungsarbeit vorgegangen ist, bei welcher sich die wesentlichen Gedanken nach und nach von den Nebengedanken und Übergängen abgelöst und sodann unmittelbar und ohne Verbindung untereinander sich festgesetzt haben in der Gestalt, in welcher sie uns aus der Darstellung des Johannes thatsächlich entgegentreten. Wir haben also von diesen Gesprächen nur noch die ursprünglichen Absteckzeichen. Dies ist der ganz einfache Hergang.

Der Abschluß dieser Untersuchung ist also der, daß keine ernsthafte innere Schwierigkeit hindert, die geschichtliche Wahrheit der in unserem Evangelium enthaltenen Reden Jesu gelten zu lassen.

II. Aber man holt einen gewichtigeren Einwurf aus dem Verhältnis dieser Reden zu denen des Täufers Johannes und zu den eigenen Lehrausführungen des Verfassers im Prolog und in seinem ersten Briefe.

Jesus redet bei Johannes gerade so, wie Johannes der Täufer (vergl. 1, 15. 29 f.; III, 27—36), und gerade wie der Evangelist selbst in seinen eigenen Schriften. Liegt hierin nicht ein klarer Beweis, daß die Reden Jesu wie die des Täufers Erzeugnisse des Verfassers selber sind? Es kann hier nicht wohl der Stil in Frage kommen, soweit es sich um grammatikalische und syntaktische Formen handelt; warum sollte es denn nicht der Stil des Evangelisten selber sein? Weder Jesus noch der Täufer haben griechisch geredet; und um ihre Reden auf erträgliche Weise in dieser Sprache wiederzugeben, deren Geist dem der aramäischen Sprache, in welcher der Herr und sein Vorläufer redeten, gerade entgegengesetzt ist, war eine buchstäbliche Übersetzung unmöglich. Der Verfasser mußte also jedenfalls von den Worten wieder auf die Gedanken zurückgreifen, um diese dann in eine neue der Sprache, in der er erzählte, angehörige Fassung zu kleiden. Warum sollte bei einer solchen Arbeit der Anpassung und Wiedererzeugung die Redeweise des Täufers Johannes nicht eine ähnliche Färbung erhalten haben, wie die Sprache Jesu und diese beiden wie die Schreibart des Evangelisten? Es kommen hier nicht die äußeren Wortformen in Frage, sondern es handelt sich um die zuverlässige Bewahrung der Gedanken. Sollte der Verfasser bei der Übertragung der Worte von Johannes und Jesu ihren Sinn abgeändert haben? Sollte er aus seinem eigenen Vorrat etwas hinzugefügt haben? Oder hätte er gar seinen Entwurf mit vollkommener Freiheit gemacht? Man glaubt bejahend antworten zu können. Es wird vor allem die Rede des Täufers Johannes angeführt, 3, 27—36. Reuß giebt zwar zu, daß zwei Worte dieser Rede von dem Vorläufer herrühren, nämlich das Wort am Anfang der Rede: „ich bin nicht Christus“, und das Wort in der Mitte: „er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“ [1]) Aber, fährt der Kritiker fort, „in der ganzen übrigen Rede ist kein Wort, das nicht ganz ebenso gut, ja noch hundertmal besser, in den Mund eines von den herrschenden Gedanken dieses Buchs ganz erfüllten Christen paßte, und nicht zudem seinem wesentlichen Inhalt nach in den Jesu selbst beigelegten Reden wiederkehrte.“ [2]) Aber wie! Diese zwei Worte sollten die ganze Antwort des Täufers an seine Jünger bilden, welche Jesus so bitter der Undankbarkeit beschuldigten! Es wird wohl erlaubt sein zu glauben, der Täufer werde sie einigermaßen ausgeführt haben, und den echten Worten insonderheit das unnachahmlich schöne Wort anzureihen (V. 29): „wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund aber des Bräutigams stehet und höret ihm zu und freuet sich hoch über des Bräutigams Stimme; diese meine Freude ist nun erfüllt.“ Man erfand sicher nichts Derartiges im 2. Jahrhundert, wie unsere Apokryphen hinlänglich beweisen! Gehen wir noch weiter: wenn wir den Bericht der Synoptiker gelten lassen, wonach der Vorläufer die Stimme des Vaters zu Jesus hat sagen hören: „du bist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“, ist es undenkbar, daß derselbe Mann das Wort ausgesprochen habe, das ihm der Evangelist in den Mund legt (V. 35): „der Vater liebt den Sohn und hat ihm alles in seine Hand gegeben“? Wenn es ferner, immer nach den Synoptikern, wahr ist, daß Johannes den heiligen Geist in Gestalt einer Taube, das heißt, in seiner organischen unteilbaren Fülle, auf Jesus herabkommen sah, ist es unglaublich, daß er sich über Jesus ausgedrückt habe, wie er es nach Johannes V. 34 thut: „er redet Gottes Worte; denn Gott giebt ihm den Geist ohne Maß (oder: der Geist giebt sie ihm ohne Maß)“? Und wenn sich Johannes bei dem Antritt seines Amtes ausgedrückt hat, wie ihn die Synoptiker sprechen lassen: „ihr Otterngezüchte, wer hat denn euch geweiset, daß ihr dem zu-

---

[1]) Übersetzung von Reuß.
[2]) S. 48—49.

künftigen Zorn entrinnen werdet? Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen!" (Matth. 3, 7—10), ist es nicht ganz natürlich, daß er seine öffentliche Wirksamkeit mit der Warnung schließt: „wer sich weigert, dem Sohn zu gehorchen, über dem bleibt der Zorn Gottes." Dieser letzte Wiederhall der Donner vom Sinai paßt ganz wohl in den Mund des letzten Vertreters des Alten Bundes. Nun aber beruft man sich besonders auf das Wort: „er zeugt, was er gesehen und gehört hat, und sein Zeugnis nimmt niemand an", und fragt, wie es möglich sei, daß der Täufer Johannes diese Erklärung Jesu selbst in seinem Gespräch mit Nikodemus (V. 11): „wahrlich, ich sage dir, wir reden, das wir wissen, und zeugen, was wir gesehen haben, und ihr nehmet unser Zeugnis nicht an" — so buchstäblich wiederhole. Er hat doch dieser Unterhaltung nicht beigewohnt! Nein; aber es ist möglich, daß ihm etwas davon hinterbracht wurde; und selbst wenn es nicht so wäre, welchen Sinn hätte das eben vorhin angeführte Wort des Täufers: „der Freund des Bräutigams steht und hört und ist hocherfreut, des Bräutigams Stimme zu hören; und diese meine Freude ist nun erfüllt!" Er hört die Stimme des Bräutigams! Etwas von den Worten Jesu ist also an sein Ohr gedrungen. Und ist es dann nicht in der That natürlich, daß während Johannes und Jesus nahe bei einander tauften (V. 22 f.), diejenigen Apostel, welche Jünger des Vorläufers gewesen waren, einige Schritte gemacht haben, um ihren früheren Meister zu begrüßen, und ihm berichteten, was Jesus that und redete?" Die Rede Johannis des Täufers erklärt sich so von Anfang bis Ende. Und das Wort, auf welches Reuß sie beschränkte, V. 30, war einfach ihr Grundgedanke. Wirklich ist alles Vorhergehende (V. 27—29) die Ausführung des zweiten Satzes: „ich muß abnehmen", und alles Folgende (V. 31—36) die Ausführung des zweiten: „er muß wachsen".

Aber ist es möglich, das im Prolog 1, 15 dem Täufer Johannes in den Mund gelegte und nachher im Bericht selbst 1, 30 wiederholte Wort: „der nach mir kommt, war eher denn ich", als geschichtlich zu betrachten? Konnte Johannes die göttliche Präexistenz Jesu wissen und verkündigen? — Wäre dieser Ausspruch nur im Prolog aufgeführt, der vom Evangelisten verfaßt ist, so wäre der Zweifel zulässig. Aber der Verfasser wiederholt ihn ausdrücklich kurz nachher in seinem geschichtlichen Text (V. 30). Er erzählt, daß der Vorläufer diesen Ausspruch am Tage nach der Gesandtschaft des Sanhedrin in Bethanien gethan habe. Es läge doch eine absonderliche Ziererei, um nicht zu sagen, eine handgreifliche Unredlichkeit in diesen beiläufigen Zeit- und Ortsangaben, wenn das Wort eine Erfindung des Verfassers wäre. Überdies trägt es einen geheimnisvollen Stempel der Ursprünglichkeit und Gedrängtheit, der spätere Erfindung ausschließt. Und warum sollte es nicht echt sein können? Als der Täufer Johannes seine Thätigkeit begann, war bekanntlich das Programm seines Werkes die doppelte Weissagung des Jesaia 40, 3: „eine Stimme ruft in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn", und des Maleachi 3, 1: „siehe, ich sende meinen Boten und er wird den Weg vor mir bereiten." (Matth. 3, 3; 11, 10; Mark. 1, 2 f; Luk. 1, 17; 7, 27.) In der zweiten dieser immer eng verbundenen Stellen nun war der, welcher den Boten sandte (Jehovah), kein anderer als der, welcher ihn bald selbst folgen sollte (Jehovah als Messias); dies beweist das Wort: vor mir, in der prophetischen Stelle unwiderleglich. Wenn der Täufer Johannes diese Stelle kannte, war es ihm nicht möglich zu begreifen, — was sage ich? war es ihm möglich nicht zu begreifen, daß sein Nachfolger (der Messias) sein Sender war und folglich sein Vorgänger auf dem Schauplatz der Geschichte, der unsichtbare theokratische König? Die Frage kommt also darauf hinaus: konnte Johannes der Täufer lesen?

Die sachliche und formale Ähnlichkeit zwischen dem Prolog und den Reden Jesu begründet keine bedeutendere Schwierigkeit. Denn einerseits haben wir gesehen, daß die Grundlage der Lehren des Prologs der Hauptsache nach nur eine Zusammenfassung dieser Reden selber ist; und andererseits ist es unmöglich, daß der Verfasser bei der Übersetzung derselben aus dem Aramäischen ins Griechische sie nicht einigermaßen in seine Ausdrucksweise gekleidet haben sollte. Die Gleichförmigkeit, von der man redet, ist also leicht erklärlich.

Sollte die Gleichartigkeit der Reden und des ersten Briefs für die Echtheit der Reden gefährlicher sein? Was die Form betrifft, so erklärt sich die Ähnlichkeit aus den schon bei der Besprechung des Prologs angeführten Ursachen. Aber selbst bei diesem äußerlichen Gesichtspunkt hat H. Meyer in dem Wortschatz des Briefes eine Art von Verarmung im Vergleich zu den Reden[1]), also einen merklichen Unterschied nachgewiesen. Etwa dreißig Hauptwörter und zwanzig Zeitwörter bilden den ganzen Wortvorrat des Briefs. Welch ein Abstand von den Reden, die an lebendigen, schöpferischen Worten und an treffenden, mannigfaltigen Bildern so reich sind! Es finden sich dagegen auch gewisse besondere Ausdrücke, die dem Brief angehören und dem Evangelium fremd sind, wie aus Gott geboren werden (2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1; vgl. den Prolog Ev. 1, 13); die Salbung des Geistes (2, 20. 27); das Wort Paraklet in Anwendung auf Jesus (2, 1).

In Betreff des Inhalts stellen wir zwischen dem Brief und dem Evangelium noch beträchtlichere Unterschiede auf, welche es beweisen, daß der Verfasser mit zarter Sorgfalt die Grenzlinie zwischen seinen eigenen Gedanken und den Lehrmitteilungen Jesu beachtete. Wir wollen überdies noch drei Gedanken hervorheben, die im Brief eine wichtige Stelle einnehmen und in den Reden gar nicht erwähnt sind: 1) der Wert des Versöhnungstodes Jesu (Brief 1, 7. 9; 2, 2; 4, 10; 5, 6); 2) das Kommen des Antichrists (2, 18. 22; 4, 1—3); 3) die Erwartung der Parusie (1, 18. 28; 3, 2). Diese drei Begriffe verbinden zwar unsern Brief sehr enge mit den synoptischen Evangelien, unterscheiden ihn aber gründlich von den johanneischen Reden. Man hat unlängst versucht, diesen Unterschied dadurch zu erklären, daß man den Brief einem andern Verfasser zuschrieb als das Evangelium. Diese Annahme vermochte sich selbst innerhalb der Schule, in der sie entsprungen war, nicht zu halten. Die Schüler Baurs wie Hilgenfeld, Lüdemann u. s. w. verwarfen sie einstimmig. Wie soll man also diesen eigentümlichen Unterschied erklären? Einige Kritiker sind auf die Meinung gekommen, der Verfasser der beiden Schriften sei, als er den Brief niederschrieb, noch von seinen alten judaistischen Anschauungen durchdrungen gewesen und habe sich erst später zu der erhabenen Geistigkeit, welche das Evangelium auszeichnet, erhoben.[2]) Der Brief wäre also älter als das Evangelium. — Uns scheint diese Annahme nicht haltbar. Die Reden des Evangeliums zeichnen sich vor den Lehrausführungen des Briefs durch eine Bestimmtheit des Denkens und durch eine Lebhaftigkeit des Ausdrucks aus, welche ihnen eine frühere Abfassungszeit als dieser letztern Schrift anweisen. Auch kann der Mann, der sich in seinem Briefe nicht nur an Kinder und Jünglinge, sondern auch an Familienväter und an alle Kirchengenossen mit der Anrede „meine Kindlein" wendet (2, 1. 18; 28; 5, 21), nur in sehr vorgeschrittenem Alter gestanden haben. Dann aber erhob er sich gewiß nicht von dem Ton des Briefes zu dem des Evangeliums, von dem etwas langsamen, ja zögernden Gang des Briefs zu dem geradaufsteigenden, gewal-

---

[1]) Die Reden des 4. Evangeliums, S. 94.

[2]) Hilgenfeld, Einleitung, S. 738. Lüdemann, Zur Erklärung des Papiasfragments in den Jahrb. für protest. Theol. 1879.

tigen Flug des Evangeliums.[1]) Ein weiterer Beweis für die Abfassung der Reden vor dem Brief liegt in dem Umstand, daß alle die Begriffe, welche in den Reden in einer Form sich darbieten, die der Geschichte, dem einzelnen Fall, der Handlung Rechnung trägt und auf eine bestimmte Lage wie auf bestimmte Hörer paßt, im Brief in einer abgeblaßten Gestalt als allgemeine christliche Lebensregeln und gewissermaßen als Grundzüge einer Religionsphilosophie erscheinen. Jesus sagte im Evangelium; „also hat Gott die Welt geliebt", oder: „du hast mich geliebt, ehe der Welt Grund gelegt war". Der Brief sagt: „Gott ist die Liebe". Jesus sagte: „der Vater, von dem ihr stammet, ist der Teufel, und ihr thut die Werke eures Vaters". Der Brief sagt: „wer Sünde thut, ist vom Teufel". Jesus sagte: „nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt". Der Brief sagt: „nicht wir haben Gott geliebt, sondern Er hat uns geliebt". Jesus sagte: „ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsternis wandeln". Der Brief sagt: „Gott ist Licht ... das wahre Licht scheinet jetzt". Jesus sagte: „ich habe ein größeres Zeugnis, als das der Menschen". Der Brief sagt: „wenn wir der Menschen Zeugnis annehmen, so ist Gott größer". Ist nicht einleuchtend, daß die Lehrsprüche der zweiten Schrift nur die Verallgemeinerung der eigenartigen und lebensvollen Aussagen der ersten sind? Das Evangelium, das ist Geschichte; der Brief, das ist der Geist der Geschichte. Demnach ist es gegen alle gesunde Kritik, diesen früher als jenes zu setzen.

Der Unterschied zwischen den beiden Schriften bedarf also einer anderweitigen Erklärung. Es ist unbestreitbare Thatsache, daß die Begriffe, in welchen wir den ganz bestimmten Unterschied zwischen Brief und Evangelium gefunden haben, dem synoptischen Lehrgehalt angehören und demnach einen Teil der apostolischen Glaubenssätze und des allgemeinen christlichen Bekenntnisses bildeten. Aus diesem Grund schöpfte also der Verfasser, als er den Brief schrieb. Aber bei der Abfassung der fünf oder sechs Reden, die er uns aufbewahrt hat, erlaubt er sich nicht, über ihren ursprünglichen Inhalt hinauszugehen, noch weniger, wie das Reuß behauptet, seine ganze Theologie darin aufzunehmen. Er hat sich auf das beschränkt, was er bei diesen besonderen Veranlassungen gehört hatte. Der Brief bildet also ein natürliches Band zwischen den johanneischen und synoptischen Lehren. Und je enger er sich mit der Grundlage der Gedanken an jene anschließt, desto mehr wird er zu einer Bestätigung des geschichtlichen Charakters beider Teile.

Weit entfernt also davon, daß uns die Vergleichung der Reden mit den Gedankenerzeugnissen des Verfassers Verdachtsgründe gegen jene an die Hand gäbe, gestaltet sie sich vielmehr zu einem Beweis für die Treue, mit welcher er die Reden wiedergegeben hat, und es zeigt sich, daß der Verfasser in keiner Weise die Grenzlinie zwischen dem, was er gehört und was er selbst entworfen hat, überschritten hat.

C. Der Unterschied zwischen den johanneischen Reden und den synoptischen Lehren.

Wir kommen hiermit an den schwierigsten Punkt der vorliegenden Frage. Wir besitzen in den drei ersten Evangelien drei vollkommen zusammenstimmende Urkunden über die Lehre Jesu von unbestrittener Gültigkeit. Diese Lehren geben sich hier in einer einfachen, volkstümlich praktischen Gestalt; sie sind, was sie sein mußten, um die Menge zu reizen und ihre Zustimmung zu gewinnen. Wie konnten die dunkeln, theologischen Reden des vierten Evangeliums

[1]) Sabatier giebt selbst zu (S. 189), daß der Brief ärmer, schwächer ist als die Reden im Evangelium.

aus derselben Denkweise und aus demselben Mund hervorgehen? „Man muß eine Wahl treffen, sagt Renan; wenn Jesus redete, wie Matthäus will, konnte er nicht reden, wie Johannes will." „Nun aber, fährt er fort, hat zwischen den beiden Zeugnissen kein Kritiker geschwankt, und wird keiner je schwanken."

Ist der angeführte Gegensatz thatsächlich so unlösbar, wie man behauptet?

Hinsichtlich des Lehrinhalts scheinen hauptsächlich drei Punkte die johanneischen Reden von den synoptischen zu scheiden: 1) der Unterschied in der Bedeutung der Person Jesu für das Heil; 2) der johanneische Begriff des vorirdischen Daseins Jesu, als göttlichen Wesens; 3) das Fehlen jedes Wortes bei Johannes über die sichtbare Wiederkunft Jesu als des Weltrichters.

Die Bedeutung Jesu für das Heil betreffend, führt man an, daß, während der Christus der Synoptiker einfach das Reich Gottes, die gute Botschaft von dem nahen Anbruch dieser herrlichen Zeit verkündigt, der johanneische Christus nichts weiß, als sich selbst zu verkündigen und zu sagen, was er für Gott, und was er für die Welt sei. Während die synoptischen Lehren auf die verschiedensten sittlichen Verpflichtungen hinweisen, auf die Barmherzigkeit, die Demut, die Wahrhaftigkeit, die Weltentsagung, die Wachsamkeit, das Gebet, mit einem Wort nach dem Ausdruck Jesu selbst auf die Gerechtigkeit des Reichs, geht im Gegenteil bei Johannes alle Pflicht in dem Einen auf, sich an diesen vom Himmel Gekommenen anzuschließen, in welchem Gott sich offenbart und mitteilt. In den Synoptikern ist Jesus der Prediger des Heils, bei Johannes ist er selbst das Heil, das ewige Leben, Alles.

Sollte dieser Unterschied so beträchtlich sein, als man vorgiebt, und der Gegensatz unslösbar? Nein, das kann nicht sein. Denn die zentrale Stellung, welche die Person Christi in der johanneischen Lehre einnimmt, wird ihm ganz ebenso entschieden in der der drei ersten Evangelien zugewiesen. Die Sittengebote, welche Jesus in diesen giebt, stehen in der innigsten Beziehung zu seiner eigenen Person; und unter den Pflichten des menschlichen Lebens ist bei diesen wie bei Johannes die erste vor allen andern der Glaube an Christus, die unerläßliche Bedingung des Heils. Man urteile. „Verkaufe deine Güter und gieb's den Armen . . ., dann folge mir nach", sagt Jesus zu dem reichen Jüngling (Matth. 19, 21). Die zweite dieser Weisungen erklärt die erste; diese ist die Bedingung, jene der Zweck. „Wahrlich, ich sage euch, was ihr gethan habt einem meiner Brüder, das habt ihr mir gethan." (Matth. 25, 40.) Es ist die Liebe zu ihm, zu Jesus, was dieser Hilfeleistung ihren Wert verleiht und sozusagen das gute Werk im guten Werk ist (vgl. 10, 42). Jesus setzt hinzu (25, 41), gegen die Verdammten sich wendend: „Gehet von mir, ihr Verfluchten!" Die Verdammnis ist die Aufhebung jeder Verbindung mit ihm. Wer ihn aufnimmt, nimmt Gott auf, erklärt er seinen Jüngern (Matth. 10, 40). Der unbestreitbarste Beweis für den Besitz der zum Eingang in das Reich erforderten demütigen Gesinnung ist die Aufnahme eines Kindes im Namen Jesu, das heißt, wie wenn man Jesus selbst aufnähme; und wenn man einem dieser Kleinen, die an ihn glauben, Ärgernis giebt, wird es unfehlbar den ins Verderben bringen, der es verursacht (Matth. 18, 5 f.); so sehr ist es wahr, daß das Gute im Guten die Liebe zu ihm, und die Sünde in der Sünde das Übel ist, das man ihm anthut. Das unfehlbar wirksame Gebet ist, wenn zwei oder drei Personen in seinem Namen beten (Matth. 18, 20). Die rechte Wachsamkeit besteht darin, daß man ihn, den wiederkommenden Herrn erwartet, und die Bedingung des Eingangs in seine Herrlichkeit mit ihm ist die Bereitschaft, ihn bei seiner Wiederkunft zu empfangen (Luk. 12, 36). Wenn die thörichten Jungfrauen verworfen werden, so geschieht es, weil sie ihre Pflicht gegen ihn nicht erfüllt haben (Matth. 25, 12). Ihn auf Erden bekennen ist der Weg,

um droben von ihm erkannt zu werden, wie auch, wer ihn verleugnet, damit sich sein eigen Urteil spricht (Matth. 10, 32 f.; Mark. 8, 38). Die zartesten und heiligsten Beziehungen des menschlichen Lebens müssen dem Band, das den Glaubigen mit Jesu verbindet, fortwährend untergeordnet bleiben, dergestalt, daß der Glaubige bereit ist, dieselben zu lösen, „Vater, Mutter, Kind, Weib, eigenes Leben zu hassen", wenn das höchste Band dieses Opfer fordert (Matth. 10, 37). Sonst wäre man seiner nicht wert, was so viel hieße als unter die Übelthäter gerechnet und mit ihnen ausgeschlossen werden (Matth. 7, 23; 25, 12). Sein anvertrautes Pfund nicht zur Arbeit für ihn, zur Vermehrung seines Guts auf Erden benutzt zu haben, sein unnützer Knecht gewesen zu sein, reicht hin, um in die äußerste Finsternis hinausgeworfen zu werden, wo Heulen und Zähnklappen ist (Matth. 25, 30). Die entscheidendste That des sittlichen Lebens, die unerläßliche Bedingung, um einmal sein Leben wiederfinden zu können, — sich hingeben, sich verlieren, diese That geschieht nur aus Liebe zu ihm (Matth. 10, 39). — Könnte Jesus das Verhältnis des Menschen zu Gott selbst anders beschreiben?

Es ist in der evangelischen Geschichte eine Thatsache von Johannes übergangen, aber von den drei Synoptikern aufbewahrt, welche klarer als alle Worte zeigt, wie nach dem Willen Jesu das ganze religiöse und sittliche Leben der Seinigen wesentlich in der persönlichen Vereinigung mit ihm bestehen sollte. Das ist die Einsetzung des heiligen Abendmahls mit den zwei erläuternden Aussprüchen: „Das ist mein Blut, vergossen für viele zur Vergebung der Sünden"; und: „des Menschen Sohn ist gekommen, sein Leben zu geben zu einem Lösegeld für viele" (Matth. 26, 28; 20, 28). Wer Jesus sich einverleibt, eignet sich damit das Leben an. Jesus ist nicht nur der Prediger des Heils; er ist ebenso auch, wie bei Johannes, das Heil selbst.

Die Bedeutung Jesu für das Heil ist also in den beiden Lehrdarstellungen im wesentlichen keine verschiedene; auch hat die Kirche den angedeuteten Gegensatz nie empfunden. Die Verschiedenheit und ihr Ursprung scheint mir nur darin zu liegen: die Synoptiker haben — es hat sich gezeigt, warum — mit Vorliebe die volkstümlichen täglichen Reden Jesu aufgezeichnet, in welchen er das sittliche Leben seiner Hörer zu wecken und die geistlichen Triebe, die allein zu ihm führen konnten, anzuspornen suchte. Diese Hörer nun waren Juden, in der Erwartung des messianischen Königreichs großgewachsene Leute. Jesus, wie Johannes der Täufer, machte diese herrliche Hoffnung zum Ausgangspunkt seiner Lehre, obgleich er sich bemühte, diese Hoffnung zu vergeistigen und die Heiligkeit als das wesentliche Merkmal dieses Zukunftsreiches darzustellen. In diesem Sinn betont er nachdrücklich die sittlichen Eigenschaften, welche seine Anhänger haben sollen. Aber das war nur die vorbereitende und elementare Unterweisung, die (mit Gesetz und Propheten gemeinsame) allgemeine Grundlage der besonderen und wahrhaft neuen Verkündigung, die er der Welt brachte. Die letztere bezog sich auf die Bedeutung seiner Person für das Heilswerk und für die Aufrichtung des Reiches. Und wenn er in den Synoptikern auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt, besteht er ebenso wie im vierten Evangelium auf der höchsten Wichtigkeit des Glaubens an ihn und auf dem Zusammenschluß des Heils in seiner Person und in seinem Werk. Ohne die erste Fassung der Lehre hätte er nur taube Hörer gefunden; ohne die zweite hätte er sie nie zu der Höhe geführt, auf der er sie haben wollte. Indem uns die Synoptiker vornehmlich die erstere schilderten, haben sie doch dabei die letztere treu bewahrt; und in dieser letztern vornehmlich finden wir, wie so eben geschehen ist, die den Synoptikern und Johannes gemeinschaftliche Grundlage.

Aber in einem Punkt scheint das vierte Evangelium entschieden über den synoptischen Lehrinhalt hinauszugehen; das ist die göttliche Präexistenz

Jesu? Soll man darin einen von dem Verfasser des vierten Evangeliums in die Lehre des Herrn hineingetragenen Gedanken erblicken, oder dürfen wir diesen Begriff als einen echten Bestandteil des Zeugnisses Jesu über seine Person betrachten?

Drei Worte in dem Evangelium Johannis enthalten diese Vorstellung mit besonderer Deutlichkeit: „wie, wenn ihr denn sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, da er zuvor war" (6, 62). — „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe denn Abraham ward, bin ich" (8, 58). — „Und nun, Vater, verkläre mich bei dir selbst, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" (17, 5); oder auch wie Jesus V. 24 sagt: „weil du mich geliebet hast, ehe die Welt gegründet ward". Beyschlag, Weizsäcker, Ritschl u. a. versuchen, dieser Präexistenz nur einen idealen Sinn zu geben: Jesus hätte sich als einen Menschen gefühlt und gewußt, welchen Gott von Ewigkeit vorgesehen, geliebt, erwählt und zum Erlöser der Menschheit bestimmt hätte, und das Gefühl von dieser ewigen Vorherbestimmung hätte sich bei ihm zum Bewußtsein von seiner persönlichen Präexistenz gestaltet. — Aber dieser Erklärungsversuch bleibt weit unter dem Sinn der eben angeführten Worte. „Dahin, wo er zuvor war", kann nur ein ebenso wesentliches, ebenso persönliches Dasein bezeichnen, wie das thatsächliche Dasein dessen ist, der so redet. Und in den beiden andern Aussprüchen gestattet die Vergleichung mit Abraham („ehe Abraham war", buchstäblich: wurde γένεσθαι), und mit der Welt („ehe die Welt ward"), welches doch zwei vollkommen wirkliche Wesen sind, nicht, daß denjenigen, der mit ihnen hinsichtlich des Früherseins verglichen wird, ein weniger wesenhaftes Dasein beigelegt werde, als sie selbst besitzen. Die einzige Frage ist demnach die, ob Jesus selbst so geredet, oder ob ihm irgend Jemand solche Behauptungen untergelegt habe.

Erinnern wir uns vor allem, daß die Vorstellungen von der Gottheit des Messias einer der Grundartikel der prophetischen Lehren war. Das kann nur eine Exegese leugnen, die fest entschlossen ist, sich vor dem Text nicht zu beugen. Wir wollen uns, wenn man es so haben will, nicht auf Psalm 2 stützen, obgleich nach unserer Überzeugung die Worte: „du bist mein Sohn" und: „küsset den Sohn", nichts anderes bezeichnen können, als die Teilnahme des Messias am göttlichen Wesen und die Verpflichtung der Menschen, ihn anzubeten. Aber was sich nicht in Abrede ziehen läßt, das ist der Name starker Gott und ewiger Vater, welchen Jesaias „dem Kind beilegt, das uns geboren ist (9, 5); es ist die bei Micha (5, 2) aufgeführte Gegenüberstellung der irdischen Geburt des Fürsten in Israel in Bethlehem und seines höheren Ursprungs von den Tagen der Ewigkeit; es ist das Zusammenfließen Jehovahs mit dem leidenden Messias bei Sacharjah in dem Wort, das man vergeblich mißhandelt: „sie werden mich ansehen, welchen sie zerstochen haben" (12, 10); es ist endlich und hauptsächlich die Verheißung, die Maleachi in den Mund legt — wem? Jehovah oder dem Messias? offenbar beiden, weil er beide zusammenfließen läßt, wie wir schon gesehen haben: „siehe, ich sende meinen Boten (den Vorläufer), und er wird den Weg vor mir bereiten, und bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, der Engel des Bundes, des ihr begehret; siehe, er kommt, spricht der Herr Zebaoth" (3, 1). In dem Messias kommt der Herr, Adonaï, ein Name, der nur Gott beigelegt wird; kommt der Engel des Bundes, der Engel Jehovahs, von welchem der Pentateuch öfters redet, den Jesaias (63, 9) „Engel des Angesichts" nennt, das geheimnisvolle Wesen, in welchem der Ewige von den ersten Zeiten an erscheint, wenn er sich auf sinnenfällige Weise offenbaren will, und von dem Gott spricht (Exod. 23, 21): „mein Name (mein geoffenbartes Wesen) ist in ihm". Er ist es, der in dem Wort Maleachis,

welches man den Höhepunkt der messianischen Prophetie nennen kann, sich zugleich als den Messias bezeichnet, der nach dem Vorläufer kommen soll, und als den Gott, welcher jenen sendet, und den man in Jerusalem anbetet. Und daß man nicht sage, wir tragen in diese Stelle Dinge hinein, die nicht drin stehen, oder die man wenigstens zur Zeit Jesu nicht drin fand. Wir haben schon den Beweis des Gegenteils gehabt. Das Wort: „der nach mir kommt, war eher denn ich“, hat der Täufer durch des Geistes Erleuchtung dorther genommen. Aber wir haben noch einen andern Beweis in dem Wort, welches Lukas bei der Ankündigung der Geburt des Täufers Johannes an Zacharias dem Engel in den Mund legt (1, 16. 17): „Er (Johannes) wird viele Kinder Israel zu dem Herrn ihrem Gott bekehren, und er wird *vor ihm* hergehen in Geist und Kraft Elia, um die Herzen der Väter zu den Kindern zu wenden....“ Er wird vor ihm hergehen.... Vor wem? Die vorhergehenden Worte sagen es ausdrücklich: „vor dem *Herrn, ihrem Gott*.“ Und wenn wir zweifeln könnten, daß dieses Wort eine Wiedergabe des Wortes bei Maleachi ist, so würde dieser Zweifel vor den folgenden Worten hinfallen: „in Geist und Kraft Elia“, welche buchstäblich aus dem folgenden Kapitel desselben Propheten (4, 5 f.) genommen sind. Niemand in Israel, der mit den Weissagungen vertraut war, konnte sich also der Anerkennung einer übermenschlichen Natur in der Person des Messias entschlagen. Folglich liegt durchaus nichts Befremdliches darin, daß Jesus, der sich als den Messias ausgab, zugleich seine göttliche Präexistenz behauptet hat.

Eine zweite lehrreiche Thatsache bietet sich uns im Neuen Testament. Die Präexistenz Christi wird nicht nur in den Reden des Johannes, sondern auch in den paulinischen Briefen gelehrt. Nach 1. Kor. 8, 6, wie nach dem Prolog des Johannes, ist es Christus, der alle Dinge geschaffen hat. Nach demselben Brief 10, 4 war Christus der unsichtbare Fels, welcher Israel in der Wüste leitete und es erlöste. Nach Kol. 1, 15—17 ist er der „Erstgeborene vor allen Kreaturen“; er ist „vor allen Dingen“; „durch ihn sind alle Dinge im Himmel und auf Erden geschaffen; es ist alles durch ihn und für ihn, alles besteht in ihm“. Und nicht Paulus allein spricht diesen Gedanken aus. Der Hebräerbrief, der eben durch seine Bestimmung von dem Glauben der ursprünglichen palästinischen Kirche[1]) Zeugnis ablegt, spricht es aus, daß Christus, den die Engel anbeten, die Welt gemacht hat, daß er Himmel und Erde gegründet hat, daß er immer derselbe ist und um so viel höher über Moses steht, als der Erbauer des Hauses größer ist denn das Haus selbst (1, 2. 6. 10. 12; 3, 3). Noch mehr; dieselbe Anschauung findet sich in der Apokalypse, dem angeblich judaisierenden Buch wieder. Dort heißt Jesus, wie bei Jesaias Jehovah selbst, der Erste und der Letzte, das heißt, nach der Erklärung des Verfassers selbst, der Grund und das Ziel der ganzen Schöpfung[2]); alle Kreaturen werfen sich nieder vor dem Lamm, das auf dem Stuhl sitzt, ebenso wie vor dem Vater. — Die Lehre von der Gottheit und von der Präexistenz Christi gehört also weder einer Einzelperson (sei diese nun der wahre oder falsche Johannes), noch einer Schule (wie die in Ephesus), noch irgend einer halb gnostischen Partei, noch irgend einer kleinasiatischen Kirche, sondern der Kirche, die in allen ihren Teilen sich darstellt in den Verfassern und Lesern

[1]) Wir können der Meinung, welche die Empfänger dieses Briefes in Italien oder sonst in einem außerpalästinischen Lande sucht, keinerlei kritische Wahrscheinlichkeit beimessen.

[2]) 1, 17; 2, 8; 22, 13. Hilgenfeld behauptet, daß der Jesus der Apokalypse nur der Erstgeschaffene unter den Engeln sei (3, 14). Aber vgl. 22, 9. 16, was diesen Gedanken ganz bestimmt ausschließt; 22, 11 beweist, daß das Wort ἀρχή, 3, 14, nicht Anfang, sondern Grundursache bedeutet, es wäre denn, daß das Wort τέλος bedeuten müßte, daß Jesus das *Ende* des Daseins des Universums sei im Sinn des H. v. Hartmann!

der eben angeführten Schriften.[1]) Ist dem so, dann mußte diese allgemein angenommene Vorstellung von der Person Christi auf bestimmten Zeugnissen aus dem Munde Jesu beruhen, wie wir solche in dem vierten Evangelium finden.

Die drei ersten Evangelien selbst widersprechen diesem Ergebnis in keiner Weise, bestätigen es vielmehr. Wir haben schon gezeigt, daß diese Schriften der Person Christi gegenüber der Menschenseele unbedingt dieselbe zentrale Stellung zuweisen, welche das Alte Testament Gott zuweist. Wem hatten Moses und die Propheten das unbedingte Vertrauen und die unbedingte Liebe vorbehalten? Jesus fordert sie in den Synoptikern für sich und zwar eben um unseres Seelenheils willen. Hätte der strenge und auf die Rechte Gottes so eifersüchtige jüdische Monotheismus Jesu eine ähnliche Stellung einräumen können, wenn er nicht das deutliche Bewußtsein gehabt hätte, daß eine göttliche Persönlichkeit den Hintergrund seines menschlichen Daseins bilde? Als gläubiger Jude kann er das, was er in den Synoptikern zu sein beansprucht, uns nur sein wollen, sofern er das ist, wofür er sich bei Johannes ausgiebt.[2])

Mit dieser allgemeinen Schlußfolgerung verbindet sich noch eine große Anzahl besonderer Belege in denselben Schriften. Wir haben soeben gesehen, wie bei Lukas derjenige, der nach dem Vorläufer kommt, in den vorausgehenden Worten der Herr, ihr Gott genannt wird. Bei Markus steht die Person des Sohnes sogar hoch über den erhabensten Kreaturen: „von dem Tage aber weiß niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht [während seiner Erniedrigung], sondern allein der Vater“ (13, 32). Bei Matthäus hat der Sohn seine Stelle zwischen dem Vater und dem Heiligen Geist, dem Odem Gottes: „taufet alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (28, 19). In dem Gleichnis von den Weingärtnern stellt Jesus im Gegensatz zu den von ihm ausgesandten Knechten sich selber dar als den Sohn und Erben des Herrn des Weinbergs (Matth. 21, 37 f.). Man wird die Frage Jesu (Matth. 22, 45): „wenn David den Messias seinen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn?“ vergeblich jeder nur denkbaren Verdrehung unterwerfen, der Gedanke Jesu wird für jeden, der nicht den Tag mit der Laterne sucht, immer einfach und klar hervortreten: wenn der Messias einerseits der Sohn Davids ist nach seinem irdischen Ursprung, so ist er andererseits ebenso sein Herr vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit. Das ist's, was Micha schon 5, 2 gesagt hatte. Und wie könnte denn Jesus, wenn er nicht das Bewußtsein von seiner Gottheit hatte, von seinen Engeln (Matth. 13, 41), von seiner Herrlichkeit (25, 31), endlich von seinem Namen reden, unter dessen Anrufung die Glaubigen versammelt sind? Das Alte Testament gestattete keinem Geschöpf, sich so die Eigenschaften Jehovahs beizulegen. Somit war für Jesus der Begriff seiner Präexistenz stillschweigend in dem seiner Gottheit eingeschlossen.

Zwar finden wir bei den Synoptikern keinen Ausspruch, der so bestimmt wäre, wie die vorhin angeführten Aussprüche in den johanneischen Reden.

---

[1]) Weizsäcker sagt hierüber selbst (S. 222): in der Zeit, wo die apostolische Überlieferung noch durch eine ganze Reihe von Zeugen vertreten war, trug der Apostel Paulus über die Person Jesu eine Lehre vor, wonach derselbe der vom Himmel gekommene Erneurer der Menschheit und der Sohn Gottes war, dessen sich der Voter ebenso als seines Organs bei der Weltschöpfung wie jetzt bei der Erlösung bedient hat. Wir finden keine Spur, daß er auf Widerspruch in der apostolischen Kirche gestoßen oder dieser als mit einer Sonderlehre gegenüber gestanden sei.

[2]) Schultz schreibt in seiner neuen Schrift über die Gottheit Jesu Christi folgendes: „Das Gefühl der religiösen Abhängigkeit ist nur dem einen wahren Gott gegenüber zulässig ... Wir dürfen uns in religiösem Sinn nur vor dem beugen, was wahrhaft göttlich ist.“ (Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 540 f.)

Aber treffen wir nicht im Evangelium des Lukas eine ungeheure Menge von Stoff, der uns gänzlich fehlte, wenn wir nur Matthäus und Markus besäßen; beispielsweise die drei Gleichnisse von der Gnade (Luk. 15; verlorenes Schaf, verlorener Groschen, verlorener Sohn), vom ungetreuen Haushalter und von dem schlechten Reichen (Luk. 16), vom ungerechten Reichen, dann vom Zöllner und Pharisäer (Luk. 18), die Geschichte von Zebedäus, das Bild von dem bekehrten Räuber und so manche andere Schätze, die Lukas der Vergessenheit entrissen hat, in der sie die andern schriftlichen Aufzeichnungen der Überlieferung gelassen hatten, und die Lukas allein der Kirche aufbewahrt hat? Wie dürften wir denn aus dem Fehlen dieser paar Worte in unsern drei ersten Evangelien einen Beweis gegen ihre Echtheit ableiten? Wenn so eindrucksvolle Schilderungen, so volkstümliche Berichte, wie die oben genannten, nicht in die mündliche Verkündigung oder in einige ihrer schriftlichen Aufzeichnungen aufgenommen wurden, wie viel leichter war es möglich, daß drei oder vier Worte von so hoch erhabenem und tiefgeheimnisvollem Inhalt in der der Überlieferung verschwanden, um später wieder in Gestalt von Erinnerungen eines Hörers ans Licht zu treten, der auf alles das in der Lehre Jesu, was seine Person betraf, besonders acht hatte? Das dogmatische Interesse, welches diese Aussprüche für uns haben, bestand damals nicht in demselben Grade; denn der Eindruck der täglich in ihrer lebendigen Vollständigkeit angeschauten Persönlichkeit Jesu erfüllte die Herzen und ergänzte alle im einzelnen vorhandenen Lücken. Übrigens ist nicht zu vergessen, daß von diesen drei Worten das eine sich in der Rede nach der Vermehrung der Brote fand, eine Rede, welche die Synoptiker vollständig auslassen; das zweite in einer zu Jerusalem gehaltenen Rede, die gleichfalls mitsamt dem dazugehörigen Aufenthalt bei den Synoptikern ganz übergangen ist; das dritte in dem hohepriesterlichen Gebet, welches sie gleichfalls nicht mitgeteilt haben. Johannes aber mußte sie seinem Plan gemäß notwendig erwähnen, wenn er, wie das aus 20, 30 f. hervorgeht, von den Zeichen berichten wollte, an denen er in Jesus den Christ, den Sohn Gottes erkannt hatte, und die dazu dienen konnten, bei seinen Lesern dieselbe Glaubensgewißheit zu erzeugen. Diese Höhepunkte des Zeugnisses Jesu über seine Person durften in einem solchen Gemälde nicht fehlen.

Es erübrigt noch der Unterschied in den eschatologischen Anschauungen. Bei den Synoptikern eine sichtbare Wiederkunft des Herrn, ein äußerliches Schlußgericht, eine leibliche Auferstehung der Glaubigen, ein Reich der Herrlichkeit; bei Johannes nur das Kommen Christi in die Herzen in Gestalt des heil. Geistes; nur eine Auferstehung der Seele durch die Wiedergeburt; nur eine Ausscheidung zwischen Glaubigen und Unglaubigen durch die Verkündigung des Evangeliums; nur das Reich des Lebens der Glaubigen in Christus und in Gott. „Das ganze Evangelium, sagt Hilgenfeld, ist in der Weise angelegt, daß es das geschichtliche Kommen Christi als seine einzige Erscheinung auf Erden darstellt.“ [1]) Aber entspricht wohl dieser ausschließliche Spiritualismus, welcher dem vierten Evangelium beigelegt wird, der Wirklichkeit? Gewiß betont Johannes das Wiederkommen Jesu im Geist. Aber will er damit seine sichtbare Wiederkunft ganz ersetzen und in Abrede ziehen? Nein, ihm ist das erste Kommen die Vorbereitung für das zweite: „ich werde wiederkommen“, dies ist die geistige Wiederkunft. Dann fügt er hinzu: „und ich will euch zu mir nehmen, auf daß ihr seid, wo ich bin“ (in dem Haus des Vaters, wo viele Wohnungen sind und wohin Jesus eben jetzt geht, 14, 3); darin liegt der Gedanke einer endlichen Erfüllung; ebenso in dem Wort: „wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet's dich an?“ (21, 23). Und

[1]) Einl., S. 728.

im ersten Brief: „Kindlein, bleibet in ihm, auf daß, wenn er geoffenbaret wird, wir Freudigkeit haben“ (2, 28). „Wir wissen, wenn er erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden“ (3, 3). — Das geistige Gericht, welches Johannes lehrt, ist ebenso nach seiner Darstellung die Vorbereitung des äußeren Gerichts, mit welchem der Haushalt der Gnade abschließen wird: „Nicht ich werde euch bei dem Vater verklagen, das wird Moses thun, auf welchen ihr hoffet.“ „Die Stunde kommt, in welcher alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Menschensohnes hören und hervorgehen werden, diejenigen, die Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts“ (5, 45 u. 28 f.). Damit ist gewiß ein äußeres Gericht und eine leibliche Auferstehung ausgesprochen. Scholten hält freilich diese Verse für eine Einschiebung. Aus welchem Grund? Sie fehlen in keiner Handschrift, in keiner Übersetzung. Nein, aber der Gelehrte hat apriori verordnet, was das vierte Evangelium sein muß, um gewiß der Antipode der drei andern zu sein. Und weil diese Verse dieser oberherrlichen Entscheidung seiner Kritik sich nicht fügen, nimmt er seine Schere und schneidet ab. Das heißt heutzutage wissenschaftliche Kritik. Übrigens bringt dieses gewaltthätige Vorgehen wenig Gewinn. Viermal nacheinander kommt Jesus in Kap. 6 auf diese unbequemen Thatsachen des jüngsten Gerichts und der Auferstehung der Toten zu sprechen: „daß ich nichts verliere von Allem, was mir der Vater gegeben hat, sondern daß ich es auferwecke am jüngsten Tage“ (V. 39); „daß, wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben; und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken“ (V. 40); „niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (V. 44); „wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut...; ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ (V. 54). Man wird zugeben, daß es ein gewisses Maß von Kühnheit braucht, um zu behaupten, daß ein Buch, in welchem sich eine solche Reihe von Aussagen findet, weder ein jüngstes Gericht noch eine Auferstehung der Toten lehre. Aber man rechnet, leider mit gutem Recht, auf einen Leserkreis, der nicht nachschlägt.

Die Wahrheit ist, daß der Verfasser des vierten Evangeliums seiner Gewohnheit gemäß weniger von den äußeren Erfolgen, als von der innerlichen Zubereitung redet, weil die volkstümliche Verkündigung und demzufolge die Synoptiker gerade das Umgekehrte thaten. Ohne das Kommen des heil. Geistes und sein Wirken in den Herzen (Luk. 24, 48 f.; Matth. 28, 19; Luk. 12, 11 f. u. s. w.) zu übergehen, hatten die ersten Evangelien der Kirche die Lehre Jesu über die Zerstörung Jerusalems und über sein sichtbares Wiederkommen am Ende der Tage in allen ihren Einzelheiten hinterlassen (Matth. 24; Mark. 13; Luk. 21 u. 17). Johannes hat in betreff dieser verschiedenen Punkte nichts weiter hinzuzufügen. Wir aber können, wenn wir die von unsern Kritikern aus diesem Stillschweigen abgeleiteten Schlußfolgerungen lesen, unser gerechtes Erstaunen nicht verbergen: diese Gelehrten behaupten, die große Rede Jesu über die letzte Zeit in den Synoptikern sei von diesem niemals gehalten worden; es sei nur die Erfindung irgend eines jüdischen oder judenchristlichen Verfassers aus den Jahren 64 oder 68; und dieselben Männer wagen es, das Fehlen dieser unechten Rede bei Johannes als einen Beweis gegen die Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums anzuführen! Soll die Kritik ein Gaukelspiel werden?

Es ist also unmöglich, eine wesentliche, das heißt eine bis auf den Grund des Lehrinhalts reichende Verschiedenheit zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium zu entdecken.

Aber was soll man von der völlig verschiedenen Form sagen, in welcher sich Jesus in den johanneischen Reden und in den synoptischen Lehrworten ausdrückt. Hier kurze, scharf ausgeprägte, gemeinverständliche, leicht behältliche

Sittensprüche; dort Reden von hohem, einigermaßen theologischem Flug. Hier, wie Keim sagt, die „Perle der Parabel", dort nicht ein einziges Bild dieser Art. Mit einem Wort, hier der einfache, praktische Geist, dort eine mystische, überspannte, träumerische Färbung.

Das Gleichnis nun fehlt allerdings bei Johannes, wenigstens in der Form, in welcher wir es in den ersten Evangelien finden; aber man möge daran denken, daß nichts so geeignet war, als diese Art der Rede, sich der volkstümlichen Verkündigung in diesen ersten Zeiten der Kirche dienstbar zu erweisen. Alles, was an ähnlichen Lehrvorträgen in der Erinnerung lebte, wurde also nach und nach in der Überlieferung in Umlauf gesetzt und ging von da in die ersten evangelischen Schriften über. Was hätte, bei der Voraussetzung, daß sein Bericht eine Erdichtung war, der Zweck des Verfassers des vierten Evangeliums bei der Auslassung dieser Lehren sein können, die er kennen mußte, und die seinem Buch Ansehen verliehen hätten? Aber wenn er einfach Geschichte erzählte, wozu sollte er wiederholen, was jeder in den bereits überall zugänglichen Schriften lesen konnte? Er wäre nur dann genötigt gewesen, anders zu handeln, wenn die Gleichnisse ein notwendiges Absteckzeichen in der Entwickelung des apostolischen Glaubens gewesen wären, welche er zu beschreiben im Sinne hatte; aber offenbar war dies durchaus nicht der Fall. Übrigens wenn wir das Gleichnis im vierten Evangelium nicht in der Gestalt der vollständigen Erzählung finden, so finden wir es doch in einer sehr verwandten Gestalt, nämlich in Gestalt der Allegorie darin.[1]) Es findet sich hier das Entsprechende zu dem, was man bei den Synoptikern das Gleichnis vom Sauerteig und vom Senfkorn nennt; so die Bilder vom Hirten, von der Thür, und vom guten Hirten (Kap. 10), oder vom Weib, das plötzlich aus dem tiefsten Schmerz in die höchste Freude versetzt wird (16, 21), oder auch vom Weinstock und von den Reben (15, 1 ff.). Es ist immer die bilderreiche und malerische Sprache dessen, der in den ersten Evangelien zum Volk in solchen Ausdrücken redete: „was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen? Ein Rohr, das vom Wind bewegt wird ...? (Matth. 11, 7). Diese Frage erinnert lebhaft an das Wort Jesu in unserm Evangelium (5, 35): „Johannes war ein brennendes und scheinendes Licht; ihr aber wolltet eine kleine Weile fröhlich sein in seinem Lichte." Man beachte noch folgende Vergleichungen: der Geist ist wie der Wind, der bläst, wo er will, dessen Dasein erst an seinem Sausen erkennbar wird (3, 8). Der Ungläubige ist wie der Übelthäter, der zur Ausführung seiner bösen Werke die Nacht wählt (V. 19 f.). Die geistliche Befreiung entspricht der Freilassung, welche der Sohn des Hauses über die Knechte ausspricht (8, 36) u. s. w. Jedes dieser Bilder ist ein Gleichnis im Keim, das der Verfasser als solches hätte ausführen können, wenn er es nur irgendwie gewünscht hätte.

Was den erhabenen, mystischen Charakter der Reden Jesu betrifft, so sticht diese Sprache allerdings ab gegen die einfache, lebhafte, anmutige Art der synoptischen Reden. Aber wir wollen zuerst bemerken, daß dieser Gegensatz bedeutend übertrieben worden ist. Sabatier erkennt es selbst an: „eine Vergleichung dieser Reden mit den synoptischen ergiebt, daß im Grund der Abstand weniger groß ist, als es im ersten Anfang scheint." Wie sollte man die Stimme, die uns bei den Synoptikern so lebhaften Eindruck macht, nicht wieder erkennen in den kurzen und gewaltigen Worten des johanneischen Christus, die aus den Tiefen einer andern Welt zu quellen scheinen? „Mein Vater wirkt

[1]) Es ist bemerkenswert, daß Johannes 10, 6 zur Kennzeichnung dieser Art von Vergleichungen dasselbe Wort, παροιμία, braucht, das in den Synoptikern so oft angewendet ist, um die eigentlichen Gleichnisse zu bezeichnen.

bisher und ich wirke auch." „Brechet diesen Tempel ab, und ich werde ihn in dreien Tagen wieder aufrichten." „Ohne mich könnet ihr nichts thun." „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; aber wenn es stirbt, bringt es viele Frucht." „Wer mich siehet, siehet den Vater." „Der Fürst dieser Welt kommt und hat nichts an mir." Es liegt hier eine unbestreitbare Thatsache vor: wir weisen wenigstens siebenundzwanzig Worte Jesu bei Johannes nach, die sich nahezu in derselben Gestalt bei den Synoptikern wiederfinden (siehe das Verzeichnis in der Anmerkung.[1])

[1])

Johannes.	Synoptiker.
2, 19: „brechet diesen Tempel ab, und in dreien Tagen will ich ihn aufrichten."	Matth. 26, 61 (27, 40): „dieser Mensch hat gesagt: ich kann den Tempel Gottes abbrechen und ihn in dreien Tagen wieder aufbauen". (Mark. 14, 58; 15, 29.)
3, 18: „wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet."	Mark. 16, 16: „wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden."
4, 44: „denn Jesus hatte selbst bezeugt, daß ein Prophet daheim nichts gilt."	Matth. 13, 57: „Jesus sprach zu ihnen: ein Prophet gilt nirgend weniger denn in seinem Vaterland und in seinem Hause" (Mark. 6, 4; Luk. 4, 24.)
5, 8: „Jesus sprach zu ihm: stehe auf, nimm dein Bett und gehe hin."	Matth. 9, 6: „stehe auf, hebe dein Bett auf und gehe heim." (Mark. 2, 9; Luk. 5, 24.)
6, 20: „ich bin's, fürchtet euch nicht."	Matth. 14, 27: „ich bin's, fürchtet euch nicht." (Mark. 6, 50.)
6, 35: „wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten."	Matth. 5, 6; Luk. 6, 21: „selig sind, die da hungern und dürsten . . ., denn sie sollen satt werden."
6, 37: „alles, was mir mein Vater giebt, das kommt zu mir; und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen."	Matth. 11, 28 f.: „kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen."
6, 46: „nicht, daß jemand den Vater habe gesehen, ohne der vom Vater ist; der hat den Vater gesehen." Vgl. 1, 18: „niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündigt."	Matth. 11, 27: „niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." (Lukas 10, 22.)
12, 8: „Arme habt ihr allezeit bei euch; mich aber habt ihr nicht allezeit."	Matth. 26, 11: „ihr habt allezeit Arme bei euch; aber mich habt ihr nicht allezeit." (Mark. 14, 7.)
12, 25: „wer sein Leben lieb hat, wird's verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben."	Matth. 10, 39: „wer sein Leben erhalten wird, der wird es verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es wiederfinden. (16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24; 17, 33.)
12, 27: „jetzt ist meine Seele betrübt. Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde? Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen."	Matth. 26, 38: „und er sprach zu ihnen: „meine Seele ist betrübt bis an den Tod." (Mark. 14, 34 ff.)
13, 3: „da Jesus wußte, daß ihm der Vater hatte alles in seine Hände gegeben . . ."	Matth. 11, 27: „alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater . . ."
13, 16: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch: der Knecht ist nicht größer denn sein Herr . ."	Matth. 10, 24: „der Jünger ist nicht über seinen Meister, noch der Knecht über seinen Herrn." (Luk. 6, 40.)
13, 20: „wer aufnimmt, so ich jemand senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, welcher mich gesandt hat."	Matth. 10, 40: „wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat." (Luk. 10, 16.)

Und diese so zahlreichen Worte stechen weder von dem johanneischen noch von dem synoptischen Gewebe der Reden Jesu ab. Diese Thatsache beweist wohl, daß die erwähnte Verschiedenheit bedeutend vergrößert worden ist. Wenn wirklich Worte von so ursprünglicher Art, wie die Worte Jesu gleichzeitig und ohne im allermindesten aufzufallen in den zwei Arten von Urkunden eine ganz natürliche Stelle einnehmen, so beweist das, daß diese im Grunde wohl gleichartig sind.

Man führt besonders mehrere Ausdrücke an, die der Redeweise des Johannes eigentümlich, den Synoptikern dagegen fremd sind, zum Beispiel die Begriffe Licht und Finsternis; oder sind auch Ausdrücke bei jenen üblich, die bei diesem fehlen, wie Reich der Himmel (oder Gottes), wofür Johannes den weniger jüdischen und mehr mystischen Ausdruck ewiges Leben einsetzt. Aber der Gegensatz von Licht und Finsternis findet sich auch bei den Synoptikern, wie Luk. 11, 34—36 und Matth. 6, 22 f. Ist er nicht schon im Alten Testament sehr gebräuchlich? Und was den johanneischen Ausdruck ewiges Leben betrifft, so findet sich derselbe bei den Synoptikern gebraucht als gleichbedeutend mit dem Ausdruck Reich Gottes, vollständig wie bei Johannes.

13, 21: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch: einer unter euch wird mich verraten."	Matth. 26, 21: „ich sage euch, wahrlich einer unter euch wird mich verraten." (Mark. 14, 18.)
13, 38: „wahrlich, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen, ehe du mich dreimal verleugnest."	Matth. 26, 34: „wahrlich, ich sage dir: in dieser Nacht, ehe der Hahn krähet, wirst du mich dreimal verleugnen." (Mark. 14, 30; Luk. 22, 34.
14, 18; „ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch", und 23: „wir werden bei ihm Wohnung machen."	Matth. 28, 20: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."
14, 28: „mein Vater ist größer als ich."	Mark. 13, 32: „niemand weiß es, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern der Vater allein."
14, 31: „stehet auf, lasset uns von hinnen gehen."	Matth. 26, 46: „stehet auf, lasset uns gehen."
15, 20: „haben sie mich verfolgt, sie werden euch auch verfolgen."	Matth. 10, 25: „haben sie den Hausvater Beelzebub geheißen, wie vielmehr werden sie seine Hausgenossen also heißen?"
15, 21: „das alles werden sie euch thun um meines Namens willen."	Matth. 10, 22: „ihr werdet gehasset werden von jedermann um meines Namens willen."
16, 32: „siehe, die Stunde kommt und ist schon gekommen, daß ihr zerstreut werdet ein jeglicher in das Seine, und mich allein lasset."	Matth. 26, 31: „denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen."
17, 2: „gleichwie du ihm Macht gegeben hast über alles Fleisch."	Matth. 28, 18: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden."
18, 11: „stecke dein Schwert in die Scheide."	Matth. 26, 52: „stecke dein Schwert an seinen Ort."
18, 20: „ich habe immer gelehrt in der Schule und im Tempel."	Matth. 26, 55: „ich bin täglich gesessen bei euch im Tempel."
18, 37: „da sprach Pilatus zu ihm: so bist du dennoch ein König? Jesus antwortete: du sagst es, ich bin ein König, ich bin dazu geboren."	Matth. 27, 11: „und der Landpfleger fragte ihn und sprach: bist du der Juden König? Und Jesus sprach zu ihm: du sagst es."
20, 23: „welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben . . . u. s. w."	Matth. 18, 18 (16, 19): „alles, was ihr binden werdet auf Erden, soll auch im Himmel gebunden sein . . . u. s. w."

Wir führen zum Beweis dafür die in der Anmerkung angegebenen Beispiele an, welche Beyschlag sehr treffend herausgegriffen hat.[1]) Übrigens gebraucht Johannes zweimal in dem Gespräch mit Nikodemus (3, 3. 5) den Ausdruck Reich Gottes (oder der Himmel in dem Sinaiticus).

Was bleibt nach alledem noch genug übrig, um hinsichtlich der Form zwischen den Worten Jesu bei Johannes und seiner Redeweise bei den Synoptikern einen unauflöslichen Gegensatz aufzustellen. Eine gewisse Verschiedenheit bleibt, ich leugne es gar nicht. Sie besteht in dem ganz eigenartigen Ton heiliger Feierlichkeit und, wenn ich so sagen darf, göttlicher Anmut, welche nicht nur unser Evangelium, sondern auch den ersten Brief des Johannes vor allen andern menschlichen Gedankenerzeugnissen auszeichnet und aus diesen Schriften eine Litteratur besonderer Art macht; doch mit dem schon angedeuteten Unterschied, daß während im Evangelium der Gedankengang fest und streng logisch geordnet ist, die Art der Gedankenverarbeitung im Brief lockerer, schwankender, weitschweifiger ist. Man muß, um den wirklichen Gegensatz zwischen dem vierten Evangelium und den drei ersten zu erklären, vor allen Dingen, wie wir gesehen haben, den Einfluß in Anschlag bringen, welchen der eigene Stil des Übersetzers und die Verdichtungsarbeit, welche die Bedingung dieser Wiedererzeugung war, auf die Form der Reden ausgeübt hat. Aber trotzdem bleibt noch ein gewisser, einigermaßen unlösbarer Rest, der eine besondere Untersuchung erfordert. Man hat gesagt, die unerklärten Reste seien in der Wissenschaft die Ursache der großen Entdeckungen. Wir sind nicht erpicht auf eine große Entdeckung; aber wir wünschten doch im stande zu sein, über die uns vorliegende Verschiedenheit einen etwas deutlicheren Aufschluß zu geben, als bisher geschehen ist.

Es handelt sich um die Frage, ob der eigentümliche Ton, den man als den johanneischen Klang bezeichnen könnte, Jesu fremd gewesen, so daß unser Evangelist der wirkliche Schöpfer desselben gewesen und ihn aus eigener Erfindung dem Herrn beigelegt hätte; oder ob er der Redeweise Jesu selbst wenigstens in gewissen besonderen Augenblicken seines Lebens angehört habe. Wir haben gesehen, die in unserem Evangelium erzählten Vorgänge füllen etwa 20 Tage oder gar Stunden, die sich auf eine dritthalbjährige Thätigkeit verteilen. Und man darf sich deshalb wohl fragen, ob diese augenscheinlich mit Vorbedacht ausgewählten Vorgänge nicht einen außergewöhnlichen Charakter tragen, der den Verfasser veranlaßt hat, sie zu wählen Er hat unter den Thatsachen eine Auswahl getroffen, das ist gewiß, und er spricht es selbst aus (20, 30 f.). Warum sollte er's nicht auch mit den Reden gethan haben? Die Auswahl mußte in diesem Fall mit dem Zweck seiner Schrift in Zusammenhang stehen, nämlich mit dem Nachweis, daß „Jesus der Christ, der Sohn Gottes“ sei. Ist dem so, dann mußte er naturgemäß unter den zahlreichen Lehrvorträgen Jesu einzelne besonders hervorragende Worte auswählen, die hauptsächlich dazu gedient hatten, ihm selbst einen Begriff zu geben von der erhabenen Fülle des Wesens, das zu betrachten und zu hören ihm vergönnt gewesen war.

---

[1]) Die beiden nebeneinander gestellten Verse sind jedesmal demselben Evangelium und derselben Erzählung entnommen.

Matth. 18, 3: „ihr werdet nicht in das Reich der Himmel eingehen.“	Matth. 18, 8: „es wäre dir besser, zum Leben einzugehen.“
Matth. 19, 17: „wenn du zum Leben eingehen willst.“	Matth. 19, 23: „ein Reicher wird schwerlich ins Himmelreich eingehen.“
Matth. 25, 34: „ererbet das Reich, das euch bereitet ist.“	Matth. 25, 46: „und die Gerechten werden in das ewige Leben gehen.“
Mark. 9, 45: „es ist besser für dich, in das Leben einzugehen.“	Mark. 9, 47: „es ist besser, für dich in das Reich Gottes einzugehen.“

Wir besitzen einen Ausdruck, den der Verfasser Jesu in den Mund legt, demzufolge dieser selbst in seiner Lehrweise zwischen zweierlei Art zu reden unterschieden hätte. Er sagt zu Nikodemus 3, 12: „glaubet ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage (τὰ ἐπίγεια), wie würdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen würde (τὰ ἐπουράνια)?" Mit dem ersten Ausdruck erinnert Jesus den Nikodemus an die Lehren, die er seit seinem Auftreten in Jerusalem ausgesprochen hatte. Ein deutlicher Beleg dafür, daß seine Hörer noch nicht davon ergriffen waren (hatten nicht geglaubt), liegt darin, daß Nikodemus selbst als Beweis für die göttliche Erhabenheit der Lehre des Herrn nur seine Wunder vorzubringen wußte (V. 2). Welches waren die Lehren Jesu, in welchen er von irdischen Dingen redete? Seine Predigten in Galiläa, sowie wir sie in den Synoptikern finden, können uns eine Vorstellung davon geben. Es war die Erde, d. h. das menschliche Leben mit seinen verschiedenartigen Verpflichtungen und Beziehungen aus der Himmelschau. Es war beispielsweise die hohe Moral, die wir in der Bergpredigt entwickelt finden: das menschliche Leben in seiner Verknüpfung mit Gott. Aber von dieser grundlegenden Sittenlehre unterscheidet Jesus ausdrücklich das, was er die Lehre von den himmlischen Dingen nennt. Diese hat nicht mehr die Erde im Wiederschein des Himmlischen zum Gegenstand, sondern den Himmel selbst mit seiner unermeßlichen Fülle. In diesem Himmel lebte Jesus unaufhörlich, obgleich er auf Erden thätig war. Er sagt es selbst in dem folgenden Vers: „niemand fähret gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist" (V. 13). Bei der innigen und ununterbrochenen Verbindung mit seinem Vater hatte er von der Erde aus einen Einblick in die göttlichen Gedanken, in die ewigen Ratschläge, in den Heilsplan und war im stande, ab und zu, wie er es im Verlauf des nächtlichen Gesprächs mit dem frommen Ratsherrn thut, den Personen seiner Umgebung, Freunden oder Feinden, Thatsachen zu enthüllen, die dem oberen Gebiet der himmlischen Dinge angehören. Er wäre seiner Aufgabe nicht vollständig gerecht geworden, wenn er vor der Welt gänzlich verborgen hätte, was er selbst dem Herzen seines Vaters und was sein Vater ihm war. Wie hätten die Menschen die unendliche Liebe verstehen können, die sich vom Himmel her ihnen zuwandte, wenn ihnen Jesus nicht den unendlichen Wert des Geschenkes gezeigt hätte, das ihnen Gott in seiner Person machte? Hat die Liebe nicht ihren Maßstab an dem Preis der Gabe, an der Größe des Opfers? Andererseits konnte diese Offenbarung der himmlischen Dinge nicht einen bleibenden Bestandteil der Lehrvorträge des Herrn bilden. Kaum einer oder zwei Jünger wären ihm nachgefolgt, wenn er sich fortwährend in diesen himmlischen Höhen bewegt hätte; die noch rohe Menge, die nur einen Messias nach ihrem fleischlichen Sinn, einen König haben wollte, der im stande war, ihnen alle Tage Brot im wörtlichen Verstand (6, 15. 34) zu geben, wäre seinem Einfluß unzugänglich geblieben und hätte ihn mit seinen zwei oder drei Eingeweihten bald allein gelassen.

Aus demselben Grunde sind ohne Zweifel diese Lehrmitteilungen über die himmlischen Dinge im allgemeinen von der ersten apostolischen Predigt und von der mündlichen Verkündigung ausgeschlossen geblieben.

Gleichwohl, selbst wenn dies der Verlauf der Sache war, ist nicht anzunehmen, daß jede Spur dieser nach Inhalt und Form höheren Lehrweise aus dem synoptischen Bericht vollständig verschwunden wäre. Und wirklich haben zwei der Evangelisten, diejenigen, welche sich neben Johannes am meisten bemüht haben, uns die Lehren Jesu zu überliefern, Matthäus und Lukas uns die Erzählung von einem Augenblick außerordentlicher Erhebung im Leben des Herrn aufbehalten, welcher uns das der Natur der Sache nach zu erwartende

Beispiel darbietet. Bei Lukas hauptsächlich ist die genaue Schilderung davon zu suchen (Kap. 10). Jesus hat siebenzig seiner Jünger, noch schwache Kinder am Geiste, in die Gefilde und Flecken in Galiläa gesandt und ihnen die Aufgabe anvertraut, der Bevölkerung ein Verständnis von der Wichtigkeit des eben jetzt im Vollzug begriffenen Werkes und von der Nähe des Reiches beizubringen. Sie kehren voll Freuden zurück und erzählen von dem vollständigen Erfolg ihrer Sendung. In diesem Augenblick, sagt uns der Evangelist, „erzitterte Jesus vor Freude in seinem Geiste und sprach: ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart! Ja, Vater, also war es wohlgefällig von dir. Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und niemand weiß, wer der Sohn sei, als der Vater; noch wer der Vater sei, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." Wenn man diese Worte liest, fragt man sich, ob man denn in Lukas oder Matthäus liest und nicht vielmehr in Johannes. Was beweist das? Daß nach den Synoptikern selbst die Redeweise Jesu in bestimmten Augenblicken außergewöhnlicher Erhebung wirklich diesen gewinnenden Ausdruck, diese, wie man's nennt, mystische — könnte man nicht mit mehr Wahrheit sagen himmlische? — Färbung angenommen hat, wovon wir bei ihnen nur ein Beispiel finden, während sechs oder sieben Reden bei Johannes mehr oder weniger dies Gepräge tragen. Man hat diese Stelle bei Lukas und Matthäus einen auf synoptischen Boden versprengten erratischen Block vom johanneischen Felsen genannt. Das Bild trifft nicht übel; was beweist es? Das kleinste Granitbruchstück, das an den Kalkhängen des Jura lagert, ist für den Geologen der unanfechtbare Beweis, daß irgendwie in den hohen Gipfeln der Alpen der ganze Fels sich findet. Sonst wäre dieser Block eine Ungeheuerlichkeit für die Wissenschaft. Ebenso verhält sich's mit diesem Bruchstück johanneischer Rede in den synoptischen Evangelien. Es reicht vollständig aus, um zu bezeugen, daß diese sogenannte johanneische Sprache in der Lehre Jesu ab und zu vorhanden war. Der wirkliche Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern in diesem entscheidendsten Punkte kommt darauf hinaus: während uns diese letztere nur ein einziges Beispiel dieser Redeweise überliefert haben, hat uns Johannes ihrer mehrere, für einen besondern Zweck ausgewählte, aufbehalten.

Wie es auf der einen Seite in der Natur der Sache liegt, daß der eigene Stil des Übersetzers dem des Predigers, dessen Rede er wiedergiebt, etwas von seiner Farbe genommen hat, so setzt es auf der andern Seite die eben angeführte synoptische Stelle außer Zweifel, daß sich die Sprache des Redners selbst der Seele des Evangelisten tief eingeprägt und einen entscheidenden und nachhaltigen Einfluß auf seinen Stil ausgeübt hat. Es hat zwischen den beiden, wenn ich so sagen darf, eine Reflexbewegung stattgefunden, deren Geheimnis wohl niemals jemand völlig enthüllen wird.

Übrigens tragen die Reden Jesu im vierten Evangelirm für jeden, der Augen hat zu sehen, das Siegel ihrer Echtheit in sich selbst, und allen Behauptungen der Gelehrten zum Trotz, wird die Kirche immer wissen, was sie davon zu halten hat. Eine innige, kindliche, ungetrübte Gemeinschaft mit dem Gott Himmels und der Erde, wie die, welche sich durch den Mund Jesu kund giebt, muß erlebt sein, um sich so ausdrücken zu können, was sage ich? um nur von ferner geahnt zu werden. Der Erfinder solcher Reden wäre mehr als ein Geist ersten Rangs: er müßte selbst Gottes Sohn, ein Jesus wie der wirkliche sein. Die Kritik schafft sich mit einer solchen Voraussetzung nur eine Schwierigkeit mehr.

D. Der johanneische Begriff der Person Jesu.

Ist es uns möglich, bis zu der einen Quelle aufzusteigen, aus der die zwei oben nachgewiesenen Lehrformen Jesu wie zwei sich scheidende Bäche herfließen? — Vor allem wollen wir die gegenwärtig ziemlich verbreitete Meinung beseitigen, welche in der Lehre unseres Evangeliums selbst einen Dualismus zu erkennen glaubt. Zwei Gelehrte, Baur und Reuß, haben behauptet, daß der Verfasser dieser Schrift keine wirkliche Menschwerdung des Logos annehme; daß nach Johannes das göttliche Wesen in Jesus im Besitz und in der Ausübung seiner göttlichen Eigenschaften geblieben sei, so daß seine Menschheit nur eine vorübergehende oberflächliche Hülle gewesen wäre, welche in dem Zustand, wie er vor seinem Kommen auf Erden war, keine Änderung hervorbrachte. Von dieser Auffassung ausgehend findet Reuß in unserem Evangelium eine Reihe von Widersprüchen zwischen gewissen Worten Jesu, die er für echt hält, und der Anschauung, welche in den aus der Feder des Evangelisten stammenden Erweiterungen dargelegt ist. Während Jesus in diesen Worten rund heraus seine Unterordnung unter den Vater behauptet, stellt ihn der Verfasser unseres Evangeliums, erfüllt von seinem Logosbegriff, als Gott gleich dar. — Es ist schwer, sich eine völligere Umbildung der johanneischen Erzählung zu denken. Wir haben schon dargethan, daß kein Evangelium die wesentliche Menschheit Jesu nach Leib, Seele und Geist in schärferen Zügen hervorhebt. Der Leib ist entkräftet (4, 6); die Seele ist versenkt in Betrübnis (12, 27); der Geist selbst ist erschüttert (13, 21) und ergrimmt (11, 33). Was bleibt in einem solchen Wesen noch übrig an Raum für einen leidensunfähigen Logos? Noch mehr; nach dem Prolog, welcher gewiß das Werk des Evangelisten ist, zielt der Logos selbst in dem Stand göttlicher Präexistenz auf Gott wie auf seinen Mittelpunkt (1, 1), er ruht in Gott, wie ein erstgeborener Sohn in dem Schoß seines Vaters (1, 18). Wo ist in dieser Schilderung der Raum für ein gottgleiches Wesen? Nein; die Unterordnung des Sohnes unter den Vater wird von dem Evangelisten ebenso klar behauptet, als es von Jesus selbst geschehen konnte, wenn er von sich selbst redete; und was seine wirkliche Menschheit betrifft, so ist sie durch eben diesen Evangelisten nachdrücklicher betont, als durch irgend einen der Synoptiker.

Es findet sich also keine Spur einer doppelten, sich selbst widersprechenden Theologie in unserm Evangelium.[1]) Diese Unterstellung ist schon ihrer eigenen Natur nach so unwahrscheinlich als möglich. Sie schließt eine sehr schwer annehmbare Thatsache in sich, nämlich, daß ein so tiefer Denker, wie der Verfasser dieser Schrift, der gewaltigste Geist seiner Zeit, ohne das allermindeste davon zu ahnen, gleichzeitig zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Gegenstand vortragen konnte, welcher in seinen Gedanken und in seinem Herzen den vordersten Platz einnahm. Die Vorstellung, welche sich der Evangelist von der Person Christi machte und die mit den kleinsten geschichtlichen und didaktischen Einzelheiten des gesamten Berichts vollkommen übereinstimmt, ist von dem Verfasser im Prolog klar gefaßt: „Das Wort ward Fleisch", womit offenbar gesagt ist, daß das Wesen, welches er das Wort nennt, seinen göttlichen Stand und alle dazu gehörigen Eigenschaften abgelegt habe, um ihn zu vertauschen mit einem vollkommen menschlichen Stand mit allen Merkmalen der Schwäche, der Unwissenheit, der Empfänglichkeit für Freude und Leid, welche unsere eigene Weise des Lebens auf Erden ausmachen.[2]) Diese Art,

[1]) Wie jetzt auch Beyschlag behauptet; vgl. auch die These von Jean Réville, La doctrine du Logos, 1881.

[2]) Derselbe Ausdruck wird 2, 9 gebraucht, um die Verwandlung des Wassers in Wein zu bezeichnen: ein gleicher Stoff, der aber verschiedene Eigenschaften annimmt.

die Person Christi während seines Erdenlebens aufzufassen, ist keineswegs dem Johannes eigen; es ist auch die Auffassung des Paulus, der uns im Philipperbrief sagt: „er, welcher in göttlicher Gestalt war ... entäußerte sich selbst, und nahm Knechtsgestalt an und ward gleich wie ein anderer Mensch“ (2, 6 f.); und auch im zweiten Korintherbrief: „ihr wisset die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß, ob er wohl reich ist, ward er doch arm um euretwillen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet“ (2. Kor. 8, 9). Dieselbe Lehre findet sich im Hebräerbrief und in der Apokalypse, was nachzuweisen zu weit führen würde.[1]) Hier liegt der Schlüssel zu allen christologischen Anschauungen des Neuen Testaments, wie auch im besondern die Erklärung dieser doppelten Art der Redeweise, die wir im Munde Christi bei Johannes und den Synoptikern finden.

Bis zu seiner Taufe hatte Jesus in kindlicher Gemeinschaft mit Gott gelebt; dies beweist das Wort des zwölfjährigen Kindes: „muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist?“ (Luk. 2, 49). Aber er hatte noch keineswegs das deutliche Bewußtsein von seiner ewigen, wesentlichen Beziehung zum Vater; seine Gemeinschaft mit ihm war sittlicher Natur; sie entquoll seinem reinen Gewissen und seiner heiligen Liebe zu ihm. In dieser Stellung hatte er wohl eine Ahnung von seinem Beruf als Arzt der sündigen Menschheit, als Messias. Aber er bedurfte eines unmittelbaren göttlichen Zeugnisses, um das Werk der Erlösung auf sich zu nehmen. Dieses Zeugnis ward ihm bei seiner Taufe zu teil; in diesem Augenblick thaten sich ihm die Himmel auf, die himmlischen Dinge, die er andern offenbaren sollte, wurden ihm enthüllt. Gleichzeitig erschloß sich ihm das Geheimnis seiner eigenen Person, er hörte die Stimme des Vaters, die zu ihm sprach: „du bist mein lieber Sohn“. Von da an kannte er sich selbst vollkommen, und da er sich als den eingeborenen Sohn, als Gegenstand aller Liebe des Vaters kannte, so wußte er auch, in welchem Maß der Vater die Welt liebte, welcher er den Sohn schenkte. Er kannte als Mensch den Vater vollständig, den Vater in dem ganzen reichen Sinn dieses Wortes. Von diesem Tag an trug er also den Himmel in seinem Herzen, obgleich er auf Erden lebte. Er hatte demnach, wenn ich so sagen darf, zwei Quellen der Belehrung: die eine, die Erfahrung der irdischen Dinge, die er während einer Lebenszeit von dreißig Jahren als gewöhnlicher Mensch auf Erden kennen gelernt hatte. Die andere, die fortgehende Anschauung der himmlischen Dinge, welche sich ihm in der Stunde seiner Taufe enthüllt hatten. Demgemäß ist nichts Verwunderliches daran, daß Jesus abwechselnd je nach den Bedürfnissen seiner Hörer bald von diesen, bald von jenen redete, indem er in den irdischen Dingen den gemeinsamen Boden fand, dessen er bedurfte, um ihre Teilnahme zu wecken und ihre Aufmerksamkeit zu gewinnen, während er aus den himmlischen Dingen den Stoff der neuen Offenbarung schöpfte, durch die er die Welt umwandeln sollte. Auf der einen Seite waren es die moralischen Pflichten des Menschen, seine Beziehungen zu den Dingen dieser Erde unter göttlichem Gesichtspunkt aufgefaßt, wie wir das besonders in den Synoptikern sehen; auf der andern Seite war es das höchste Geheimnis des Verhältnisses der Liebe zwischen Vater und Sohn und des Erbarmens beider gegen eine in Sünde und Tod versunkene Welt, eine Welt, an welche der Vater den Sohn und der Sohn sich selbst hingiebt.

Mir dünkt von diesem Standpunkt aus sehe man mit einer Art moralischer Notwendigkeit die beiden Arten der Unterweisung entstehen, welche die Wissenschaft, keineswegs aber die Kirche in Erstaunen setzen. Man weiß von Jünglingen und Männern, die nach einem vollkommen sittlichen Leben,

---

[1]) Vgl. Hebr. 1, 3; 2, 17 f.; 5, 6–8; Apok. 1, 1. 18; 3, 12. 21; 5, 5.

vermöge des geheimnisvollen Vorgangs der Wiedergeburt, plötzlich vor ihren Augen das Geheimnis der Gemeinschaft mit Christus, das Leben der Kindschaft Gottes, den innigsten Genuß der ewigen Liebe Gottes sich aufthun sehen. Ihre Sprache erhält dann in gewissen Augenblicken ein neues Gepräge zum Erstaunen derer, welche sie so reden hören und sich fragen, ob das wohl derselbe Mensch ist. Ihr Ausdruck hat etwas Gehobenes, das ihnen vorher fremd war. Es sind Worte, als ob sie aus einer höheren Welt kämen, und diese göttliche Sprache ist dennoch die menschlichste, die gesprochen werden kann. Ist dann der Augenblick der Erhebung vorüber, und nimmt das gewöhnliche Leben wieder seinen Lauf, so beginnt damit auch wieder die gewöhnliche Redeweise, obgleich sie immer würdevoll, immer heilig, immer beherrscht ist durch die unmittelbare Beziehung zu Gott, welche fortan den Hintergrund des ganzen Lebens bildet. Derartige Erfahrungen sind nicht selten; sie dienen dazu, das Rätsel der doppelten Lehr- und Sprachweise des fleischgewordenen Wortes zu erklären von dem Augenblick an, da es durch das Zeugnis des Vaters sich selbst geoffenbart worden war.

Aber selbst wenn es uns nicht möglich wäre, auf dem Weg des Denkens den hohen Punkt zu erreichen, an welchem sich in der Person Christi die zwei zusammenlaufenden Linien der zur höchsten Höhe sich hebenden Menschheit und der zur untersten Tiefe sich herabsenkenden Gottheit vereinigen, so wissen wir ja, daß es in der Mathematik keinen Anstand hat, die Wirklichkeit eines Punktes anzunehmen, an welchem sich im Unendlichen die zwei sogenannten asymptotischen Linien schneiden, und daß man mit diesem Punkt wie mit einer positiven Größe rechnet. Weiß sagt richtig[1]): es ist wohl zu beachten, daß die Erscheinung Jesu an sich, als Verwirklichung eines gottmenschlichen Lebens, viel zu reich, zu groß, zu vielgestaltig ist, um nicht je nach den mancherlei Persönlichkeiten, die ihre Strahlen aufnahmen und je nach den mehr oder weniger idealen Gesichtspunkten, unter welchen diese Strahlen zurückgeworfen wurden, auf verschiedene Weise dargestellt zu werden; übrigens ohne daß diese Verschiedenheit der Einheit des Grundgepräges und des wesentlichen Charakters, worin die Person Jesu sich offenbarte, Eintrag thun könnte.

Die Kritik hat die Verschiedenheit, um welche es sich hier handelt, neben diejenige gestellt, die sich in dem Lebensbild des Sokrates bei Plato und Xenophon findet. Anfänglich haben sich die Geschichtschreiber der Philosophie auf die Seite Xenophons gestellt, indem sie glaubten, in diesem einfachen, praktischen, vielseitigen, volkstümlichen Sokrates der Memorabilien das wahre, geschichtliche Urbild zu erkennen. Man betrachtete damals den Sokrates des Plato als eine Art Sprachrohr, das dieser Schriftsteller gewählt habe, um seine eigene Ideenlehre auszuführen. Xenophon war der Geschichtschreiber, Plato der Philosoph. Aber die Kritik hat sich anders besonnen. Schleiermacher besonders hat dargethan, daß, wenn die Lehre des Sokrates keine spekulativen Bestandteile von der Art, wie sie ihm Plato beilegt, über die aber der andere Schriftsteller vollständig schweigt, enthalten hätte, es nicht möglich wäre, die Beziehung, welche die Schule Platos so eng mit der Person des Sokrates verknüpft, noch die mächtige Anziehungskraft desselben auf die hervorragendsten und spekulativsten Geister seiner Zeit, noch auch die tiefgreifende, durch ihn hervorgerufene Umwälzung in der Entwickelung des griechischen Denkens genügend zu erklären.[2]) Mit Xenophon allein bleibt eine Lücke, die wir nur mit Platos Hilfe ausfüllen können. Diese Thatsache rührt einesteils her von dem besonderen Zweck des Buches Xenophons, der eine moralische Verteidigung seines

---

[1]) Einleitung zu seinem Kommentar über das Johannes-Evangelium, S. 33.
[2]) Gelehrte wie Brandis und Ritter sind diesem Urteil beigetreten.

Meisters schreiben wollte; andererseits daher, daß Xenophon, eine auf das Handeln angelegte Natur, nicht die Weite des philosophischen Blickes hatte, die es bedurfte, um die höher greifenden Bestandteile der sokratischen Lehre zu fassen. Zeller giebt auch zu, daß Xenophon die wissenschaftliche Bedeutung des Sokrates nicht erkannt habe, daß Sokrates nicht der ausschließliche und unwissenschaftliche Moralist gewesein sein kann, für welchen man ihn solange genommen hat, da man einseitig von der Schrift Xenophons ausging. Es findet sich, sagt er, in der Darstellung eines jeden der beiden Schriftsteller ein Überschuß, den man mit Leichtigkeit in das gemeinschaftliche Bild einfügen kann. Ohne Zweifel hat Plato dem Sokrates seine eigene Ideenlehre in den Mund gelegt. Aber diese war nur die Entwickelung der Lehre des Sokrates selbst; und man muß zugeben, daß er da, wo er den Sokrates als geschichtliche Persönlichkeit auftreten läßt (in der Apologie und im Symposion zum Beispiel) nichts derart vorbringt. [1])

Diese Parallele bietet, mutatis mutandis, mehrere merkwürdige Ähnlichkeiten im einzelnen. Aber sie giebt uns auch die fundamentale Analogie an die Hand, daß wir uns ebenso bei Sokrates wie bei Jesus vor zwei getreue Abbildungen einer geschichtlichen Persönlichkeit gestellt sehen, deren völlige Vereinigung zu bewerkstelligen uns nicht möglich ist. Wenn also die Philosophie noch an der Verschmelzung der zwei Bildnisse des Weisesten der Griechen arbeitet, darf man sich wundern, daß es der Theologie noch nicht gelungen ist, die Ineinsbildung der beiden Gestalten Christi zu vollziehen? Ist der Reichtum des ersten, des Mannes, der auf die Sittengeschichte seines Volkes so bedeutenden und doch so vorübergehenden Einfluß gehabt, vergleichbar mit dem Reichtum dessen, der durch sein Erscheinen die Welt erneuert hat und unaufhörlich erneuert? Und wenn in dem ersten der Stoff lag für die Entwerfung zweier Bilder, die beide wahr sind und doch nicht ineinander aufgehen, wie könnten wir uns wundern, dieselbe Erscheinung zu sehen bei dem, welcher in Griechenland hätte rufen können: hier ist mehr als Sokrates, wie er in Judäa rief: „hier ist mehr als Salomo".

„Niemand kennet den Sohn, als nur der Vater", sagt Jesus in den Synoptikern. Der Vereinigungspunkt der beiden Gemälde, des johanneischen und des synoptischen, wäre das Bewußtsein, welches der Sohn von sich selbst hatte. Es wird uns hienieden ohne Zweifel nicht gelingen, dasselbe vollkommen wieder herzustellen.

Wir schauen eine Sonne am Himmelsgewölbe; und doch welch ein Unterschied zwischen ihrem glühenden Wiederschein an den leuchtenden Hängen der Alpengletscher und ihrem ruhigen, majestätischen Bild in den Fluten des Ozeans! Der Herd des Lichts ist einer, aber die beiden Spiegel sind verschieden.

Wir kommen zum Schluß:

1) Der Hauptgedanke der johanneischen Schrift hat ihrem geschichtlichen Charakter durchaus nicht notwendig Eintrag gethan.

2) Die Treue der erzählten Thatsachen ergiebt sich klar aus der Vergleichung des Berichts mit dem synoptischen, welchem derselbe da, wo sie auseinandergehen, beständig überlegen ist.

3) Die Wiedergabe der Reden, welche so starke positive Gründe für sich hat, stößt in der That auf keine unübersteigliche Schwierigkeit.

Das vierte Evangelium ist also eine wirklich geschichtliche Schrift.

---

[1]) Philos. der Griechen. II. Teil, 3. Ausg. S. 85 f.; 151 und 155.

§. 2.

Das Verhältnis des vierten Evangeliums zu der Religion des Alten Testaments.

Die moderne Kritik glaubt im vierten Evangelium eine dem Judaismus entschieden feindliche Richtung nachweisen zu können. Baur meint, der Verfasser dieses Buches habe den antijudaistischen Gnostizismus in die Kirche einführen wollen; er sei Doket und Dualist, indem er die Nicht-Realität des Leibes Jesu und den ewigen Gegensatz zwischen Finsternis und Licht lehre. Ohne so weit zu gehen, sagt Reuß, Johannes rede von den Juden wie von einem fremden Menschenstamm, mit denen er in keinerlei Beziehung stehe; alles, was vor Jesus gewesen, gehöre nach Johannes einer wertlosen Vergangenheit an und könne sogar nur dazu dienen, die Menschen irre zu leiten und sie die Thüre zur Seligkeit verfehlen zu lassen (10, 8).[1]) Ebenso schreibt Renan dem Evangelisten einen „lebhaften Widerwillen" gegen den Judaismus zu. Hilgenfeld ist derjenige, der in der Bejahung dieses Satzes am weitesten gegangen ist und noch geht. Er schrieb ursprünglich unser Evangelium irgend einem Gnostiker des zweiten Jahrhunderts zu; er hat diese Behauptung seitdem ermäßigt; er meint, der Verfasser, obgleich der Kirche angehörend, marschiere doch ein gutes Ende Weges mit dem Gnostizismus. Nach dem vierten Evangelium gehöre der Judaismus ganz ebenso wie der Paganismus der Finsternis an, die dem Evangelium vorausging; die Religion des A. T. besitze nur eine unvollkommene und verworrene Vorausdarstellung des Christentums. Die Kenntnis des wahren Gottes fehle ihm ebenso gut, wie dem samaritanischen Heidentum.[2])

Was wird zur Rechtfertigung solcher Urteile angeführt? Zuerst einige besondere, dem Evangelisten geläufige Worte, wie: die Juden, ein Ausdruck, den er immer in einem diesem Volk feindseligen Sinn anwendet; oder der andere: euer Gesetz, in welchem Ausdruck sich ein Gefühl der Geringschätzung für die mosaische Ordnung und das ganze Alte Testament verrät. — Aber der ungünstige Sinn, der sich in unserem Evangelium mit dem Namen: Juden verbindet, um damit die Feinde des Lichts zu bezeichnen, rührt nicht von einer persönlichen Stimmung des Evangelisten, sondern von der Sache selbst her, das heißt, von der Stellung, welche die Masse des Volks und seine Führer von vornherein (Joh. 2) gegen Jesus eingenommen hatten. Der Verfasser gebraucht dieses Wort, wenn sich ab und zu einmal Anlaß bietet, auch in völlig neutralem Sinn, wie 2, 6 („die Reinigung der Juden") und 19, 40 („wie die Juden pflegen zu begraben"); oder sogar in günstigem Sinn, wie in den Stellen 4, 22 („das Heil kommt von den Juden") und 11, 45 („viele der Juden, die zu Maria gekommen waren, glaubten an ihn"). Man kann hier auch den Gebrauch des Namens Israelit anführen, der als Ehrenname auf Nathanael angewendet ist (1, 48). In der Apokalypse, welche man für eine unbedingt judaistische Schrift ausgiebt, erhalten die dem Evangelium widerstrebenden Juden eine sehr viel härtere Bezeichnung: „diejenigen, die da sagen, sie seien Juden und sind es nicht, sondern sind Satans Schule" (2, 9, vgl. 3, 9).[3]) Die große Krise, durch welche Israel aus dem Reich Gottes hinausgeworfen

[1]) Théol. Joh., S. 82 und 19.

[2]) Das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849; vgl. mit seinem Artikel in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1865, und Einleitung, S. 722 ff.

[3]) Ewald (Komment. in Apoc. Joh. ad h. l.): „Johannes nennt in scharfer Weise die Juden eine Versammlung, nicht Gottes, sondern Satans, wie es Jesus selber thut (Joh. 8, 37—44)."

und zu einer der Kirche fremden, ja feindseligen Genossenschaft gemacht worden war, hatte schon während der Amtsthätigkeit Jesu begonnen. Das ist es, was der Verfasser durch das Wort Juden hervorheben wollte, das in seiner Erzählung den Gegensatz zu dem Wort Jünger bildet. — Wenn der Evangelist Jesus sagen läßt: euer Gesetz, kann er nicht die Absicht gehabt haben, die mosaische Einrichtung verächtlich zu machen, sowenig als er daran dachte, wenn er Jesus sagen läßt: „Abraham, euer Vater“ (8, 56), diesen Patriarchen zu erniedrigen. Im Gegenteil, er erhebt ihn in demselben Vers durch Hinweisung auf das freudige Mitgefühl, das er in einem höheren Dasein für Jesus und sein Werk empfindet: „Abraham ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freute sich.“ Ebenso 10, 34, nachdem er den Ausdruck: euer Gesetz gebraucht, fügt er mit Beziehung auf die eben angeführte Stelle des A. T., unmittelbar die Worte an: „und weil die Schrift nicht gebrochen werden kann“, womit er also das Gesetz zu einer göttlichen und unfehlbaren Offenbarung macht. Anderwärts erklärt er, daß es die Schrift ist, die von ihm zeugt (5, 39); daß die Sünde seiner Zuhörer darin bestehe, „daß sie Gottes Wort nicht bei ihnen wohnend haben“ (V. 38), ja sogar, daß die wirkliche Ursache ihres Unglaubens an ihn nur ihr Unglaube hinsichtlich der Schriften Mosis sei (V. 46 f.). Der Evangelist, welcher Jesus so sprechen läßt, sucht offenbar nicht das Gesetz verächtlich zu machen; der Widerspruch wäre zu schreiend. Jesus will also mit dem Ausdruck: euer Gesetz sagen: „dieses Gesetz, das ihr selbst als oberherrliche Macht anerkennt“, oder: dieses Gesetz, „das ihr wider mich anrufet, und in dessen Namen ihr mich verurteilen wollet“. Es ist zu beachten, daß er nicht sagen konnte: unser Gesetz, weil seine persönliche Stellung zu dieser alten Anstalt von der der gewöhnlichen Juden zu sehr abwich, um unter demselben Fürwort zusammengefaßt zu werden; wie er auch nicht, wo er von Gott redete, sagen konnte: „unser Vater“, sondern nur „mein Vater“, und „euer Vater“ (20, 17).

Es ist hervorgehoben worden, daß Jesus in diesem Evangelium nie von dem Gesetz als der Grundlage rede, auf welcher das Leben der neuen Gemeinschaft ruhen werde. Das ist wahr; aber er setzt eben voraus, daß das Gesetz das innere Prinzip des Lebens der Glaubigen vermöge ihrer Verbindung mit ihm geworden sei.

Man führt auch die Freiheit an, mit welcher Jesus sich darin gefiel, durch seine Heilungen den jüdischen Sabbat zu verletzen. Hilgenfeld findet dieselbe Absicht diese Einrichtung aufzuheben, in dem Wort 5, 17: „mein Vater wirkt bisher, und ich wirke auch“. — Was die Sabbatheilungen betrifft, so finden sich diese bei den Synoptikern so gut wie bei Johannes, und hier wie dort sind es diese Thaten, welche den tötlichen Haß der Juden gegen ihn zu entfachen anfangen (Luk. 6, 11). Aber wir bestreiten ausdrücklich, daß Jesus durch diese Heilungen den Inhalt des mosaischen Gebots verletzt habe. Er hat eben nur diesen Zaun willkürlicher Satzungen überschritten, womit die Pharisäer für gut gefunden hatten, das dritte Gebot einzuhegen. Jesus ist in unserem Evangelium, wie in den anderen, von Anfang bis zum Ende der Diener der Beschneidung (Röm. 15, 8) geblieben, das heißt, der gewissenhafte Beobachter des Gesetzes. Das Wort 5, 17 läuft dem Begriff der Sabbatruhe nicht zuwider; es bedeutet nur: so lange der Vater thätig ist am Werk der Rettung der Menschheit — und dieses Werk duldet offenbar keinen Augenblick eine Unterbrechung, noch weniger am Sabbat, als an jedem andern Tage — „kann der Sohn nicht müßig gehen und den Vater allein wirken lassen“. Dieser Ausspruch steht also der richtig verstandenen Sabbatsruhe durchaus nicht entgegen.

Hilgenfeld führt noch die zwei folgenden Stellen an: 4, 21 und 8, 44. In der ersten sagt Jesus zu der Samariterin: „die Stunde kommt, da ihr den Vater nicht mehr anbeten werdet, weder auf diesem Berge noch in Jerusalem", was seiner Meinung nach bewiese, daß Jesus ebenso den Juden wie den Samaritanern gegenübertreten wollte, und daß demnach, wenn er im folgenden Vers sagt: „ihr wisset nicht, was ihr anbetet", dieses Urteil ebenso den ersteren, wie den letzteren gelte. Die jüdische Religion wäre also nach diesem Worte Jesu ebenso irrtümlich wie alle andern. — Aber die nachfolgenden Worte: „weil das Heil von den Juden kommt", reicht hin, um diese Erklärung zu widerlegen; denn anstatt des weil hätte der Verfasser in diesem Fall sagen müssen obgleich: „obgleich die Juden ebenso unwissend sind als ihr und alle andern, hat es Gott gefallen, das Heil aus ihrer Mitte hervorgehen zu lassen". Das weil (ὅτι) hat nur einen Sinn, wenn Jesus den Juden in den vorangehenden Worten eine Erkenntnis Gott beilegte, welche die der Samariter übertraf. Dieser Umstand beweist, daß die Worte: wir beten an, was wir wissen", nicht ihm allein, Jesus für seine Person, gelten, sondern ihm in Verbindung mit dem ganzen Israel.[1]) Der wahre Sinn des Wortes in V. 21 ergiebt sich aus V. 23 (welcher die Wiederholung von V. 21 ist): „euer Gottesdienst, ihr Samaritaner, wird nicht mehr auf den Berg Garizim beschränkt sein, aber auch nicht nach Jerusalem verlegt und auf diesen Ort wieder beschränkt werden". In der That mußte dieser zweite Fall, wenn einmal der erste ausgeschlossen war, diesem Weibe als die einzige Möglichkeit erscheinen.

In der Stelle 8, 44 sagt Jesus nach der gewöhnlichen Konstruktion: „ihr seid von dem Vater, dem Teufel". Hilgenfeld übersetzt, wie das ohne Zweifel sprachlich möglich ist: „ihr seid von dem Vater des Teufels". Dieser Vater des Teufels wäre nach seiner Meinung der Gott der Juden, der Schöpfer der sinnlichen Welt, welcher in einigen gnostischen Systemen (Ophiten, Valentinianer) wirklich als Vater des Teufels vorgestellt wurde. Das ist nicht alles; Jesus sagt am Schluß des gleichen Verses: „wenn er die Lügen redet, so redet er von seinem Eigenen, denn er ist ein Lügner, und sein Vater", was man gewöhnlich so versteht: denn er ist ein Lügner und der Vater des Lügners (oder der Lüge). Aber Hilgenfeld erklärt: denn er (der Teufel) ist ein Lügner, ebenso wie sein Vater (ein Lügner ist). Und er findet hier noch einmal den Vater des Teufels, welcher „ein Lügner ebenso wie sein Sohn" hieße, weil im ganzen Alten Testament der Gott der Juden als der höchste Gott gelten wollte, während er nur eine untergeordnete Gottheit war. — Der Erfinder dieser Erklärung ist erstaunt darüber, daß man sie habe ungeheuerlich finden können, und sagt, man habe noch nicht das erste verständige Wort dagegen vorgebracht". Er sollte doch folgende Gründe gelten lassen: 1) Der Vater des Teufels ist eine dem biblischen Gedankenkreis völlig fremde Persönlichkeit, und der Verfasser unseres Evangeliums hätte durch Einführung desselben auf der Schaubühne den Erfolg seines Betrugs erheblich gefährdet. 2) Der Begriff von zwei entgegengesetzten und persönlichen Göttern, von denen der zweite ein anderes Wesen wäre als der Teufel, ist dem von dem Verfasser (5, 44) ausgesprochenen israelitischen und christlichen Monotheismus so zuwiderlaufend, daß es unmöglich ist, hier eine solche Lehre anzunehmen. 3) Was Jesus nach dem ganzen Zusammenhang den Juden darthun will, ist das, daß sie die Kinder des Teufels sind, aber nicht seine Brüder, wie das aus der Übersetzung von Hilgenfeld hervorginge: „ihr

[1]) Nur im Gegensatz zu einem fremden Volk (den Samaritern) konnte er sagen wir, indem er, wie er hier thut, von sich und den andern Juden redet.

stammet von dem Vater des Teufels". Im ganzen Abschnitt handelt es sich darum, Kindschaft und Kindschaft, Vater und Vater gegenüber zu stellen. „Ihr thut, was ihr von eurem Vater gesehen habt", hat Jesus V. 38 gesagt. Die Juden haben ihm geantwortet: „wir haben nur einen Vater, Gott" (V. 41). Und die Antwort Jesu ist das Echo der ihrigen: „ihr stammet von einem Vater, nämlich dem Teufel". Der erste Brief giebt eine entscheidende Parallele (3, 10): „Daran erkennt man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels." 4) Beachten wir endlich, daß, wenn man die ersten Worte des Verses auf den Vater des Teufels deutet, man notwendig die ganze Reihe der nachfolgenden Sätze bis zum letzten einschließlich gleichfalls auf diesen deuten muß. Die Worte: „denn er ist ein Lügner, ebenso wie sein Vater" würden also (nach der Erklärung von Hilgenfeld) besagen: „der Vater des Teufels ist ein Lügner und sein Vater, der Vater des Vaters, ebenso". Wir fänden uns hier dem Großvater des Teufels gegenüber! Diese ganze Gespenstergeschichte verschwindet vor der Einsetzung eines einzigen Beistrichs zwischen den beiden Genitiven πατρός (eines Vaters) und τοῦ διαβόλου (des Teufels), wodurch das zweite Substantiv die Apposition, nicht die Ergänzung des ersten wird. Die Notwendigkeit dieser Erklärung ergiebt sich, grammatikalisch angesehen, aus dem Gegensatz zu V. 41: „wir haben einen Vater, [welcher] Gott [ist]"; und sachlich aus 2, 16, wo der Tempel des Judengottes in Jerusalem (welcher nach Hilgenfeld das Haus des Vaters des Teufels sein müßte) von Jesus „meines Vaters Haus" genannt wird. Es ist also wirklich nach unserem Evangelium der allein wahre Gott (17, 3), der zu Jerusalem angebetet wird.

Hilgenfeld und Reuß stützen sich weiter auf das Wort 10, 8: „alle, die vor mir gekommen sind, die sind Diebe und Räuber"; sie sind der Ansicht, Jesus habe mit diesen beiden Benennungen alle die hervorragenden Männer des alten Bundes bezeichnen wollen. Wen denn? Die Erzväter und Moses, die Psalmisten und die Propheten? Und das in einem Buch, in welchem der Verfasser Jesus sagen läßt, der Glaube an Moses schließe den Glauben an seine Person notwendig in sich (5, 46 f.); in welchem er selbst ausspricht, Jesaias habe die Herrlichkeit des Logos vor seiner Menschwerdung in einem Gesicht gesehen und den Unglauben des Volkes an den Messias angekündigt (12, 38. 41); in welchem das Wort eines Psalmisten als Wort Gottes, das nicht gebrochen werden kann, angeführt wird (10, 34 f.); in welchem Abraham erscheint als jauchzend vor Freude über dem Anblick des Kommens Jesu (8, 56)! Nein; der angeführte Ausdruck bezieht sich einfach auf die gegenwärtigen Häupter des Volkes, die zur Zeit, als Jesus sein Amt an Israel ausrichtete, schon seit längerer Zeit sich im Besitz der Gewalt befanden. Das giebt die Gegenwart des Zeitworts deutlich zu verstehen: εἰσί, sind, und nicht: sind gewesen, wie man zuweilen übersetzt hat. „Diejenigen, welche vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber."

Reuß behauptet, daß überhaupt kein Wort in dieser Schrift die Kirche in sonderlicher Weise mit dem Judaismus in Verbindung setze; und Hilgenfeld spricht aus, diese Schrift löse jedes Band zwischen dem Christentum und seinen jüdischen Wurzeln. Und doch kann dieser letztere Gelehrte nicht umhin anzuerkennen, was der erste vergeblich zu leugnen sucht, daß nämlich der Verfasser in dem Wort (1, 11): „er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf", wirklich von den Juden rede, indem er sie, wie er selbst hinzusetzt, als das Volk Gottes oder des Logos betrachte.[1]) Allerdings sucht er sich nachher der Beweiskraft dieser Thatsache zu entwinden, aber mit Hilfe von

[1]) Einleitung, S. 723.

Ausflüchten, die nicht einmal der Erwähnung wert sind. Man erwäge dazu noch folgende Punkte: der Tempel zu Jerusalem ist das Haus des Vaters Jesu Christi (2, 16): das Heil kommt von den Juden (4, 22); die Schafe, welche Jesus aus der Theokratie gewinnt, bilden den Kern der wahren messianischen Herde (10, 16); das in Jerusalem geschlachtete Passahlamm ist ein Vorbild auf das Opfer des Messias bis auf den kleinen Umstand hinaus, daß beiden die Gebeine nicht zerbrochen werden dürfen (19, 36); das sprechendste Zeugnis des Vaters für den Sohn ist dasjenige, das die Schriften des alten Bundes für ihn ablegen (5, 39). Endlich erklärt der Verfasser selbst, daß er sein Buch geschrieben habe, um zu beweisen, daß Jesus nicht bloß der Sohn Gottes sei, wie man ihn so oft sagen läßt, sondern vor allem Christus, der den Juden verheißene Messias (20, 30 f.)[1]) Der messianische Charakter Jesu wird hier ausdrücklich vor seinem göttlichen Charakter hervorgehoben. Von einem Ende zum andern macht unser Evangelium die Erscheinung und das Werk Jesu zur letzten Entwickelungsstufe, zur Krönung des alten Bundes.

Die sämtlichen Stellen, welche Hilgenfeld zum Beweis dafür aufzählt, daß Jesus dem Judentum jede wahre Gotteserkenntnis abspreche (7, 28; 8, 19; 15, 21; 16, 25 u. a.), beweisen nicht das Geringste; denn nicht an die jüdische Religion als solche, sondern an die fleischlich gesinnten, hochmütigen Juden um ihn her ist der oft wiederholte Vorwurf gerichtet, daß sie Gott nicht erkennen, den Gott, der sich ihnen doch geoffenbart hatte. Die Propheten hatten alle ebenso geredet und von der Masse des Volkes (dieses Volk, Jes. 6, 10) die Auslese, den „heiligen Rest" (6, 13) unterschieden. Sie waren deswegen gewiß nicht Antijuden.

Der hauptsächlich von Hilgenfeld wider unser Evangelium erhobene Vorwurf des Dualismus fällt vor der einfachen Bemerkung von Hase[2]) dahin: „dies sei nur die Mißdeutung eines sittlichen Verhältnisses zu einem metaphysischen". Ist es nötig, in dem Wort Jesu eine dualistische Vorstellung zu finden: „euch ist gegeben, daß ihr das Geheimnis des Himmelreichs vernehmet; diesen aber ist es nicht gegeben" (Matth. 13, 11)? oder in dem andern, V. 38: „der gute Same, das sind die Kinder des Reichs; das Unkraut, das sind die Kinder der Bosheit"? oder gar in dem Gegensatz, den Paulus 1. Kor. 2, 14 f. aufstellt zwischen dem psychischen Menschen, der die geistlichen Dinge nicht zu fassen vermag, und dem pneumatischen Menschen, der alle Dinge richtet? Wer hat je auf Grund solcher Worte daran gedacht, Jesus und Paulus die Vorstellung zweier Menschenarten beizulegen, deren eine von Gott, die andere vom Teufel ausgehe? Die ganze Schrift lehrt, daß eine heilige und eine böse Macht zugleich auf das Menschenherz einwirken und daß sich dieses frei der einen oder andern hingeben könne. Je mehr sich die Wahl nach der einen oder andern Richtung hin entscheidet, desto mehr sieht sich der Mensch einer moralischen Strömung preisgegeben, die ihn fortreißt, und so kann es kommen, daß man auf dem Weg des Bösen unfähig wird, den Anreiz des Guten noch zu unterscheiden und zu empfinden. Das ist die Unempfänglichkeit, welche Jesus den Juden so oft zum Vorwurf macht; sie ist ihr eigenes Werk; wie könnte er sie ihnen sonst vorwerfen, und was sollte es helfen, sie noch zur Buße und zur Erneuerung durch den Glauben zu rufen? Diese Verhärtung ist nur relativ, weil sie eine frei gewollte ist; das spricht Jesus ganz ausdrücklich aus in der so tief eindringenden Darlegung des jüdischen Unglaubens (5, 44): „wie könnet ihr glauben, die ihr Ehre voneinander nehmet?

[1]) Es ist seltsam zu beobachten, wie sich unsere Kritiker bei Anführung dieser Stelle bisweilen einer unabsichtlichen Ungenauigkeit schuldig machen, indem sie das Wort: Christus streichen; vgl. Sabatier, Encyclop., S. 184. Es giebt noch andere Beispiele.

[2]) Geschichte Jesu, S. 44.

und die Ehre, die von Gott allein ist, suchet ihr nicht." Wenn sie also nicht glauben können, so liegt es daran, daß sie es nicht wollen, weil sie sich zu Sklaven der menschlichen Ehre gemacht haben, eines Gutes, das den Segnungen, die aus dem Glauben kommen, entgegengesetzt ist. Dieser Dualismus ist ein sittlicher, eine Wirkung des Willens, nicht ein metaphysischer oder ein Naturerzeugnis. Würde der Verfasser anders lehren, so würde er sich selbst widersprechen; denn hat er nicht im Prolog gesagt, daß alle Dinge durch den Logos gemacht sind, und daß nichts, ja nicht ein einziges Ding, ohne ihn geworden sei? Hilgenfeld behauptet allerdings, daß das durch nichts begründete Dasein der Finsternis 1, 5 die Ewigkeit des bösen Prinzips voraussetze; aber im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (Schöpfung, Urzustand) ist es ganz natürlich, hier die Erscheinung des Bösen in der Menschheit zu finden, den Sündenfall, so wie er im Bericht der Genesis, welchem der Verfasser fast Schritt für Schritt folgt, nach der Schöpfung erzählt ist.

Baur hatte in unserem Evangelium den Geist des gnostischen Doketismus gefunden, welcher ebenso wie der Dualismus mit dem Geist des Alten Testaments im Widerspruch stände. Aber wie es scheint, wird diese Ansicht heute allgemein aufgegeben und wir können wohl der Exegese die Sorge überlassen, ihre Haltlosigkeit nachzuweisen.[1]) Man muß, um sie aufrecht zu halten, dem Worte, in welchem sich die ganze Schrift zusammenfaßt: „das Wort ward Fleisch" Gewalt anthun und seinen Gehalt auf den Gedanken beschränken: das Wort hat sich in eine leibliche Erscheinungsform gehüllt. Das ganze vierte Evangelium weist diese Art, die Menschwerdung zu erklären, welche auch bis zu einem gewissen Punkt Reuß in ihm findet, zurück. Jemand, der müde ist, der Durst hat, dessen Seele bei dem Herannahen des Todesleidens erschüttert wird, der durch außerordentliche Umstände bewahrt werden muß, daß seine Beine nicht zerbrochen werden, Jemand, der aufersteht und sagt: „rühre mich nicht an", oder auch: „reiche deine Finger her" hat gewiß einen wirklichen und greifbaren Leib, oder der Verfasser weiß nicht, was er sagt.

Hilgenfeld entdeckt endlich in der Gegnerschaft unseres Evangeliums gegen den Chiliasmus einen Beweis seines antijüdischen Geistes. Das ganze Evangelium, sagt dieser Schriftsteller, ist darauf angelegt, das geschichtliche Kommen Christi als seine einzige Erscheinung auf Erden darzustellen. Aber vorab ist es falsch, den Chiliasmus, die Erwartung einer schließlichen Herrschaft Christi über die Menschheit, als Anzeichen einer judaisierenden Richtung zu betrachten. Hase sagt mit Recht: das war der Glaube fast der ganzen Kirche im zweiten Jahrhundert und bis weit hinein im dritten. Aber noch mehr, fügt derselbe Schriftsteller hinzu, unser Evangelium widerspricht in keiner Weise dieser Hoffnung, obgleich es die Aufmerksamkeit von allem abwendet, was den Sinnen schmeichelt. Wir haben es gesehen, es ist so; es ist darin wiederholt die Rede von einer herrlichen Auferstehung des Leibes, die den Glaubigen verheißen ist, und von einem jüngsten Tage. Aber hier, wie in allen Dingen hat sich's Johannes angelegen sein lassen, die geistige Zubereitung, auf welche die Synoptiker keinen Nachdruck gelegt hatten, lieber hervorzuheben, als die äußerlichen Ereignisse, die von den letztern in so lebendiger Weise beschrieben worden waren.

Wir haben in diesem Kapitel einzig die Punkte ausgeführt, welche sich auf die Charakteristik unseres Evangeliums beziehen, ohne das zu berühren, was in die Frage von seinem Ursprung und von seiner Abfassung durch diesen oder jenen Schriftsteller gehört. Bei der Untersuchung dieses letztern Gegenstandes werden wir dem Ursprung des Begriffs und Ausdrucks Logos nach-

[1]) Zu vergleichen bei den Stellen 7, 10 und 8, 59.

gehen. Was uns für jetzt anlag, war die richtige Begründung des Verhältnisses unseres Evangeliums zum alten Bunde. Dieses Verhältnis ist, wie wir nachgewiesen haben, ein doppeltes: einerseits erkennt das johanneische Evangelium die Göttlichkeit des Alten Testaments, Gesetz und Propheten, vollständig an; andererseits sieht es in dem Werk und in der Lehre Christi einen entschiedenen Fortschritt gegenüber den alten Offenbarungen. Der Gott Israels ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi, aber die Offenbarungen an die Erzväter und Propheten haben ihn nur unvollkommen kennen gelehrt. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ruht, ist gekommen, ihn uns ganz zu offenbaren. „Das Gesetz ist durch Mose gegeben"; es hat seine treuen Unterthanen zur Aufnahme Christi vorbereitet; aber erst in Jesu ist dem Glaubigen eine göttliche „Fülle von Gnade und Wahrheit" (1, 16—18) gewährt worden. Das Wort hatte in Israel seine seit langer Zeit auf Erden zubereitete Heimstätte; aber die Wiedergeburt, durch welche man das Leben aus Gott erlangt, ist erst möglich durch den Glauben an das ins Fleisch gekommene Wort (1, 12 f.).

Der Evangelist beginnt damit, in Jesu den verheißenen Christus zu erkennen; von da steigt er zur Erkenntnis des Sohnes Gottes auf (1, 41; 6, 69; 16, 28 f.). Das Wort 20, 31 faßt diese seine Entwickelung zusammen.

§. 3.

Der Stil des vierten Evangeliums.

Es erübrigt uns noch, unser Evangelium unter dem litterarischen Gesichtspunkt ins Auge zu fassen. Tholuck hat in der Einleitung zu seinem kurzen Kommentar den einzigartigen Charakter der Sprache des Evangelisten richtig hervorgehoben. Es ist ihr in der gesamten profanen oder heiligen Litteratur nichts an die Seite zu stellen: kindliche Einfalt und durchsichtige Tiefe, heilige Wehmut und nicht minder heilige Glut; vor allem der Reiz einer reinen zarten Liebe. „Ein solcher Stil, sagt Hase, kann nur aus einem Leben fließen, welches in Gott ruht, und in welchem jeder Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen Göttlichem und Menschlichem völlig aufgehört hat."

Wir wollen die Eigentümlichkeiten dieses Stils genau zu bestimmen suchen.[1])

1) Das Wörterverzeichnis ist im ganzen arm. Es sind im allgemeinen dieselben Ausdrücke, die sich vom Anfang bis zum Ende wiederholen: Licht (φῶς) 23 mal; Herrlichkeit, verherrlicht werden (δόξα, δοξάζεσθαι) 42 mal; Leben, leben (ζωή, ζῆν) 52 mal; zeugen, Zeugnis (μαρτυρεῖν, μαρτυρία) 47 mal; erkennen (γινώσκειν) 55 mal; Welt (κόσμος) 78 mal; glauben (πιστεύειν) 98 mal; Werk (ἔργον) 23 mal; Name (ὄνομα) und Wahrheit (ἀλήθεια) jedes 25 mal; Zeichen (σημεῖον) 17 mal. Nicht nur trägt der Verfasser kein Bedenken, diese Worte in seiner Schrift zu wiederholen, sondern er thut es auch häufig in sehr nahe beieinander stehenden Sätzen. Auf den ersten Anblick giebt dies seinem Stil etwas Eintöniges; aber nur auf den ersten Anblick. Diese Ausdrücke entschädigen den Leser bald durch ihren inneren Reichtum für ihre kleine Anzahl. Es sind das keineswegs, wie man beim ersten Sehen glaubt, rein abgezogene Begriffe, sondern mächtige geistige Wesenheiten, welche sich von gar verschiedenen Seiten anschauen lassen. Wenn der Verfasser in seinem Wörterverzeichnis nur wenige Ausdrücke besitzt, so sind

[1]) Es ist unmöglich, diesen Gegenstand mit mehr Feinheit und Zartheit zu behandeln, als es Luthardt in der Einleitung zu seinem Kommentar thut, 2. Ausgabe 1875, Bd. I, S. 14—62.

diese Wörter den Goldstücken zu vergleichen, mit welchen die großen Herren zahlen. Dieser Zug stimmt mit dem Wesen des morgenländischen Geistes, der sich gerne ins Unendliche versenkt. Schon das Alte Testament kennt diese reichhaltigen Ausdrücke und ihren tiefen Sinn: Licht, Finsternis, Wahrheit, Lüge, Herrlichkeit, Name, Leben, Tod.

2) Gewisse Lieblingswendungen, welche zwar gegen die Gesetze der griechischen Sprache nicht verstoßen, aber ihr doch fremd sind, verraten hebräisches Denken. So der Gebrauch des Ausdrucks erkennen, um die innigste, geistige Gemeinschaft zu bezeichnen; die Ausdrücke sein in (εἶναι ἐν), bleiben in (μένειν ἐν), um die geistige Abhängigkeit von jemand anderem anzudeuten; der Ausdruck Sohn (der Sohn des Verderbens, υἱὸς τῆς ἀπωλείας), um das Verhältnis zwischen einem geistigen Prinzip und der Person, in welcher es sich verkörpert, zu kennzeichnen; gewisse Wendungen rein hebräischen Ursprungs: sich freuen mit Freude (χαρᾷ χαίρειν), in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα); endlich in griechische Ausdrücke umgebildete hebräische Wörter, wie in der Formel: Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν), welche sich nur bei Johannes findet.

3) Der Satzbau ist einfach: die Gedanken sind vielmehr nebeneinander gestellt, als nach Art der griechischen Satzbildung organisch ineinander gefügt. Dieser unterscheidende Zug ist in einigen auffallenden Beispielen besonders bemerklich (1, 10; 2, 9; 3, 19; 6, 22—24; 8, 32; 17, 25); wo sich unschwer ein wirkliches Satzgefüge hätte bilden lassen, wie es ein griechischer Schriftsteller gewiß gethan hätte. An diese ganz hebräische Form schließen sich ebenso die so häufigen Anakolutha an, in welchen der herrschende Gedanke in Gestalt eines unabhängigen Hauptworts an die Spitze gestellt und dann durch ein verbundenes Fürwort ordnungsmäßig wieder aufgenommen wird; vgl. 6, 39; 7, 38; 17, 2. Bekanntlich sind diese Fälle in der Apokalypse noch häufiger.

4) Trotz dem der griechischen Sprache eigenen Partikelreichtum gebraucht der Verfasser nur aber (δέ), häufiger und (καί), also (οὖν) und wie (ὡς oder καθώς). Das so gewöhnliche μέν ist seiner Schrift beinahe fremd. Ich glaube, es kommt nur achtmal vor. Und und also treten an die Stelle des Vav conversivum, welches gewissermaßen die einzige hebräische Partikel ist. Das also hebt die providentielle Notwendigkeit hervor, welche in den Augen des Verfassers die Begebenheiten verknüpft. Und wird oft gebraucht in Fällen, wo man die Partikel des Gegensatzes aber erwartet; z. B. „das Licht scheinet in der Finsternis und die Finsternis haben's nicht begriffen" (1, 5), oder: „und sie haben gesehen und haben mich und meinen Vater gehaßt" (15, 24). „Wir reden, was wir wissen, und ihr nehmet unser Zeugnis nicht an" (3, 11). Es ist eine feine Bemerkung von Luthardt, daß diese Wendung eine Denkthätigkeit andeutet, welche die erst durch ein unerwartetes Ergebnis hervorgerufene Erregung der Überraschung oder des Unmuts überwunden hat und dazu gelangt ist, dasselbe fortan mit der Ruhe des Gleichmuts oder mit einem Weh ohne Bitterkeit zu betrachten. Der Gebrauch der Partikel gleichwie (vgl. z. B. Kap. 17) ist veranlaßt durch das Bedürfnis, die tieferen Analogieen hervortreten zu lassen; dieser Zug ist einer der bezeichnendsten für den Geist, der diesen Stil geschaffen hat. Diese Neigung geht sogar so weit, daß die irdischen Sinnbilder der göttlichen Dinge an die Stelle dieser letztern treten: „ich bin der rechte Weinstock; ich bin der gute Hirte". In den Augen dessen, der so schreibt, ist das Wesenhafte nicht die irdische Erscheinung, sondern die göttliche unsichtbare Sache; die sinnliche Erscheinung ist nur das Abbild.

Der Verfasser gebraucht auch sehr oft das Bindewort auf daß (ἵνα) in abgeschwächter Bedeutung, die, wie man meinen könnte, auf den einfachen Begriff des Lateinischen ita ut so daß hinauskommt; indeß glauben wir mit Meyer, daß das nur Schein ist. Es handelt sich in diesen Fällen um einen göttlichen Zweck. Und hier offenbart sich wieder ein Zug in der geistigen Haltung des Verfassers: die teleologische Richtung, die dem Geist der heiligen Geschichtschreibung eigen ist. Was in den Augen der Menschen nur als Ergebnis der Geschichte erscheint, zeigt sich auf höherem Standpunkt als Erfüllung des göttlichen Ratschlusses.

5) Man bemerkt einen eigentümlichen Gegensatz in der Erzählungsweise. Einerseits etwas Langsames, Weitschweifiges, z. B. die so häufige Wendung im Gespräch: „er antwortete und sprach"; oder die Wiederholung der Eigennamen, Johannes, Jesus, wo ein griechischer Schriftsteller das Fürwort angewendet hätte (was auch zu dem morgenländischen Gepräge des Stils gehört, Winer, Grammatik des N. T. §. 65); oder auch der schleppende Satzbau, infolgedessen nach der Mitteilung einer Begebenheit ein Partizipium mit seinem Anhang nachkommt, um eine Seite der erwähnten Thatsache in noch helleres Licht zu setzen (vgl. 1. 12; 3, 13; 5, 18; 6, 71; 7, 50); oder endlich für das verbum finitum die schwerfälligere Form des Zeitworts sein mit dem Partizipium verbunden, eine Form, die in gewissen Fällen ihre Berechtigung hat, wie im klassischen Stil, die aber hier zu oft angewendet ist, um nicht wie Thiersch anmerkt, eine Nachbildung der dem Aramäischen eigenen ähnlichen Form zu sein; — und andererseits das häufige Auftreten kurzer Sätze, die den Lauf der Rede wie durch eine hastige Unterbrechung entzweischneiden: „und Barrabas war ein Mörder" (18, 40); „es war aber Nacht" (13, 30); „es war die zehnte Stunde" (1, 40); „es war Sabbat" (5, 9); „Jesus hatte Martha und Maria lieb" (11, 5); „Jesus weinte" (11, 35). Es sind das die Funken eines inwendigen Feuers, das mit seinen plötzlichen Ausbrüchen die gewöhnliche Ruhe heiterer Betrachtung unterbricht. Es ist die Art des Semiten; eine aufregende Erinnerung genügt, ihn plötzlich aus der majestätischen Haltung herauszureißen, in welche er sich einzuhüllen pflegt.

6) In der Weise der Verkettung der Gedanken bemerken wir dreierlei charakteristische Arten: entweder wird, wie wir gesehen haben, ein kurzes, zusammenfassendes Wort als Mittelpunkt hingestellt, und um ihn her bildet sich eine Reihe von Kreisen, welche den ersten Gedanken mehr und mehr bis in seine ganz konkreten Anwendungen hinein erschöpfen. Oder ist es eine ganze Reihe von Sätzen ohne äußere Verbindung, wie in den zwanzig ersten Versen des 15. Kap., welche alle asyndetisch einander folgen; da scheint jeder Gedanke seinen Wert in sich selbst zu haben und verdient für sich erwogen zu werden. Oder endlich wird eine Verbindung von ganz eigentümlicher Art dadurch gebildet, daß im nachfolgenden Satz eines der bedeutendsten Worte des vorhergehenden wiederholt wird, z. B. 10, 11; 13, 20; 17, 2. 3. 9. 11. 15 f.; und besonders 1, 1—5. Jeder Satz ist also wie ein Ring, der in den vorhergehenden eingefügt ist. Die beiden ersten Arten widerstreben dem hellenischen Geist, die dritte ist dem Alten Testament entlehnt (Ps. 121 und Gen. 1, 1 ff.)

7) Wir haben auf die bilderreiche Art des Stils bereits aufmerksam gemacht; wir wollen noch seinen tief symbolischen Charakter erwähnen: so die Ausdrücke ziehen, lehren, wo von Gott die Rede ist; sehen, hören von dem Verhältnis Christi zur unsichtbaren Welt; dürsten, hungern in geistlichem Sinn. Es ist immer das morgenländische und insonderheit hebräische Gepräge.

8) Wir wollen nur noch zwei Punkte anführen: den Parallelismus der Sätze, der bekanntlich das unterscheidende Merkmal des poetischen Stils bei den Hebräern ist, und das gleichfalls bei ihnen übliche Rundwort. Überall wo das Gefühl des Sprechenden gehoben, wo sein Gemüt durch die Betrachtung einer hohen Wahrheit, von der er Zeugnis giebt, in Schwingung versetzt ist, treten diese beiden Redefiguren im Alten Testament auf. Genau ebenso verhält es sich bei Johannes. Für den Parallelismus vgl. 3, 11; 5, 37; 6, 35. 55 f.; 12, 44 f.; 13, 16; 15, 20; 16, 28; für das Rundwort 3, 15 f.; 6, 39. 40. 44; vgl. Gen. 1, „so ward aus Abend ꝛc."; Amos 1 u. 2 und sonst, besonders in den Psalmen.

Was für ein Urteil werden wir also über den Stil und den litterarischen Charakter dieser Schrift abgeben? Einerseits sagt uns Renan: „dieser Stil hat nichts Hebräisches, nichts Jüdisches, nichts Talmudisches". Und er hat recht, wenn man unter Stil nur die ganz äußerlichen Sprachformen versteht. Man findet im vierten Evangelium nicht, wie in gewissen Abschnitten des Lukas (z. B. in den zwei ersten Kapp. von 5 an), eigentliche unveränderte in den griechischen Text aufgenommene Hebraismen (so das Vav conversivum), auch nicht, wie in der Übersetzung der LXX, formlos hellenisierte, hebräische Wendungen. Andererseits spricht sich ein Gelehrter, der den Geist der semitischen Sprachen ebenso gründlich erforscht hat, Ewald, so aus: keine Sprache kann, was den Geist, den sie beseelenden Hauch betrifft, reiner hebräisch sein, als die unseres Verfassers. Und er hat gleichfalls recht, wenn man die inneren Eigenschaften des Stils in Betracht zieht; die ganze vorangehende Untersuchung hat das hinlänglich erwiesen.

In der Sprache des Johannes ist nur das Gewand griechisch, der Leib ist hebräisch; oder, wie Luthardt sagt, es ist eine hebräische Seele in der griechischen Sprache dieses Evangelisten. Keim hat dem Stil des vierten Evangeliums eine schöne Stelle gewidmet; er findet darin „die Leichtigkeit und Geschmeidigkeit des reinsten Hellenismus der hebräischen Ausdrucksweise angepaßt mit ihrer ganzen Offenherzigkeit, ihrer Einfalt, ihrem Bilderreichtum und bisweilen auch ihrer Unbehilflichkeit. Nichts Geziertes, nichts Hochtrabendes; da ist alles einfach und glatt verlaufend, wie im Leben; aber überall zugleich Feinheit, Mannigfaltigkeit, Fortschritt, kaum angedeutete Striche, die sich im Geist des denkenden Lesers zum Gemälde gestalten. Überall Geheimnisse, die Einen umgeben und belauschen, Zeichen und Symbole, die man nicht buchstäblich nehmen würde, wenn der Verfasser nicht ihre Wirklichkeit versicherte, Zufälle und kleine Umstände, in welchen sich auf einmal eine tiefe Bedeutung findet; die Herzlichkeit, die Ruhe, die Harmonie; mitten in den Kämpfen der Schmerz, der Eifer, der Zorn, die Ironie; endlich am Schluß bei dem Abschiedsmahl, am Kreuz und bei der Auferstehung der Friede, der Sieg, die Hoheit."

Aus dieser Untersuchung über den historiographischen, theologischen und litterarischen Charakter unseres Evangeliums ergiebt sich:

1) daß die Erzählung des vierten Evangeliums sowohl bezüglich der Thatsachen als der Reden das Siegel der geschichtlichen Treue an sich trägt;

2) daß es zwar den Fortschritt des Evangeliums gegenüber der Religion des Alten Testaments hervorhebt, aber doch die volle Übereinstimmung des alten und des neuen Bundes behauptet;

3) daß der Stil griechisch in der Form, doch der Grundlage nach hebräisch ist.

Drittes Buch.

Die Entstehung des vierten Evangeliums.

Wir kommen an den Hauptgegenstand dieser Untersuchung, an die Art der Abfassung der vorliegenden Schrift. Dieser Gegenstand umfaßt folgende vier Punkte: 1) die Zeit der Abfassung dieser Schrift; 2) den Verfasser, dem sie zuzuschreiben ist; 3) den Ort ihrer Entstehung; 4) den Zweck, welcher den Verfasser geleitet hat.

Die zur Lösung dieser verschiedenen Fragen uns zu Gebote stehenden Mittel sind außer den in der Schrift selbst enthaltenen Merkmalen die Angaben, die wir schöpfen aus den Überresten der religiösen Litteratur des 2. Jahrhunderts, aus den kanonischen Sammlungen der Kirchen dieser Zeit, und aus den Thatsachen der Urgeschichte des Christentums.

Die Überreste der Litteratur des zweiten Jahrhunderts sind spärlich: sie gleichen den zerstreuten Trümmern eines Schiffbruchs. Es sind in erster Linie der Brief des Klemens von Rom an die Gemeinde in Korinth gegen das Ende des ersten oder am Anfang des zweiten Jahrhunderts und der derselben Zeit angehörige angebliche Brief des Barnabas. Dann kommen die Briefe des Ignatius aus den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts, deren Echtheit ganz oder teilweise angenommen wird, und der Brief des Polykarp an die Philipper, aus einer etwas späteren Zeit, aber mit demselben Vorbehalt. Es folgen der Hirte des Hermas, der Brief an den Diognet und eine Homilie unter dem Namen: der zweite Brief des Klemens. Die Abfassungszeit aller dieser Schriften ist verschieden bestimmt worden. Wir kommen weiter an die Schriften der Apologeten um die Mitte des Jahrhunderts: Justin der Märtyrer mit seinen drei Hauptschriften; Tatian sein Schüler; Athenagoras mit seiner Apologie, einer an Mark Aurel gerichteten Vorstellung; Theophilus und seine Schrift an Autolykus; Melito und Apollinaris, mit einigen Bruchstücken, die von ihren Schriften übrig sind, endlich Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandrien und Tertullian von Karthago, welche den Übergang zum dritten Jahrhundert bilden.

Alle diese Schriftsteller gehören der rechtgläubigen Reihe an. Gleichlaufend damit, in der Reihe der Häretiker, finden wir Basilides und seine Schule; Marcion; dann Valentin mit seinen vier vornehmsten Schülern Ptolemäus, Herakleon, Markus und Theodotus, alle Verfasser mehrerer Schriften, von denen wir einige Bruchstücke bei Irenäus, Tertullian, Klemens und Hippolytus finden. Das jüngst aufgefundene Werk des letztern, mit der Aufschrift Philosophumena, ist besonders wichtig. Zuletzt erwähnen wir noch den judenchristlichen Roman unter dem Namen Klementinische Homilien.

Die kanonischen Sammlungen dieser Zeit, die wir kennen, sind drei an der Zahl: die der syrischen Kirche in der Übersetzung, welche Peschito heißt; die der lateinischen Kirche in der Übersetzung, die den Namen Itala trägt,

und das sogenannte Fragment des Muratori, welches den Kanon irgend einer italienischen oder afrikanischen Gemeinde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorstellt.

Mit Hilfe aller dieser Urkunden und der im Evangelium selbst enthaltenen Angaben müssen wir zwischen den folgenden vier hauptsächlichen Zeitbestimmungen, welche gegenwärtig durch die Kritik für die Abfassung unseres Evangeliums angegeben werden, die Wahl treffen.

Erstes Kapitel.

Die Zeit.

Die gewöhnliche Ansicht, welche dieses Buch dem Apostel Johannes zuschreibt, setzt eben damit seine Abfassung in das erste Jahrhundert, gegen das Ende des apostolischen Zeitalters.

Am entgegengesetzten Ende dieser herkömmlichen Zeitbestimmung steht diejenige, für welche sich Baur, das Haupt der Tübinger Schule, entschieden hat. Seiner Ansicht nach ist unsere Schrift zwischen den Jahren 160 und 170 abgefaßt worden; er setzt ihren Ursprung in besonderen Zusammenhang mit dem Passahstreit, der damals ausbrach.

Die Schüler von Baur haben allmählich den Zeitpunkt der Abfassung rückwärts geschoben bis auf den Zeitraum zwischen 130 bis 155: Volkmar gegen 155; Zeller und Scholten 150; Hilgenfeld 130 bis 140; also nahezu ein Vierteljahrhundert früher als Baur meinte. Es rührt dies daher, daß mehrere dieser Schriftsteller die Abfassung unseres Evangeliums mit dem Aufblühen des Gnostizismus in Verbindung setzen, gegen 140.

Zahlreiche Kritiker thun jetzt einen Schritt weiter rückwärts. Holtzmann hält unser Evangelium für gleichzeitig mit dem Barnabasbrief; Schenkel redet von 115 bis 120; Nikolas, Renan, Weizsäcker, Reuß, Sabatier betrachten alle das vierte Evangelium als ein Erzeugnis der Schule, in welcher sich zu Ephesus die johanneischen Überlieferungen erhalten hatten, und setzen seine Abfassung in das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts. Das war auch die Ansicht von Keim, als er 1867 sein großes Werk, die Geschichte Jesu von Nazara veröffentlichte; er gab als Zeitbestimmung die Jahre 100 bis 120 (S. 146) und genauer 110—115 (S. 155). Später in seinen Ausgaben für das Volk ist er auf die Zeitbestimmung von Hilgenfeld (130) zurückgekommen.

Das sind vier Situationsvorschläge, die wir nunmehr der Probe der Thatsachen zu unterwerfen haben. Sollen wir mit der spätesten oder mit der frühesten Zeitbestimmung beginnen? In unserer früheren Ausgabe haben wir den ersten dieser beiden Wege gewählt. Man hat darin einen Mangel an Logik gefunden, weil nämlich die Thatsachen, welche gegen die älteren Zeitangaben sprechen, a fortiori gegen die jüngeren beweisen und doch erst später angeführt werden.[1]) Es ist wahr; aber wir haben hinlänglich Vertrauen zu der Logik unserer Leser um zu hoffen, sie werden selbst zu dieser Einsicht kommen, und wenn sie z. B. bei der Erörterung der Jahreszahl 140, an eine Thatsache kommen, durch welche diese Zahl als zu spät dargethan wird, die Thatsache sicher denjenigen anreihen, durch welche die noch jüngeren Zeitbestimmungen bereits widerlegt waren. Wir ziehen noch immer den in der Zeitrechnung rückwärts schreitenden Gang vor, weil derselbe, wie Weizsäcker selbst bemerkt hat, die Darlegung der Thatsachen anziehender macht. Auf dem vorwärts

[1]) Besprechung in dem Chrétien évangélique, von Prof. Ch. Perret.

schreitenden Weg macht in der That jede Thatsache, welche zu gunsten einer früheren Zeitbestimmung spricht, die Erörterung über die späteren Zeitbestimmungen zu einer müßigen Sache.

160—170 — (Baur).

Eusebius erklärte in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, „daß in erster Linie das in allen Gemeinden unter dem Himmel anerkannte Evangelium Johannis anzunehmen ist" (Hist. E. III, 24); und er rechnete es demgemäß unter die Schriften, die er Homologumena nennt, d. h. die von den Kirchen und ihren Lehrern allgemein angenommen sind. Hierbei hatte er die gesamte, in den Büchersammlungen seines Vorgängers Pamphilus in Cäsarea und des Bischofs Alexander in Jerusalem vereinigte Litteratur der vorhergehenden Jahrhunderte vor Augen. Diese Erklärung beweist, daß er bei Durchforschung dieser Schriften keine Lücke in den Zeugnissen gefunden hatte, welche die Benutzung unseres Evangliums durch die Väter und durch die Gemeinden der drei ersten Jahrhunderte bestätigen. Man muß sich hier erinnern, mit welcher Genauigkeit und mit welchem Freimut Eusebius die leisesten Anzeichen einer Schwankung in der Ansicht über die biblischen Schriften erwähnt; z. B. unterläßt er nicht, das Fehlen jeder Anführung des Hebräerbriefs in dem Hauptwerk des Irenäus anzudeuten (eine Unterlassung, die wir selbst noch beobachten können), obgleich dieser Brief nach seiner Ansicht zu den vierzehn Briefen des Paulus gehört. Nehmen wir an, er hätte in der patristischen Litteratur bis zu der Zeit von 160 bis 170 hinsichtlich des Daseins und der Benützung unseres Evangeliums keinerlei Spur gefunden, hätte er sich in allem guten Glauben so ausdrücken können, wie er es in der angeführten Stelle thut?

Origenes um 220 rechnet das Evangelium Johannis unter die vier, welche „allein ohne Widerspruch in der Kirche Gottes, die unter dem Himmel ist, angenommen sind" (Eus. H. E. VI, 25). Wäre ihm diese Stelle ebenso einmütig zuerkannt worden, wenn es erst seit 170 bekannt geworden wäre?

Eusebius und Origenes sind gewiß nicht mehr die Träger der Überlieferung; aber sie sind die Gründer der Kritik, welche die Nachrichten der früheren Jahrhunderte zusammengestellt und das vorläufige Ergebnis daraus gezogen haben.

Klemens von Alexandrien, der Lehrer des Origenes, ist schon in einer etwas andern Stellung; er hat die Nachrichten gesammelt, die ihm von den Presbytern mitgeteilt wurden, deren Kette bis zu den Aposteln reicht (ἀπὸ τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων). Er denkt dabei besonders an Pantänus, einen 189 gestorbenen Glaubensboten in Indien. Die Mitteilung, welche ihm von diesen ehrwürdigen Zeugen zugekommen ist, lautet so: „Johannes empfing die drei ersten Evangelien, und da er bemerkte, daß sie die leiblichen Dinge (die äußeren Thatsachen) im Leben des Herrn enthielten, schrieb er auf Antrieb hervorragender Männer der Kirche ein geistliches Evangelium" (Eus. H. E. VI, 14). Hätte Klemens, der um 190 schrieb, von einer erst 20 bis 25 Jahre alten Schrift so reden können? Er hätte selbst diese Überlieferung erfinden müssen. Wir bemerken weiter, daß Klemens in einer andern Stelle (Strom. III, S. 465) bei Anführung eines Wortes Jesu in einem nicht kanonischen Evangelium, dem sogenannten Evangelium der Egypter, den Vorbehalt macht: „daß wir diesen Ausspruch in den vier uns überlieferten Evangelien nicht finden" (ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις). Der Gegensatz, welchen Klemens hier aufstellt, zeigt deutlich, daß hinsichtlich der Überlieferung zwischen dem Evangelium des Johannes und einem Evangelium wie das der Egypter ein durchgreifender Unterschied in der Überlieferung bestand.

Tertullian, um 160 geboren, führt unser Evangelium als in der ganzen Kirche Ansehen genießend häufig an. Wäre das möglich, wenn dieser Kirchenvater und diese Schrift dasselbe Geburtsjahr hätten, der eine in Asien geboren, die andere in Asien entstanden? Beachten wir, daß er es nach einer lateinischen Schrift anführt, von der er sagt (Adv. Prax.): „sie ist bei den Unsrigen im Gebrauch (in usu est nostrorum)". Und nicht nur war sie im Gebrauch und so in Ehren gehalten, daß Tertullian, selbst wo er nicht mit ihr einig ist[1]), sich nicht erlaubte, davon abzuweichen, sondern diese lateinische Übersetzung hatte wohl schon eine andere ältere ersetzt, von welcher Tertullian sagt (De Monogam., c. 11), daß sie in „Abgang geraten" sei (in usum exiit). Und das alles sollte geschehen sein in der Zeit zwischen der Geburt dieses Kirchenvaters und seiner schriftstellerischen Thätigkeit?

Irenäus hat um 185 in Gallien sein großes Werk adversus haereses geschrieben. Mehr als sechzig mal führt er darin unser Evangelium an mit der vollsten Überzeugung von seinem apostolischen Ursprung. Derjenige, der so verfährt, war in Kleinasien um 130 geboren und hatte dort in der Schule Polykarps, eines Freundes und Schülers des Johannes, seine Jugendzeit zugebracht. Wie hätte er, ohne sich einer Lüge schuldig zu machen, ein Evangelium als aus dem apostolischen Zeitalter stammend bezeichnen können, das in der Zeit, da er schrieb, erst 15 bis 20 Jahre alt gewesen wäre, und von dem er in den Gemeinden, in welchen er seine Jugend zugebracht hatte, und welche die Ursprungsstätte dieser Schrift hätte sein müssen, nie hätte reden hören? Im Jahre 177 verfaßte Irenäus ein Sendschreiben der Gemeinden Vienne und Lyon an die Gemeinden in Asien und Phrygien, um ihnen die grausame Verfolgung zu erzählen, welche sie jüngst unter Mark Aurel betroffen hatte. Dieser Brief ist uns von Eusebius (H. E. V, 1) aufbewahrt worden. Es heißt darin, wo von einem der Märtyrer die Rede ist: „da er den Tröster in sich hatte", und an einer andern Stelle: „so erfüllte sich das von unserem Herrn ausgesprochene Wort, daß die Zeit kommen wird, wo der, der euch tötet, meinen wird, er thue Gott einen Dienst daran". Das sind zwei Anführungen aus Johannes (14, 26; 16, 2). Somit wären ein Dutzend Jahre nach der von Baur aufgestellten Abfassungszeit in Gallien Stellen aus unserem Evangelium, als einer Schrift von kanonischem Ansehen, angeführt worden!

Um 180 richtet Theophilus, Bischof von Antiochien, an seinen heidnischen Freund Autolykus eine Apologie des Christentums; er führt da den Prolog des Johannes in folgender Weise an (II, 22): „das lehren uns die heiligen Schriften und alle vom Geist beseelten Männer, unter welchen Johannes sagt" (folgt Joh. 1, 1). Sollte anzunehmen sein, daß der Bischof von Antiochien kaum 15—20 Jahre nach dem Erscheinen unseres Evangeliums so gesprochen hätte? Er setzte dasselbe dergestalt in eine Reihe mit den drei andern, überall und allezeit angenommenen Evangelien, daß er eine Harmonie der Evangelien herausgab, von der uns Hieronymus sagt (De Vir. 25), „daß sie in einer Schrift die Worte der vier Evangelien zusammentrug (quatuor evangeliorum in unum opus dicta compingens)". Die Gegner der Echtheit heben allerdings den Umstand hervor, daß hier zum erstenmal der Verfasser unseres Evangeliums mit Namen genannt sei. Aber was beweist ein so zufälliger Umstand? Irenäus ist der erste kirchliche Schriftsteller, der Paulus als Verfasser des Römerbriefs angiebt. Darf man daraus schließen, daß der Glaube an den apostolischen Ursprung des Römerbriefs erst damals

[1]) Rönsch, Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata, 1869, S. 2—4.

im Bewußtsein der Kirche sich zu entwickeln begonnen habe? So wenig man bis dahin wörtlich citierte, so wenig citierte man mit Angabe des Verfassers.

Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, bekämpfte um 170 die Meinung derjenigen, die das heilige Ostermahl am Abend des 14. Nisan feierten zu gleicher Zeit, da die Juden ihr Passahmahl aßen; denn, behaupteten sie, nach dem Evangelium des Matthäus hatte Jesus eben an diesem Abend mit seinen Jüngern das Passah gegessen und war erst am Tag darauf gekreuzigt worden. Apollinaris erwiederte hierauf zweierlei[1]): 1) daß diese Auffassung „im Widerspruch mit dem Gesetz sei"; denn nach dem Gesetz wurde das Passahlamm am 14., nicht am 15. geschlachtet; demgemäß hatte Christus an diesem Tag sterben müssen; 2) daß, wenn die Auffassung begründet wäre, „die Evangelien einander widersprächen". Diese zweite Bemerkung kann sich nur auf den Bericht des Evangeliums Johannis beziehen, welches den Tod Jesu auf den 14. verlegt und nicht, wie die Synoptiker zu thun scheinen, auf den 15. Demnach stützte sich im Jahr 170 Apollinaris auf das 4. Evangelium, als auf eine selbst von seinen Gegnern vollkommen anerkannte Autorität, und um dieselbe Zeit hätte es nach Baur angefangen, als ein völlig neues Werk in Umlauf zu kommen! Freilich hat dieser Gelehrte gesucht, den natürlichen Sinn dieser Stelle zu verdrehen; aber dieser Versuch ist einmütig abgelehnt worden. Übrigens führt derselbe Apollinaris noch an einer andern Stelle das vierte Evangelium an. Er nennt Jesus „denjenigen, dessen heilige Seite durchbohrt worden ist, und aus dessen Seite Blut und Wasser, Wort und Geist[2]) floß"; vgl. Joh. 19, 34.

Um dieselbe Zeit schrieb auch Melito, Bischof von Sardes, über den gleichen Gegenstand. Otto hat (in dem Corpus apologet. t. IX) ein Bruchstück von diesem Kirchenvater herausgegeben, worin gesagt ist, daß „Jesus, welcher zugleich vollkommener Gott und Mensch war, seine Gottheit durch die Wunder in den drei Jahren nach seiner Taufe und seine Menschheit während der dreißig Jahre zuvor bewiesen habe". Diese drei Amtsjahre können sich nur aus der johanneischen Erzählung ergeben.

Um dieselbe Zeit (176) drückt sich Athenagoras in seiner an den Kaiser Mark Aurel gerichteten Verteidigungsschrift so aus: „der Sohn Gottes ist das Wort des Vaters; durch ihn sind alle Dinge gemacht". Das ist ein unleugbares Citat; sogar Volkmar giebt es zu.

Derselbe Gebrauch des vierten Evangeliums findet sich bei den Häretikern dieser Zeit, besonders bei den Schülern Valentins. Der eine von ihnen, Ptolemäus, erinnerte (in einem von Irenäus erhaltenen Bruchstück) an die Stelle Joh. 12, 27 mit den Worten: „Jesus sagt: Und was soll ich sagen? ich weiß es nicht". Er behauptete (gleichfalls nach Irenäus) der Apostel Johannes habe am Anfang seines Evangeliums selber das Dasein der Ogdoas (Grundbegriff der Lehre Valentins) gelehrt. Irenäus und Epiphanius haben uns seinen Brief an Flora erhalten, in welchem er Joh. 1, 3 mit den Worten anführt: „der Apostel erklärt, daß die Schöpfung der Welt dem Heiland zukomme, weil alle Dinge durch ihn gemacht sind und nichts ohne ihn gemacht ist". — In den in den Werken des Klemens Alexandrinus uns erhaltenen Bruchstücken von Theodotus finden sich 78 Anführungen des N. T., von denen 26 dem Evangelium Johannis entnommen sind.[3]) — Die wichtigste hier anzuführende Thatsache ist der Kommentar, welchen Herakleon über das vierte Evangelium geschrieben hat. Um welche Zeit? Um 200 behauptet

---

[1]) Chronicon paschale (ed. Dindorf I, p. 14): ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τά εὐαγγέλια.

[2]) Chron. pasch., S. 14.

[3]) Hofstede de Groot, Basilides, S. 102.

Volkmar; aber Origines, der diese Schrift widerlegt hat, nennt als ihren Verfasser einen „Vertrauten“ Valentins (Οὐαλεντίνου γνώριμος); dieser aber lehrte zwischen 140 und 160. Ja, antwortet Volkmar, aber Herakleon wird von Irenäus garnicht erwähnt, womit bewiesen ist, daß er erst nach 185 lebte, um welche Zeit Irenäus gegen die Häretiker seiner Zeit schrieb. Diese Behauptung ist, wie Tischendorf nachgewiesen hat, ein thatsächlicher Irrtum, der einfach daher rührt, daß der Name Herakleon in den Namensverzeichnissen der Ausgaben von Massuet und Stieren am Schluß des Werkes von Irenäus ausgelassen ist. In Wirklichkeit sagt dieser Kirchenvater ausdrücklich II, 4: „und alle andern Äonen des Ptolemäus und Herakleon“. Dieser letztere lebte und schrieb also vor Irenäus, spätestens um 170 oder auch 160. Und was schrieb er? Einen zusammenhängenden Kommentar über das Evangelium Johannis. Diese einzige Thatsache setzt voraus, daß unser viertes Evangelium um diese Zeit in der Kirche schon ein altes allgemeines Ansehen genoß. Denn man erklärt nur ein Buch, das bis auf einen gewissen Punkt für jedermann Giltigkeit hat. Wie lange her mußte also diese Schrift schon verfaßt sein! — Außerdem bezeugt Irenäus (III, 12, 12), „daß die Valentinianer das Evangelium Johannis voll benützen (eo quod est secundum Johannem plenissime utentes)“.

Die Klementinischen Homilien, welche man etwa ins Jahr 160[1]) setzt, drücken sich so aus (III, 52): „Darum hat der rechte Prophet gesagt: ich bin die Thüre des Lebens (ἡ πύλη τῆς ζωῆς); wer durch mich eingeht, geht zum Leben ein... Meine Schafe hören meine Stimme (τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς).“ Das ist eine augenscheinliche Anführung von Joh. 10, 3. 9. 27; aber sie genügt Baur, Scholten, Volkmar, Hilgenfeld u. s. w. nicht, um die Benutzung des johanneischen Evangeliums von seiten des heftigen, judaisierenden Schriftstellers zuzugeben, welcher diese Flugschrift gegen die Lehre und die Person des Paulus verfaßt hat. Es bedurfte der im Jahre 1853 von Dressel gemachten Entdeckung des Schlusses dieses noch unbekannten Buches, um alle diese kritischen Ausflüchte endlich abzuschneiden. In der 19. Homilie, Kap. 22, findet sich diese unzweifelhafte Anführung der Joh. 9 erzählten Geschichte des Blindgeborenen: „Darum antwortete auch unser Herr denen, die ihn fragten: hat dieser gesündigt oder seine Eltern, daß er blind geboren ist? — weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern damit die Macht Gottes an ihm offenbar würde, welche die Fehler der Unwissenheit heilt.“ Die leichte Abänderung, welche der Verfasser der Homilien bei den letzten Worten dieses johanneischen Ausspruchs anbringt, bezieht sich auf den eigentümlichen Gedanken, welchen er an dieser Stelle hervorzuheben sucht. Wenn Volkmar darin noch einen Grund findet, um auch einer solchen Anführung gegenüber sich zu sträuben, sagt dagegen Hilgenfeld aufrichtig (Einl, S. 734): „Das Evangelium Johannis wird selbst von den Gegnern der Gottheit Christi, wie dem Verfasser der Klementinen, unbedenklich gebraucht.“ Wie groß mußte also das Ansehen eines Buches sein, das selbst von den Gegnern der in diesem Buch enthaltenen Lehren in dieser Weise benützt wurde! Das geschah im Jahre 160, und Baur sucht die Abfassung dieser Schrift zwischen 160 und 170 aufrecht zu erhalten!

Ein heidnischer Philosoph, Celsus, hat ein Buch geschrieben, das die Aufschrift trägt: Wahres Wort (Λόγος ἀληθής), um das Christentum zu bekämpfen; er wollte, wie er sagt, die Christen „durch ihr eigenes Schwert“ schlachten, das heißt, das Christentum durch die Schriften der eigenen Jünger des Gründers widerlegen. Er ging nun in dieser Arbeit von der allgemein

[1]) Keim I, S. 137.

anerkannten Echtheit unserer Evangelien aus. Benützte er auch das vierte Evangelium in diesem Sinn? Sicherlich; denn er erinnert an das Verlangen der Juden an Jesus im Tempel, durch ein Zeichen zu beweisen, daß er der Sohn Gottes sei (Joh. 2, 18). Er vergleicht das Wasser und Blut, welches aus dem Leib Jesu am Kreuz floß (Joh. 19, 34), mit dem heiligen Blut, welches nach den Göttersagen aus dem Leib der seligen Götter floß. Er redet von der Erscheinung vor Maria Magdalena (der γυνή πάροιστρος) am Grabe. Er hebt den Widerspruch hervor zwischen unsern evangelischen Berichten, daß nach den einen (οἱ μέν) zwei Engel an der Gruft Jesu erschienen, nach den andern (οἱ δὲ) im Gegenteil nur einer. Und wirklich reden Matthäus und Markus nur von einem Engel, Lukas und Johannes erwähnen ihrer zwei. Die Benützung des Johannes in dieser Stelle, welche Zeller noch zu leugnen wagte, wird jetzt sogar von Volkmar zugegeben, aber dieses Zugeständnis endet wie gewöhnlich in einer Ausflucht: wer sagt uns, daß Celsus vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts geschrieben habe? Und mit Hilfe einer Stelle bei Origenes, deren Inhalt ungenau wiedergegeben wird, sucht er zu beweisen, daß dieser Kirchenvater von Celsus wie von seinem Zeitgenossen rede.[1]) Tischendorf hat dieses Verfahren gebührend abgefertigt. Er brauchte nur Origenes fehlerfrei anzuführen, um zu zeigen, daß er nichts derartiges gesagt hat. Er hat als Zuthat eine andere Stelle dieses Kirchenvaters in Erinnerung gebracht, in welcher derselbe den Celsus ausdrücklich als einen bereits und schon lange Gestorbenen bezeichnet (ἤδη καὶ πάλαι νεκροῦ)."[2]) Nehmen wir für die Schrift von Celsus die späteste Abfassungszeit an (nach Keim im Jahre 178), so bleibt es immer unmöglich, daß ein Heide eine erst acht Jahre vorher erschienene Schrift als von einem der Jünger Jesu verfaßt angenommen hätte. Und was wird es sein, wenn Celsus viel früher gelebt hat?

Noch haben wir drei Urkunden von kanonischen Sammlungen apostolischer Schriften zu nennen, welche bereits in den Gemeinden des zweiten Jahrhunderts vorhanden waren. — In Syrien las man gegen das Ende dieses Jahrhunderts eine Übersetzung des N. T. in syrischer Sprache, und unser viertes Evangelium bildete sicher einen Teil derselben, denn die einzigen Bücher des N. T., welche in dieser Sammlung fehlten, waren nach bestimmten Angaben vier von den katholischen Briefen und die Apokalypse. Ja es scheint nach mehreren von Cüreton veröffentlichten Bruchstücken in syrischer Sprache, daß dieser unter dem Namen Peschito bekannten Übersetzung, welche das A. wie das N. T. umfaßte, bereits eine andere noch ältere vorausgegangen war.[3]) — Gleichzeitig war am entgegengesetzten Ende der Kirche, in Italien, in Gallien, in der Provinz Afrika schon die lateinische Übersetzung vorhanden, die wir anläßlich der Nennung Tertullians erwähnt haben. In dieser kanonischen Sammlung, welche auch das A. T. enthielt, scheinen die Schriften des N. T. in fünf Gruppen abgeteilt gewesen zu sein: 1) die Gesamtheit der vier Evangelien, instrumentum evangelicum; dann die instrumenta apostolica, nämlich 2) instrumentum der Acta, 3) des Paulus, 4) des Johannes (Apokalypse und 1. Joh.); 5) eine Abteilung von widersprochenen Schriften (1. Petr., Hebräer, Judas). Ist es möglich anzunehmen, daß eine Schrift, welche erst zwischen 160 und 170 erschienen war, schon im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts ins Lateinische und Syrische übersetzt worden sein und in Gegenden kanonische Geltung erlangt haben sollte, welche sozusagen die Antipoden der Kirche bildeten?

---

[1]) Ursprung unsrer Evang., S. 80.

[2]) Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? S. 73 f.

[3]) Remains of a very ancient recension, etc. London, 1858.

Zwischen 160 und 170 setzt man die berühmte Urkunde, welche im vorigen Jahrhundert von Muratori in der Bibliothek von Mailand wieder aufgefunden wurde und den Namen dieses Gelehrten trägt. Es ist eine Abhandlung über die Schriften, welche in den Kirchen öffentlich gelesen worden sein müssen. Der Verfasser beschreibt hier den Brauch der Gemeinde in Italien oder in Afrika, welcher er angehört. Das Evangelium des Johannes ist darin als das vierte erwähnt. Der Verfasser erzählt sogar umständlich die Art der Abfassung desselben durch den Apostel Johannes und hebt einige Einzelheiten hervor. Und das wurde in Italien oder Afrika eben um die Zeit geschrieben, welcher Baur die Abfassung dieses Evangeliums zuweist!

Man wird sich nach Aufzählung dieser Thatsachen nicht wundern, daß es die sogenannte kritische Schule für unmöglich erklärt hat, die von dem Meister gewählte Stellung festzuhalten. In voller Zahl hat sie ihre Rückzugsbewegung ausgeführt und im zweiten Jahrhundert rückwärtsschreitend eine haltbarere Lage gesucht. Bevor wir ihr weiter folgen, stellen wir fest, daß das vierte Evangelium zwischen 160 und 170 in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache vorhanden war, und daß es von Mesopotamien bis Gallien in allen Gemeinden öffentlich gelesen wurde. Solche Umstände setzen ein Alter nicht nur von zwei oder drei Jahrdutzenden, sondern mindesten von einem halben Jahrhundert voraus.

130—155.

Volkmar: 155; Zeller, Scholten: 150; Hilgenfeld: 130 bis 140; Keim (seit 1875): 130.

Anstatt der fünfzig Jahre, die wir zur Erklärung der vorhin erwähnten Umstände fordern, gewährt man uns nur zwanzig bis dreißig. Wir wollen sehen, ob diese Einräumung genügt, um die noch anzuführenden Thatsachen zurechtzulegen. Unsere Hilfsmittel zur Nachrechnung bei der Prüfung dieser neuen Zeitbestimmung sind die Schriften Justins des Märtyrers, die montanistische Bewegung und die zwei großen gnostischen Systeme von Marcion und Valentin.

Justin, in Samaria geboren, hatte das Morgenland durchreist, dann war er um 140 nach Rom gekommen, um dort eine Schule für christliche Unterweisung zu errichten. Wir haben noch drei allgemein anerkannte Werke von ihm: die große und die kleine Apologie; die erstere stammt, wie man seit Volkmars Untersuchungen gewöhnlich annimmt, aus dem Jahr 147, die zweite, ein Nachtrag zur ersten, aus einem der folgenden Jahre; sie sind an den Kaiser und an den Senat gerichtet. Die dritte der Schriften ist der Dialog mit dem Juden Tryphon, ein Bericht über eine in Ephesus gehaltene öffentliche Unterredung. Sie ist ein wenig später als die Apologieen. Justin ist im Jahr 166 umgekommen.

In diesen drei Schriften nennt der Verfasser als Quelle für die von ihm namhaft gemachten Thatsachen aus der Geschichte Jesu 17 mal Schriften unter dem Namen: Denkwürdigkeiten der Apostel (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων)[1]), und die entscheidende Frage bei dem vorliegenden Gegenstand wird sein, ob das vierte Evangelium zu den in dieser Sammlung enthaltenen Schriften gehöre.

Um die Wichtigkeit der hier gestellten Frage zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß die von Justin als seine Gewähr angeführten Schriften nicht bloß sein Sondereigentum waren. Laut der vielbesprochenen Stelle der

---

[1]) Apol. I. 33; 66; 67; Dial. 88; 100; 101; 102; 103 (2 mal); 104; 105 (3 mal); 106 (3 mal).

ersten Apologie (I, 67), in welcher Justin den Gottesdienst der Christen in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunders beschreibt, wurden die Denkwürdigkeiten der Apostel jeden Sonntag neben den Büchern der Propheten[1]) in den öffentlichen Versammlungen der Kirche gelesen; und es ist wohl einleuchtend, daß diese Beschreibung im Sinn des Verfassers nicht bloß auf den Gottesdienst der römischen Gemeinde, sondern der Christenheit überhaupt sich bezieht; das ergiebt sich aus den von ihm gebrauchten Ausdrücken: „alle diejenigen, welche in den Städten und auf dem Lande wohnen, vereinigen sich an demselben Ort." Justin hatte Kleinasien und Ägypten besucht; er wußte also wie der Gottesdienst gefeiert wurde, so gut im Morgenland wie im Abendland. Überdies verteidigte er gegen den Kaiser nicht bloß die Christen in Rom, sondern die gesamte Kirche. Folglich muß das, was er in dieser Stelle von der Feier des öffentlichen Gottesdienstes, und an mehreren andern von der Feier der Taufe (Apol. I, 61) und des heil. Abendmahls sagt (Apol. 1, 66), auf die ganze Christenheit dieser Zeit bezogen werden.

Was waren also diese apostolischen Denkwürdigkeiten, die bei den Gemeinden des zweiten Jahrhunderts so hoch gehalten waren, daß sie bei dem Gottesdienst gerade so öffentlich gelesen wurden, wie das Buch, welches die Kirche nach dem Beispiel Jesu und der Apostel als Gottes Wort betrachtete, nämlich das Alte Testament? Justin nennt uns die besonderen Namen dieser Schriften nicht. Es ist unsere Aufgabe, sie festzusetzen.

1) Vor allem machen wir eine bis zur Gewißheit sich steigernde Wahrscheinlichkeit geltend. Wir haben weiter oben gesehen, daß Irenäus, welcher etwa dreißig Jahre nach Justin schrieb (180—185), in Gallien von unsern vier kanonischen Evangelien als von den allein in der Kirche angenommenen redete. Dieser Gebrauch stand zu seiner Zeit so fest, daß er unsere Evangeliensammlung das viergestaltige Evangelium nennt (τετράμορφον εὐαγγέλιον) und diese vier Evangelien mit den vier Cherubim des alten Bundes und den vier Richtungen des Gesichtskreises vergleicht. Sie bilden ihm eine unteilbare Einheit. In derselben Zeit etwa nennt Klemens in Egypten ebenso, wie wir gesehen haben, unsere Evangelien die vier, welche allein uns überliefert sind (S. 125). Theophilus in Syrien verfaßt um dieselbe Zeit eine Harmonie dieser vier Berichte (S. 126). Endlich drückt sich noch ein wenig früher (um 160) das Fragment Muratori bei der Aufzählung der zur öffentlichen Vorlesung zugelassenen Evangelien so aus: „Drittens das Buch des Evangeliums nach Lukas . . .; viertens das Evangelium Johannis . . ." Dann folgt nichts mehr von Schriften dieser Gattung, die Zählung geht weiter zur Apostelgeschichte und zu den Briefen. Wäre es möglich anzunehmen, daß die apostolischen Denkwürdigkeiten, welche nach Justins Aussage zwanzig bis dreißig Jahre früher allgemein im christlichen Gottesdienst gelesen wurden, andere Schriften gewesen sein sollten, als diejenigen, welche diese Väter und die Gemeinden selbst so von allen andern Schriften derselben Gattung unterschieden, oder daß wenigstens diese Denkwürdigkeiten nicht einen Teil der Sammlung gebildet haben sollten, welchen der Märtyrer schon eine Stelle im Gottesdienst neben den prophetischen Schriften des A. T. anwies? Dann hätte sich während dieses kurzen Zeitraumes eine Umwälzung im christlichen Gottesdienst, eine Unterschiebung heiliger Schriften an Stelle heiliger Schriften vollziehen müssen, wovon die Geschichte nicht die geringste Spur aufweist und welche die Allgemeinheit und

[1]) „an dem Tag, welcher Tag der Sonne heißt, vereinigen sich diejenigen, welche in den Städten und auf dem Lande wohnen, an demselben Ort, und man liest die Denkwürdigkeiten der Apostel und die Schriften der Propheten, je nachdem die Zeit es erlaubt; dann . . . ."

Öffentlichkeit des von Justin besprochenen Gebrauchs der Denkwürdigkeiten und die Beständigkeit in den apostolischen Gebräuchen jener Zeit schlechthin unmöglich macht. Die Väter, wie Irenäus, waren als Wächter da und würden einen Tausch der Urkunden, aus welchen die Kirche ihre Kenntnis vom Leben Jesu schöpfte, nicht haben geschehen lassen, ohne ihn bemerklich zu machen.

2) Eine besondere Thatsache stellt eine noch unmittelbarere Verbindung fest zwischen Justin einerseits und den ein wenig späteren Vätern (Irenäus u. s. w.) andererseits. Justin hat einen Schüler namens Tatian gehabt, welcher schon vor Theophilus ein ähnliches Werk wie dieser verfaßt hatte. Eusebius sagt uns (H. E. IV. 19), daß dieses Buch die Aufschrift Diatessaron gehabt habe, d. h. verfaßt aus vieren.[1]) Nach dem Bericht des syrischen Bischofs Bar-Salibi aber (12. Jahrh.), welcher dieses Werk kannte, da er es in seinem Kommentar über die Evangelien anführt, begann diese Schrift mit den Worten des johanneischen Prologs (1, 1): „im Anfang war das Wort". Nach demselben Schriftsteller hatte der wohlbekannte Diakon von Edessa, Ephrem (gestorben 373) über dieselbe Schrift Tatians einen Kommentar verfaßt, von welchem jüngst eine armenische Übersetzung (Venedig 1876) aufgefunden und herausgegeben wurde. Diese Übersetzung bestätigt alles, was die Väter über die Harmonie Tatians erzählt haben. In einer Schrift apokryphischen Charakters, der Lehre des Abdäus (aus der Mitte des 3. Jahrhunderts), in welcher die Geschichte der Einführung des Christentums in Edessa erzählt wird, ist gesagt: „das Volk versammelt sich zum Gebetsgottesdienst und zum [Lesen des] A. T. und zum [Lesen des] N. T. in dem Diatessaron".[2]) Diese Schrift war also im Morgenlande sehr verbreitet, da man sie hier im öffentlichen Gottesdienst an Stelle der vier Evangelien las. Dies bestätigt der Bericht des Bischofs Theodoret von Cyrus in Cilicien (um 420). Er erzählt, daß er in den Gemeinden seiner Diözese 200 Exemplare von dem Buch Tatians gefunden und daß er an die Stelle dieser in einigen Punkten heterodoxen Harmonie „die Evangelien der vier Evangelisten gesetzt habe (τὰ τῶν τεττάρων ἐυαγγελιστῶν ἀντεισήγγαγον εὐαγγέλια)", also unsere vier besonderen Evangelien, welche Tatian in ein einziges zusammengearbeitet hatte. Erinnern wir uns der Beziehung, welche den Tatian mit Justin verband, so wird es nicht zu bezweifeln sein, daß die apostolischen Denkwürdigkeiten des Meisters eins und dasselbe sind mit den vieren, die der Schüler in eins verschmolzen hat. Außerdem führt Tatian selbst, in seinen Reden an die Griechen Matthäus, Lukas und Johannes an; von dem letztern 1, 3: „alle Dinge sind durch ihn (den Logos) gemacht"; 4, 24: „Gott ist Geist"; endlich 1, 5 mit der Wendung, welche auf eine geheiligte Autorität hinweist: „dies ist es, das gesagt ist (τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον): die Finsternisse fassen das Licht nicht; ... aber das Licht Gottes ist das Wort".

3) Aber wenn dem so ist, warum bezeichnet Justin diese Bücher mit dem ungewöhnlichen Namen Denkwürdigkeiten, anstatt sie einfach Evangelien zu nennen? Weil er nicht zu Christen, sondern zu dem Kaiser und zu dem Senat redet, welche die in der weltlichen Litteratur nicht gebräuchliche christliche Bezeichnung Evangelien nicht verstanden hätten. Dagegen wußte jedermann von den ἀπομνημονεύματα (Denkwürdigkeiten) des Xenophon. Von dieser üblichen Benennung macht Justin Gebrauch, genau so wie er an die Stelle

[1]) Vergl. auch Epiphan., Haer. 46, 1 und Theodoret, Haer. Fab. I, 20.

[2]) In der Catena des Viktor von Capua (545) heißt die Schrift Tatians Diapente „verfaßt aus den Fünfen". Aber unmittelbar vorher hat sie derselbe Verfasser beschrieben als unum ex quatuor. Hier liegt entweder eine Unachtsamkeit des Verfassers vor oder eine Anspielung auf die unsern vier Evangelien nicht angehörigen Anführungen Justins, welche ihm die Benützung einer fünften Quelle vorauszusetzen schienen.

der christlichen Ausdrücke Taufe und Sonntag die Ausdrücke Bad und Tag der Sonne setzt. Endlich fügt Justin selbst in einer der Stellen, in welchen er die Denkwürdigkeiten (Apol. I, 4. 66) anführt, ausdrücklich bei: „welche von den Aposteln verfaßt sind und Evangelien heißen (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια)“ und in einer andern Stelle drückt er sich so aus: „die Denkwürdigkeiten, welche, wie ich behaupte, von den Aposteln und von denen, welche sie begleitet haben, abgefaßt sind“, was sich trotz dem Widerspruch einiger Kritiker nur auf unsere vier Evangelien beziehen kann, von welchen zwei richtig von Aposteln und zwei von Apostelgehilfen verfaßt sind. Alle kritischen Spitzfindigkeiten werden am klaren Sachverhalt nichts ändern.

4) Aber wir wollen endlich die von Justin aus den Denkwürdigkeiten selbst genommenen Anführungen besehen. Niemand zieht heute mehr in Abrede, daß dieser Kirchenvater die drei Synoptiker benützt hat. Im Jahre 1848 hat dies Zeller hinsichtlich des Lukas zugestanden; 1850 Hilgenfeld für Matthäus; derselbe 1854 für Markus; Credner 1860, Volkmar 1866, Scholten 1867 haben es für alle drei zugegeben. Bleibt noch das Evangelium des Johannes. Keim schrieb schon 1867 (Band I, S. 138): „es ist leicht zu zeigen, daß der Märtyrer eine ganze Reihe johanneischer Stellen vor Augen hatte“, und Hilgenfeld sagt 1875 (Einl. S. 734): „die erste Spur des Evangeliums Johannis findet sich bei Justinus Martyr.“ Mangold faßt in demselben Jahr das Ergebnis aller in neuester Zeit über diesen Punkt gepflogenen Verhandlungen so zusammen: „daß Justin das vierte Evangelium gekannt und benützt hat, ist gewiß und ebenso außer Zweifel, daß er es als eine vom Apostel Johannes stammende Schrift gebraucht.“ [1]) Und wirklich erscheint die johanneische Logoslehre in allen Schriften Justins wieder: sie bildet hier den Grundzug. Wir wollen ein Beispiel aus jeder dieser Schriften anführen: „sein Sohn, der allein Sohn im vollen Sinne heißt, der Logos, der mit ihm war und erzeugt wurde vor allen Dingen, als er alle Dinge durch ihn schuf... (Apol. II, 6). „Die erste Macht nächst Gott, dem Vater und Herrn aller, ist der Sohn, das Wort, welches, nachdem es auf gewisse Weise Fleisch geworden war, Mensch wurde (ὅς τινα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν)“ (Apol. I, 32). Dial. 105: „weil er der einige Sohn des Vaters aller Dinge war (μονογενὴς ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων).“ Die Beziehung zwischen Justin und Johannes in diesem Hauptpunkt ist so augenscheinlich, daß sie Volkmar schließlich hat zugeben müssen; aber er hilft sich durch einen spaßhaften Ausweg. Nach seiner Meinung hat nicht Justin den Johannes nachgeahmt, sondern Pseudo-Johannes, der um 155 schrieb, hat den Justin nachgeahmt, dessen Schriften seit 147 bis 150 in Umlauf waren. Justin hatte die ersten Grundzüge der Logostheorie entworfen. Der falsche Johannes hat sie entwickelt und verbessert. Aber, antwortet Keim auf diese Vermutung, wer mag daran denken den geistvollen, selbständigen Verfasser des vierten Evangeliums zu dem Schüler eines so mittelmäßigen, abhängigen, zusammenschreibenden, stilarmen Geistes machen zu wollen, wie es der Märtyrer war? Wir sagen: die Theologie des ersteren ist der einfache Ausdruck des religiösen Bewußtseins, der unmittelbar durch die Person Jesu auf ihn hervorgebrachten Wirkung, während es, wie Weizsäcker [2]) richtig gezeigt hat, die eigentümliche Art Justins ist, zwischen dem christlichen Gedanken und den zu seiner Zeit außerhalb des Christentums herrschenden Spekulationen den Vermittler zu machen. Justin belehrt uns, daß der Logos vom Vater ausgehe, wie ein Feuer an einem andern angezündet wird, ohne daß dieses dadurch ver-

[1]) Gött. gelehrte Anzeigen, 5. und 12. Januar 1881.

[2]) Jahrb. für deutsche Theologie, 1867.

mindert wird; er erklärt uns, daß er sich vom Vater der Zahl nach, aber nicht der Gesinnung nach unterscheide, usw. Wie mag man behaupten, Justin übertreffe den Johannes an Einfachheit? Die Wahrheit ist, daß Johannes der Zeuge und Justin der Theologe ist. Der Prolog des Johannes — hier allein in unserem Evangelium ist vom Logos die Rede — ist in seiner einfachen, apostolischen Gestalt die ursprüngliche Offenbarung; in den Schriften Justins erkennen wir die erste Bemühung, sich diese Offenbarung verstandesmäßig anzueignen.

Übrigens wollen wir Justin selbst hören, Dial. 105: „ich habe früher gezeigt, daß er der einige Sohn des Vaters aller Dinge sei, sein Logos und seine Macht, von ihm geboren, und hierauf Mensch geworden mittels der Jungfrau, so wie wir's aus den Denkwürdigkeiten gelernt haben.“ Justin sagt uns hier selber, aus welcher Quelle er seine Logoslehre geschöpft habe, nämlich aus seinen apostolischen Denkwürdigkeiten. Hilgenfeld hat behauptet, Justin berufe sich auf die Denkwürdigkeiten nur für die zweite der beiden in dieser Stelle berührten Thatsachen, nämlich für die wunderbare Geburt; aber die beiden angeführten Thatsachen hängen vermöge eines und desselben Bindeworts (ὅτι, daß) von den Verbalbegriffen ab: ich habe gezeigt und wie wir gelernt haben. Überdies ist nach dem ganzen Zusammenhang der Grundbegriff der des einzigen Sohnes (μονογενής), welcher dem ersten der beiden abhängigen Sätze angehört.[1]) Unser Schluß wird ausdrücklich bestätigt durch das, was Justin sagt, Dial. 48; er redet von gewissen Christen, die mit ihm über diesen Punkt nicht einig seien, und sagt darüber, „wenn er nicht denke wie sie, so rühre das nicht nur daher, daß sie in der Kirche nur eine Minderheit bilden, sondern daher, daß wir keineswegs durch menschliche Lehren dazu gebracht worden sind, an Christus [auf diese Weise] zu glauben, sondern durch die Lehren der heiligen Propheten und Christi selbst (τοῖς διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι).“ Aber wo anders als im Evangelium Johannis finden sich die Lehren Christi von seiner Präexistenz? Vgl. auch Apol. 1, c. 46: „daß Christus der Erstgeborene Gottes sei, indem er der Logos ist, dessen das ganze Menschengeschlecht teilhaftig geworden ist, das ist's, was wir gelehrt worden sind (ἐδιδάχθημεν).“ Man sieht an diesem wir, das den Christen insgemein gilt, und an dem Ausdruck gelehrt, daß Justin keineswegs der Urheber der Lehre von der Menschwerdung des Logos war, sondern daß er bei dieser Benennung Jesu sich von dem großen Strom der in der Kirche gegebenen Lehre getragen fühlte, dessen Quelle sich notwendig in den, oder wenigstens in einer der apostolischen Schriften finden mußte, von denen er Gebrauch machte.

5) Die Berufung auf unser Evangelium bei Justin ergiebt sich endlich aus mehreren besonderen Anführungen. Dial. 88: „und da die Leute meinten, er [Johannes der Täufer] sei der Christ, so rief er selber aus: ich bin nicht der Christ, sondern ich bin die Stimme dessen, der ruft (οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος).“ Vergl. Joh. 1, 20. 23. Hilgenfeld läßt diese Anführungen gelten. — Dial. 69 sagt Justin, Jesus habe die Blinden von Geburt geheilt (τοὺς ἐκ γενετῆς πηρούς); das Evangelium Johannis allein (9, 1) schreibt ihm eine Heilung dieser Art zu; der gleiche Ausdruck ἐκ γενετῆς steht bei Johannes. — Eine andere beachtenswerte Stelle findet sich Dial. 88: „die Apostel haben geschrieben, daß, als Jesus aus dem Wasser herauskam, der heilige Geist wie eine Taube leuchtete.“ Dies ist der einzige

[1]) Das hat Drummond (Theological Review, t. XIV, S. 178—182; vergl. Ezra Abbot, S. 43) deutlich hervorgehoben, indem er an den Umstand erinnert, daß diese ganze Entwickelung veranlaßt ist durch den Ausdruck μονογενής im 22. Psalm, von dem hier Justin die Erklärung giebt.

Fall, in dem Justin den Ausdruck gebraucht: Die Apostel haben geschrieben. Er gilt augenscheinlich den beiden Evangelien des Matthäus und Johannes. — Dial. 29 beweist Justin, daß die Christen dem jüdischen Sabbat nicht mehr unterworfen seien, und er thut es mit Hinweisung darauf, daß Gott die Welt an diesem Tag so gut wie an den andern regiert. In K. 27 führt er den Umstand an, daß man die Kinder am achten Tage beschneide, selbst wenn dieser auf den Sabbattag falle (κἂν ῇ ἡμέρα τῶν σαββάτων). Man erkennt hier leicht die Beziehung auf Joh. 5, 17 und 7, 22 f. — Apol. 1, 52 führt Justin das Wort Sachar. 12, 10: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben (καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν)." In dieser Fassung weicht es vom hebräischen Text ab (sie werden mich ansehen, welchen ...) und von dem Text der LXX: καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο: (sie werden mich ansehen, darum daß sie mich gekränkt haben.) Wir lesen aber diese selbe Stelle im vierten Evangelium genau in der Fassung, in welcher sie Justin anführt (Joh. 19, 37): ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν). Allerdings denken Einige, Justin könnte diese Stelle aus der Apokalypse genommen haben, wo sie gleichfalls angeführt ist, 1, 7: „es werden ihn sehen alle Augen und diejenigen, die ihn gestochen haben." Aber der Text Justins schließt sich enger an den des Evangeliums an. Man führt zwar auch andere Gründe an, wie die Möglichkeit einer alten Variante bei den LXX[1]); wir wollen jedoch auf diesen Umstand kein großes Gewicht legen.

Dagegen eine wichtige, ja entscheidende Stelle ist die: Apol. 1, 61 erzählt Justin dem Senat, wenn jemand von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt sei, so führe man ihn an einen Platz, wo es Wasser gebe, damit er wie die Gläubigen vor ihm wiedergeboren werde; und er werde gebadet im Wasser im Namen Gottes, des Vaters und Herrn aller Dinge, und unseres Herrn Jesu Christi und des heiligen Geistes; denn Christus hat gesagt: wenn ihr nicht von neuem geboren werdet (ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε), werdet ihr nicht in das Reich der Himmel eingehen. „Daß es aber, fährt Justin fort, denen, die einmal geboren sind, unmöglich ist, in den Schoß derer, die sie geboren haben, zurückzukehren, ist jedermann klar." Die Beziehung auf Joh. 3, 3—5 ist offenbar; sie erhellt besonders aus den letzten Worten, welche ohne irgend welche Nötigung und in der ungeschicktesten Weise den Einwand des Nikodemus in der Erzählung des Johannes (V. 4) dem Sinn nach wiedergeben. Doch ziehen Einige in Abrede, daß sich Justin von dem Bericht des Johannes habe leiten lassen so zu schreiben. Sie machen zwei Verschiedenheiten geltend; nämlich statt des bei Johannes gebrauchten Ausdruckes ἄνωθεν γεννηθῆναι (von oben oder von neuem geboren werden), sagt Justin: ἀναγεννηθῆναι (wiedergeboren werden); sodann setzt er für den Ausdruck Reich Gottes Reich der Himmel. Aber diese beiden Veränderungen haben nicht die Bedeutung, die manche Kritiker ihnen beilegen. Was die erste betrifft, so beweist Abbot, daß sie gerade so bei Irenäus, Eusebius, Athanasius, Basilius, Ephrem, Chrysostomus, Cyrill von Alex., Anastasius Sin., sowie bei den meisten lateinischen Schriftstellern vorkomme (renasci), die alle das Evangelium Johannis gebrauchten und dennoch diese Stelle anführen wie Justin. Ohne Zweifel, weil der Ausdruck ἄνωθεν γεννηθῆναι dunkel, dem Widerstreit ausgesetzt war und sich nur dieses eine Mal in der Schrift findet, während der andere deutlicher und gebräuchlicher ist (1. Petr. 1, 3. 23; 2, 2). Der Ausdruck Reich der Himmel stammt bei Justin offenbar aus dem Evangelium Matthäi, welches nach sehr vielen Anzeichen in den ersten Zeiten der Kirche weitaus am meisten gelesen wurde, und in welchem dieser Ausdruck gewöhnlich

[1]) Vgl. Abbot selbst, S. 46.

gebraucht wird. Abbot weist nach, daß die gleiche Abänderung in der Anführung dieser Stelle bei den griechischen und lateinischen Vätern sich findet, welche alle den Johannes in Händen hatten. Aber hier macht man uns den gewichtigsten Einwand: Dieses selbe Wort Jesu finde sich in den Klementinischen Homilien (IX, 26) genau mit denselben Abänderungen wie bei Justin angeführt, was zu beweisen scheine, daß die beiden Schriftsteller nicht aus Johannes, sondern aus einer gemeinschaftlichen anderen Quelle, z. B. aus dem Evangelium der Hebräer geschöpft haben. Die Stelle der Klementinen folgt hier; man möge urteilen: „hier bekräftigt uns der wahre Prophet eidlich: wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht mit lebendigem Wasser wiedergeboren werdet, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, werdet ihr nicht in das Reich der Himmel eingehen." Man sieht, wie Abbot sagt, daß der Unterschied zwischen Justin und den Klementinen viel größer ist, als der zwischen diesen beiden Schriften und Johannes. Denn der Text der Klementinen ist nicht nur wie der Justins von Matth. 18, 3, sondern besonders von Matth. 28, 19 (Taufbefehl)[1]) beeinflußt.

Wir wollen schließlich eine Anführung aus dem ersten Brief des Johannes erwähnen, die bei Justin Dial. c. 123 vorkommt; er sagt: „Zugleich sind wir berufen, Gottes Kinder zu werden, und wir sind es"; ein Wort, das an 1. Joh. 3, 1 erinnert (nach der jetzt von mehreren Kritikern angenommenen Lesart): „sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeigt, daß wir Gottes Kinder sollen heißen; und wir sind es." Hilgenfeld läßt diese Anführung gelten.

Wie soll man es verstehen, daß sich Reuß angesichts all dieser Thatsachen so äußern konnte (S. 94): „wir machen den Schluß, daß Justin das vierte Evangelium nicht zu denen rechnete, die er überhaupt unter dem Namen Denkwürdigkeiten der Apostel anführt." Welcher Gegenbeweis ist stark genug, um in seinen Augen den Wert der zahlreichen, vorhin aufgezählten Anführungen zu entkräften? „Justin, sagt er, hat nicht, wie man vermuten möchte, unser Evangelium benützt, um die geschichtlichen Thatsachen festzustellen, welche er gerne verwenden wollte. Aber es ist ja bekannt, daß in der Kritik nichts täuschender ist als die Beweise aus dem, was ein Schriftsteller hätte sagen oder thun sollen, aber nicht gethan oder gesagt hat. Abbot giebt dafür merkwürdige Beispiele aus der zeitgenössischen Geschichte. Wir haben bereits die Thatsache erwähnt, daß das Evangelium Matthäi in den ersten Zeiten der Kirche die am meisten benützte Quelle war. Dies trifft auch bei Justin zu, welcher Lukas weit seltener benützt als Matthäus, und Markus noch viel weniger als Lukas.[2])

Wir glauben also bewiesen zu haben 1) daß das vierte Evangelium zur Zeit Justins vorhanden war und einen Teil seiner apostolischen Denk-

[1]) Der Verfasser der Rekognitionen citiert so: „Amen, dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum." Er citiert unter Verbindung der Verse 3 und 5 des Johannes; er streicht nur den Ausdruck: und des Geistes, um die Wassertaufe desto mehr zu verherrlichen, übereinstimmend mit der rituellen Richtung jener Zeit.

[2]) Die andern von A. Thoma in der Zeitschrift von Hilgenfeld (1875) und in dem Werke Supernatural Religion aufgestellten allgemeinen Einwürfe sind von Abbot, S. 61—76, widerlegt worden. Sie berühren uns hier nicht, weil ja Thoma selbst zugiebt, daß Justin „das Evangelium des Logos" gekannt und beinahe in jedem Kapitel benützt habe; er behauptet nur, daß Justin es nicht als apostolisch und wirklich geschichtlich anerkannt habe. Daran ist uns wenig gelegen, da es sich hier nur darum handelt, ob das Evangelium zur Zeit Justins vorhanden war und von ihm gebraucht wurde. — Was die Frage anbelangt, ob einige von Justin angeführte Thatsachen der evangelischen Geschichte, die sich in unsern Evangelien nicht finden, der mündlichen Überlieferung oder irgend einer verloren gegangenen Schrift, z. B. dem Evangelium der Hebräer, entnommen seien, so haben wir keinen Grund, uns damit zu befassen.

würdigkeiten bildete; 2) daß es in den Kirchen des Morgen- und Abendlandes als eine der glaubwürdigen Urkunden der Geschichte und Lehre Jesu öffentlich gelesen wurde; 3) daß es demzufolge schon damals in Verbindung mit den drei andern seit langer Zeit bekannt war und allgemeines Ansehen genoß, welches dem des A. T. gleichkam. Nun ist es unmöglich, daß eine Schrift, die um das Jahr 140 in der Gemeinde diese Stellung einnahm, erst etwa um das Jahr 130 verfaßt worden sein sollte. [1])

In demselben Jahr, 140, in welchem Justin sich in Rom niederließ, kam auch Valentin, einer der berühmtesten Vertreter der gnostischen Lehren, dorthin. Nachdem er in dieser Hauptstadt ziemlich lange Schule gehalten, beschloß er um 160 seine Laufbahn auf Cypern. Wir kennen bereits einige seiner hervorragendsten Schüler, wie Ptolemäus, Herakleon, Theodot, und wir wissen, wie sehr das vierte Evangelium in ihren Schulen in Gunst stand; die Geschichte bestätigt das Wort des Irenäus über sie: „von dem Evangelium Johannes den ausgedehntesten Gebrauch machend". Es ist also sehr wahrscheinlich, daß ihnen ihr Meister hierin Vorbild gewesen ist. Tertullian stellt den Valentin einem andern Gnostiker, Marcion, mit der Bemerkung gegenüber, daß der erstere die heilige Sammlung nach ihrem ganzen Umfang angenommen habe, indem er keineswegs die Bücher der Schrift nach seiner Lehre abfaßte, sondern vielmehr seine Lehre den Büchern der Schrift anpaßte. [2]) Sein System ist bekannt; er redete von Paaren von Äonen (Grundlagen der Dinge), die der Reihe nach dem ewigen, göttlichen Abgrund entquellen, von denen die vier ersten die sogenannte Ogdoas (heilige Achtzahl) bildeten. Die Namen dieser Äonen waren: Vernunft, Wahrheit, Logos, Leben, Mensch, Ekklesia u. s. w. Der Einfluß des johanneischen Prologs läßt sich hier leicht erkennen, da sich alle diese Namen in diesem Abschnitt vereinigt finden mit Ausnahme des letzten. Man hat gefragt, ob nicht umgekehrt der Evangelist seinen Prolog unter dem Einfluß der valentinianischen Gnosis verfaßt habe, und Hilgenfeld war der Ansicht, seine Absicht sei gewesen, diese neue Lehre in gemilderter Gestalt in die Kirche einzuführen. Wir haben schon gesehen, zu welch gezwungenen Erklärungen (von Joh. 8, 44 z. B. und andern Stellen) diese Auffassung diesen Gelehrten verleitet hat. Dazu kommt, daß die Ausdrücke, mit welchen Valentin seine Äonen bezeichnet hat, in seinem System einen künstlichen, schwulstigen, mythologischen Sinn annahmen, während sie in dem Prolog des Johannes in ihrem einfachen, natürlichen und üblichen biblischen Sinn genommen sind. Sicher ist es nicht Johannes, der die göttlichen Schauspieler des gnostischen Dramas in einfache religiöse Begriffe aufgelöst hat; ganz offenbar hat das Entgegengesetzte stattgefunden. Alles führt zu der Annahme, sagt Bleek, daß die Gnostiker diese aus einer geachteten Schrift geschöpften Ausdrücke als Stützpunkte für ihr spekulatives System verwertet haben. Johannes, sagt Keim in demselben Sinn, weiß nichts von diesen Äonen, von diesem Pleroma, von diesen männlichen und weiblichen Paaren und von dieser ganzen, langen Maschinerie, welche Gott ins Endliche einführen soll; ohne Zweifel ist doch er der Vorgänger, der nach der Angabe des Irenäus den Grund des Baues gelegt hat. Hilgenfeld behauptet, der Logos des Johannes sei nur eine

---

[1]) Man schreibt dem Justin zuweilen den Brief an den Diognet zu, in welchem das vierte Evangelium eine tief eingedrückte Spur hinterlassen hat. Wir meinen, wie auch Reuß, dieser Brief stamme annähernd aus dem Jahre 130. Andere aber setzen ihn, um nicht von denen zu reden, die, wie Overbeck, ihn bis ins vierte Jahrhundert herabrücken, erst unter Mark Aurel in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an. Vgl. Dräseke, Jahrb. für protest. Theologie, 2. Heft, 1881. Unter diesen Umständen verzichten wir darauf, die dem Johannes entlehnten Stellen oder Ausdrücke aufzuführen.

[2]) De praescript. haeret. cap. 38.

Konzentration der Äonenreihen Valentins. Hase antwortet ihm, man könne mindestens mit ebenso gutem Recht geltend machen, der eine Logos des Johannes sei von den Gnostikern in ihre Äonenreihen zerlegt worden. In den Philosophumena (VI, 35) erzählt Hippolytus von Valentin Folgendes: „Er sagt (φησί), alle Propheten und das Gesetz haben dem Demiurg, dem unvernünftigen Gott, nachgeredet und deshalb habe der Erlöser gesagt: alle, die vor mir gekommen sind, die sind Diebe und Mörder gewesen." Das ist eine ausdrückliche Anführung von Joh. 10, 8. Die Kritik antwortet: vielleicht war es nicht Valentin selbst, der so redete, sondern einer seiner Nachfolger. Wir wollen das zugeben, trotz dem sehr bestimmten Er sagt des Hippolytus. Die Ogdoas mit ihren johanneischen Namen, welche die Grundlage des ganzen valentinianischen Systems bilden, bleibt darum doch; und es wäre sehr seltsam, wenn nicht das Haupt der Schule den Grund zum System gelegt hätte. Wir glauben also nicht, daß eine unparteiische Kritik dem Valentin selbst den Gebrauch des vierten Evangeliums[1]) absprechen könnte.

Zwei Jahre vor Valentin, 138, kam Marcion nach Rom aus Pontus, wo sein Vater Bischof war und wo er zum christlichen Glauben erzogen worden war. Tertullian spielt auf seine christliche Vergangenheit an, da er ihn so anredet (de carne Christi, c. 2): „du, der du als Christ abgefallen bist und herausgeworfen hast, was du zuvor geglaubt hattest, wie du in einem gewissen Brief bekennest." Worauf bezog sich dieses Herauswerfen (rescindendo), das ihm Tertullian vorwirft und das seinem geistlichen Abfall zur Seite gegangen war? In der eigens zur Widerlegung der marcinnitischen Lehren bestimmten Schrift erzählt Tertullian (adv. Marc. IV, 3), Marcion habe „beim Studium des Galaterbriefs erkannt, daß Paulus den Aposteln den Vorwurf machte, daß sie nicht in der Wahrheit wandeln, und habe diesen Vorwurf benützt, um das Vertrauen zu den unter dem Namen der Apostel und der apostolischen Männer veröffentlichten Evangelien zu zerstören und den Glauben zu gunsten seines Evangeliums, welches er an die Stelle der andern setzte, in Anspruch zu nehmen". Wir wissen wirklich, daß Marcion dem Evangelium Lucä den Vorzug gegeben hatte und dasselbe, nachdem er es zum Zweck der Anpassung an sein System verstümmelt hatte, seinen Gemeinden als Regel ihres Glaubens auflegte. Aber was beweist der Schluß, welchen er aus Galater 2 abgeleitet hatte? Die in dem Kapitel erwähnten Apostel sind Petrus und Johannes. Wenn Marcion aus dieser Stelle einen Schluß machte auf die Verwerfung ihrer Evangelien, mußte er doch ein Evangelium von Petrus — war es Markus? — und ein Evangelium von Johannes in Händen haben. Er warf damals diese Bücher aus dem Kanon heraus, welcher ihm von seinem Vater, dem Bischof von Sinope, übergeben war. In De carne Christi, cap. 3, lesen wir ein zweites Wort, das zu demselben Ergebnis führt wie das vorangehende: „wenn du die deinem System entgegenstehenden Schriften nicht verworfen hättest, so wäre das Evangelium Johannis da, um dich zu überweisen." Sollte Marcion diese Schrift verwerfen, so mußte dieselbe da sein, und Marcion mußte sie vorher besessen haben. Und beachten wir, daß er sie verwarf, nicht, weil sie nicht apostolisch war, sondern im Gegenteil, weil sie apostolisch war. Denn in seiner Vorstellung hatten die mit

---

[1]) Heinrici sagt in seiner wohlbekannten Schrift: Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, so: „Die Valentinianer gebrauchten also die Schrift als eine Urkunde von allgemein anerkannter Glaubwürdigkeit: sie besaß also diese Glaubwürdigkeit vor dem Auftreten des Systems. Der Gebrauch, welchen die Valentinianer von dem Evangelium Johannis und von dem Kolosser- und Epheserbrief machten, beweist, daß diese Bücher in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als apostolische Schriften anerkannt und benützt wurden.

jüdischen Vorurteilen erfüllten zwölf Apostel Jesum keineswegs begriffen; auch ihre Evangelien (Matthäus, Markus, Johannes) sollten deshalb beseitigt werden. Paulus allein hatte den Meister verstanden, und das Evangelium des Lukas, seines Genossen, sollte allein Geltung haben. — Volkmar hat aus dem Verfasser des vierten Evangeliums einen Parteigänger Marcions gemacht, der dessen Lehren in die Kirche einzuführen suchte. Aber was hat der wilde Haß eines Marcion gegen das jüdische Gesetz und den Gott der Juden gemein mit dem Evangelium, in welchem der Logos, wenn er zu Israel kommt, zu den Seinigen kommt und, wenn er den Tempel zu Jerusalem betritt, es bezeugt, daß er in dem Hause seines Vaters sei? Und wie kann man vernünftigerweise behaupten, daß ein Schriftsteller, dessen Denken mit all seinen Wurzeln im Boden des Alten Testaments haftet, der Schüler eines Meisters sei, der alles aus dem Neuen hinauswarf, was den göttlichen Charakter des Alten in sich schloß." Hiermit haben wir die Frage desselben Kritikers beantwortet, der wissen will, warum, wenn das Evangelium Johannis vor Marcion vorhanden war, dieser es nicht anstatt des Lukas gewählt habe, um es zum Evangelium seiner Sekte zu machen. Der alte Häretiker war scharfsichtiger als der Kritiker unserer Tage; es war ihm klar, daß er den Johannes, um ihn brauchbar zu machen, einigermaßen vom Anfang bis zum Ende hätte verstümmeln müssen, und er zog es vor, ihn mit einem Streich abzuthun, rescindendo, wie Tertullian sagt.

Um dieselbe Zeit da Justin, Valentin, Marcion in Rom zusammentrafen, trat in Kleinasien eine schwärmerische Sekte auf, nämlich der Montanismus. Ihr Führer wollte der Erschlaffung des Christentums und dem Handwerksbetrieb der amtlich bestellten Geistlichkeit entgegenwirken. Montan verkündigte die nahe Ankunft Christi und gedachte den für die letzten Tage verheißenen Geist, den er offenbar im Anschluß an die Verheißung Jesu, Joh. 14, 16, 26 2c., Paraklet nannte, auf die Kirche herabsteigen zu lassen. Er gab sich selbst für diesen Geist aus, wenn es wahr ist, wie Theodoret behauptet, daß er sich selbst die Namen Paraklet, Logos, Bräutigam beilegte. Aber nicht nur diese von Johannes entlehnten Ausdrücke, sondern diese ganze geistige Bewegung, die kraftvolle Gegenwirkung gegen das immer mehr vorherrschende Formenwesen setzt das Dasein einer Schrift in der Kirche voraus, die Geltung hatte und geeignet war, einer so nachdrücklichen Bewegung als Stützpunkt zu dienen.

Somit kennen im Jahre 140 Justin, der der rechtgläubigen Kirche angehörige Märtyrer, der egyptische Gnostiker Valentin, der aus Pontus gekommene Marcion, Montan in Phrygien das Evangelium Johannis und gebrauchen es, mit Ausnahme des Marcion, in übereinstimmender Weise, um ihre Lehren und ihre kirchlichen Gemeinschaften darauf zu gründen; wäre das alles möglich, wenn diese Schrift erst seit etwa zwölf Jahren bestanden hätte? Die Zeitangabe 130 bis 140 fällt vor diesen Thatsachen dahin, ebenso wie die Zeitangabe 160 bis 170 angesichts der oben angeführten Thatsachen verschwunden ist.

Wir kommen nunmehr zu der dritten von der heutigen Kritik versuchten Aufstellung.

110—125.

(Reuß, Nikolas, Renan, Sabatier, Weizsäcker, Hase.)

Die Geschichte bietet uns hier viererlei Anhaltspunkte zur Prüfung, den Gnostiker Basilides und die drei apostolischen Väter Papias, Polykarp und Ignatius. Schließlich werden wir den Anhang zu unserem Evangelium, Kap. 21, befragen, der eigentlich kein Bestandteil dieser Schrift ist, obgleich er mit ihr verbunden ist.

Basilides stand in Alexandrien um 120—125 in Blüte; er ist kurz nach 132 gestorben. Ehe er in Ägypten lehrte, soll er in Persien und Syrien thätig gewesen sein. In der Schrift Archelai et Manetis disputatio ist gesagt: „ein gewisser Basilides, der noch älter ist, war ein Prediger bei den Persern kurz nach der Zeit der Apostel." Nach Epiphanius (Haer. XXIII, 1—7; XXIV, 1) hatte er auch in Antiochia gearbeitet. Seine Thätigkeit reicht also bis in die ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts. Er selbst behauptete nichts zu lehren, als was er bei Matthias gelernt habe, aufgrund der geheimen Lehren, welche dieser von dem Herrn empfangen hatte. Sollte diese Behauptung einen Schatten von Wahrscheinlichkeit haben, so mußte es ihm wenigstens möglich gewesen sein mit diesem Apostel zu verkehren; dies nötigt uns aber, die Zeit seiner Geburt ziemlich hoch hinauf ins erste Jahrhundert zu verlegen.[1])

In einer dem Origenes zugeschriebenen Homilie über Lukas wird gesagt: „Basilides nehme sich bereits heraus, ein Evangelium nach Basilides zu schreiben."[2]) Das Wort bereits beweist, daß Basilides als den ersten Zeiten des Gnostizismus angehörig angesehen wurde. Was den Ausdruck betrifft: ein Evangelium nach Basilides, so ist es sehr zu bezweifeln, daß man dabei an eine evangelische Erzählung zu denken habe, welche die Bestimmung hatte, mit unsern Evangelien in die Schranken zu treten. Vielmehr verstand Basilides selbst unter diesem Ausdruck nicht eine einfache Erzählung, sondern die Kenntnis der übersinnlichen Dinge. (Philosoph. von Hippolytus VII, 27.)[3]) Es wird uns auch gesagt, daß sein Bericht von der Geburt Jesu vollständig mit dem unserer Evangelien übereinstimmte (Philos. ibid.), und die Geschichte bietet nicht die geringste Spur von einem apokryphischen Evangelium des Basilides. Aber wir wissen von Eusebius (H. E. IV, 7, 7), daß dieser Gnostiker vier und zwanzig Bücher über das Evangelium (εἰς τό εὐαγγέλιον) geschrieben hatte, welche ein christlicher Schriftsteller, Namens Agrippa Castor, dessen Schrift Eusebius noch in Händen hatte[4]) in trefflicher Weise widerlegte. Die wahre Natur dieses Werks des Basilides ergiebt sich auch aus einer von Klemens Alexandr. in Stromat. IV. daraus gemachten Anführung, in welcher er sich so ausdrückt: „Basilides sagt im 23. Buch seiner exegetischen Abhandlungen .....[5])" Das war also ein Auslegungswerk; aber über welchen Text? Die Antwort ergiebt sich 1) aus dem Ausdruck des Eusebius: „24 Bücher über (εἰς) das Evangelium", und 2) aus der Stelle der Philosophumena (VII, 22), wonach sich Basilides so ausgedrückt haben soll: „Das ist's, was gesagt ist in den Evangelien (τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις)." Wir schließen aus all dem, daß dieser Gnostiker seine Lehre über den Ursprung aller Dinge in der Form von exegetischen Erörterungen mit Bezug auf den Text der zu seiner Zeit in den Gemeinden angenommenen Evangelien dargelegt habe. Aber die Frage für uns ist die, ob er sich auch mit dem vierten Evangelium befaßt habe. Nun besitzen wir zwei Textstellen, welche hierüber keinen Zweifel zu lassen scheinen; die eine ist die oben erwähnte (Philos. VII, 22): „Das ist's, sagt er [Basilides], was gesagt ist in den Evangelien: das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen"; die andere etwas weiter unten, c. 27: „daß jedes Ding seine Zeit habe, sagt er [Basilides], das hat der Erlöser deutlich ausgesprochen mit den Worten: meine

[1]) Siehe Hofstede de Groot, Basilides und seine Zeit.

[2]) Ambrosius und Hieronymus haben diese Thatsache wiederholt.

[3]) „Das Evangelium ist bei ihnen (den Basilidianern) ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις."

[4]) „Bis auf uns ist ein Werk von Agrippa Castor gekommen" u. s. w.

[5]) Ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν.

Stunde ist noch nicht gekommen.“ Diese beiden Anführungen beziehen sich augenscheinlich auf Joh. 1, 8; 2, 4.

Die der Echtheit unseres Evangeliums widerstrebende Kritik mußte alles thun, um den Schlußfolgerungen aus diesen johanneischen Anführungen bei Basilides zu entgehen; denn sie führen zu nichts Geringerem als zu der Zurückverlegung des vierten Evangeliums bis ins erste Jahrhundert. Man führt auch so nur ein Buch an, das bereits anerkannte Geltung hat. Es ist deshalb behauptet worden, Hippolytus habe bei der Erwähnung dieser Anführungen des Basilides die Schriften des Meisters von denen seiner späteren Schüler nicht unterschieden. Der Ausdruck: er sagt, bezöge sich in seiner Vorstellung einfach auf irgend einen Gegner, auf Basilides oder die Basilidianer, auf Valentin oder die Valentinianer; und man hat zu gunsten dieser Annahme die angebliche Thatsache angeführt, daß Hippolytus das basilidianische System in einer späteren Gestalt vorführe, als die war, in welcher es Irenäus gekannt hat. Nach dem letzteren wäre dieses System nämlich ein dualistisches: das wäre die ältere Form; nach Hippolytus dagegen sei es ein pantheistisches; das ist demnach eine spätere Form. Man kann des langen und breiten über diesen Unterschied streiten. Wir unserseits sind geneigt, die Erklärung von Charteris (Canonicity, S. 63) anzunehmen, wonach Irenäus in seiner Darstellung des Systems nicht bis zu den ersten Grundlagen desselben zurückgegangen ist. Es lag am Ausgangspunkt seines scheinbaren Dualismus ein versteckter Pantheismus, und Hippolytus, der das System in den Büchern des Meisters selbst erforschte, hat vollständiger als Irenäus seine ersten Prinzipien erfaßt und dargestellt. Wie sich's auch mit dieser Erklärung verhalten mag, es scheint uns nicht möglich, daß ein ernsthafter Schriftsteller eine ganze Reihe von Textstellen anführt, die er einem früheren Schriftsteller zuschreibt, wobei er fortwährend die Wendung: er sagt, wiederholt und sogar mehrmals den Schriftsteller bei seinem Namen nennt, ohne sein Werk vor Augen zu haben. Renan sagt ganz einfach und offen (l'Eglise chrétienne, S. 158): „Der Verfasser der Philosophumena hat diese Analyse ohne Zweifel aufgrund der Urschriften des Basilides gefertigt.“ Und Weizsäcker äußerte sich vor einigen Jahren in demselben Sinn (Unters. S. 233): unzweifelhaft haben wir Anführungen einer Schrift des Basilides, in welcher das Evangelium Johannis benützt war. Jetzt hat er seine Meinung geändert. Warum? Weil die dem Basilides zugeschriebenen Anführungen sich auf biblische Bücher beziehen, deren Abfassung hinter der Zeit des Basilides selbst liegen soll. Und welches sind diese Bücher? Es können nur die Briefe an die Kolosser und Epheser sein, die in den Auszügen der Philosophumena mehrmals von diesem Gnostiker angeführt werden, und vielleicht das Evangelium des Johannes selbst. Ist es nötig, diesem Gelehrten zu bemerken, daß er hier sich gerade auf das stützt, was in Frage steht? Wenn Weizsäcker den Schluß macht: Der Basilides des Hippolytus führt den Epheser- und Kolosserbrief an; also ist hier ein falscher Basilides, da ja diese Briefe zur Zeit des wahren Basilides noch nicht vorhanden waren, — haben wir, die wir an die Echtheit dieser Briefe glauben, nicht das Recht, den entgegengesetzten Schluß zu machen und zu sagen: Basilides führt diese Schriften an; folglich waren sie zu seiner Zeit vorhanden und in der Kirche anerkannt. Gilt diese Folgerung für die Kolosser- und Epheserbriefe, so gilt sie auch für das Evangelium des Johannes.

Keim hat noch eine Entdeckung gemacht, welche beweisen soll, daß unser Evangelium später sei als Basilides. Dieser Gnostiker behauptete, die Juden hätten irrtümlicherweise den Simon von Cyrene statt Jesus gekreuzigt, und dieser hätte unterdessen seinen Spott mit ihnen gehabt. Das erklärt ja, sagt der Ver-

fasser der Geschichte Jesu, das Fehlen der Erzählung vom kreuztragenden Simon im vierten Evangelium. Pseudo-Johannes hatte den Mißbrauch bemerkt, den Basilides von dieser Geschichte machte, und sie deshalb unterdrückt. Eine solche Beweisführung bedarf keiner weitläufigen Erörterung. Wir haben die Auslassungen des Johannes im einzelnen behandelt und gezeigt, daß sie sich einfach erklären aus der Nutzlosigkeit solcher Wiederholungen. Was zwei oder drei bereits umlaufende Schriften ausreichend erzählt haben, wozu sollte das noch einmal erzählt werden? Es würde sich gewiß seltsam ausnehmen, wollte sich einer unserer Kritiker die Aufgabe aufladen, alle Lücken des vierten Evangeliums durch Anspielungen auf gnostische Systeme zu erklären!

Papias war ein Zeitgenosse des Basilides: Wir haben schon gesehen (S. 37), daß er mit dem Ausdruck: „was Aristion und der Presbyter Johannes sagen" deutlich zu verstehen giebt, daß die beiden Männer, die unmittelbare Jünger Jesu waren, in dem Augenblick, als er schrieb, noch am Leben waren. Die Jahre 110 bis 120 sind also die späteste Zeit, die wir für die Abfassung dieses Werkes einräumen können. Damals schon tauchte eine ganze Litteratur auf, welche sich damit befaßte, den Sinn der evangelischen Berichte zu fälschen. Auch Papias erklärt, er finde kein Vergnügen an diesen Büchern, in welchen viele Dinge erzählt seien und in denen man der Kirche Gebote aufzulegen suche, die fremdartig und ganz anders seien als diejenigen, welche die Wahrheit selbst gegeben habe.[1]) Es scheint mir wahrscheinlich, daß Papias mit diesem Ausdruck auf das erste Erscheinen der gnostischen Schriften, wie von Cerinth, von den Ophiten und Sethianern, von Saturnin, vielleicht von Basilides selbst anspielt.

Man behauptet dermalen ziemlich allgemein, bei Papias fehle jede Spur des vierten Evangeliums, und man sieht in diesem Umstand den entscheidendsten Beweis für die spätere Abfassung des Evangeliums Johannis. Wir bitten den unparteiischen Leser folgende Punkte wohl zu erwägen:

Von dem Werk des Papias mit der Aufschrift Auslegungen der Worte des Herrn (in fünf Büchern) haben wir nur noch etwa dreißig Linien, welche uns Eusebius aufbewahrt hat; sie gehörten ohne Zweifel der Vorrede an. Papias erklärt hier, warum er für seinen Zweck dem Text des Matthäus vor dem des Markus den Vorzug geben zu müssen geglaubt habe; das ist wenigstens der Sinn, den wir in seinen Worten finden. Er berichtet über die Quellen, aus welchen er die in unseren Evangelien nicht enthaltenen Geschichten über das Leben Jesu geschöpft hat, mit deren Hilfe er die Worte des Herrn auszulegen suchte. Diese Quellen waren, wie wir gesehen haben, doppelter Art, nämlich zuerst die Berichte, welche vormals die Alten (die unmittelbaren Schüler des Herrn) ihm persönlich gegeben hatten, sodann die Mitteilungen, die er aus dem Munde von Besuchern gesammelt hatte, die auch in der glücklichen Lage gewesen waren, mit Aposteln und Jüngern Jesu zu verkehren. Er fragte sie, was ihnen Andreas, oder Petrus, oder Philippus, oder Thomas, oder Jakobus, oder Johannes, oder Matthäus oder sonst einer der Jünger des Herrn gesagt habe, und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen. Diese Aufzählung giebt zu denken. Warum ist Andreas an der Spitze und sogar vor Petrus aufgeführt? Diese Reihenfolge widerspricht der beharrlichen, gewissermaßen stehend gewordenen Gewohnheit der Synoptiker; siehe hiezu alle Apostelverzeichnisse (Matth. 10, Mark. 3, Luk. 6). Das erste Kapitel des Johannes giebt allein Antwort auf diese Frage: Andreas (mit Johannes selbst, der ungenannt bleibt) war der erste, der zu Jesu kam; er tritt hier als die erste Gestalt in der evangelischen

---

[1]) Siehe die ganze Stelle, S. 66—68.

Geschichte auf. Nach Andreas sagt Papias: Petrus. Laut Joh. 1 führt ihn wirklich sein Bruder Andreas am ersten Tag zu Jesu. Hierauf sagt Papias: Philippus: Der ist eben derjenige, der in der johanneischen Erzählung unmittelbar auf Andreas und Petrus folgt (1, 43 ff.). Andreas und Philippus sind außerdem die beiden später in unserem Evangelium am häufigsten genannten Apostel (6, 5—9; 12, 20—22). Dann kommt Thomas. Nathanael ist hier ausgelassen (Joh. 1, 46 ff.), wir wissen nicht warum? er ist in dem und so weiter mit inbegriffen, womit das unvollständige Verzeichnis schließt: „oder sonst einer der Jünger des Herrn." Was Thomas betrifft, so ist er unter allen Jüngern derjenige, welcher mit den zuvor Genannten im vierten Evangelium die bedeutsamste Rolle spielt (11, 16; 14, 5; 20, 24 ff). Es folgen Jakobus und Johannes. Warum so spät, da sie doch bei den Synoptikern immer unmittelbar nach und mit Petrus genannt werden? Wieder ist im vierten Evangelium die Erklärung für diesen auffallenden Umstand zu suchen. Die zwei Söhne des Zebedäus werden im ganzen Lauf der Erzählung nicht ein einziges Mal genannt; erst im Anhang 21, 2 werden sie ausdrücklich aufgeführt; dort steht ihr Name wie hier, am Schluß des Verzeichnisses der in dieser Stelle erwähnten Apostel. Von allen übrigen Aposteln wird Matthäus allein noch von Papias genannt; und man hat ohne Zweifel mit Recht vermutet, daß es die Erwähnung des vierten Evangelisten ist, welche hier die des ersten veranlaßt hat. Man kann auch mutmaßen, daß diese drei Namen Jakobus, Johannes und Matthäus diesen untergeordneten Platz einnehmen, weil es sich in dieser Stelle um die Apostel handelte, sofern sie dem Papias die mündlichen Überlieferungen, die er benützte, verschafften. Jakobus aber war zu früh gestorben, als daß er viele Nachrichten hätte geben können, und Johannes und Matthäus hatten den größten Teil der ihrigen in ihren Schriften niedergelegt. — Schließlich nennt Papias noch zwei lebende Persönlichkeiten, den Aristion und den Presbyter Johannes, welche er „Schüler des Herrn" nennt. Genau ebenso schließt das johanneische Verzeichniß 21, 2: „und zwei andere unter seinen Jüngern" [nicht Apostel]. Fügen wir zu diesen so überraschenden Fällen von Zusammenstimmung noch die Thatsache, daß alle von Papias genannten Jünger (mit Ausnahme des Petrus, Jakobus und Johannes) in der synoptischen Erzählung keinerlei Rolle spielen, so wird sich uns das Zugeständnis nahe legen, daß die Anschauung, welche dieser Kirchenvater von der evangelischen Geschichte hatte, sich aufgrund der Erzählung des vierten Evangeliums, mehr noch als der drei andern, gebildet habe. Lüdemann bestreitet in seinen Aufsätzen über das Papiasfragment[1]) die eben nachgewiesene Zusammenstimmung nicht. „Es ist Thatsache, sagt er, daß das Fragment des Papias sich mit der johanneischen Redeweise berührt, sowohl in den Ausdrücken ἐντολαί, Gebote und ἀλήθεια, Wahrheit (siehe Fragment S. 66—68), als auch in dem Anfang des Verzeichnisses der apostolischen Namen . . . . Das unvermittelte Auftreten des Thomas bei Papias läßt gleichfalls nur an das vierte Evangelium denken." Allein nach dieser offenen Erklärung kommen die nie fehlenden Auswege: es bestand in dem Kreis, aus welchem die johanneischen Schriften in Asien hervorgegangen sind, eine Weise zu reden und zu denken, die einerseits in den Schriften des Papias (120 bis 140) gewisse Elemente zurückgelassen, anderseits in den bald nach dieser Zeit abgefaßten Schriften des Pseudojohannes ihre volle Ausgestaltung gefunden hat. Diese Erklärung ließe sich, dem Wortlaut nach, hören, wenn es sich um irgend eine von den beiden Verfassern gleichzeitig erzählte Thatsache der evangelischen Geschichte oder auch

[1]) Jahrb. für protest. Theol. 1879, Heft 3.

nur um die Anwendung einiger gemeinschaftlichen Ausdrücke wie **Gebot** und **Wahrheit** handelte. Aber sie vermag keinen Aufschluß zu geben über eine Aufzählung von Eigennamen, wie die in der Papiasstelle erwähnten, in welcher sich die ganze evangelische Geschichte wiederspiegelt. Holtzmann hat gefühlt, was in diesen Geständnissen seines Gesinnungsgenossen Gefahrbringendes liegt; er hat gesucht dem Stoß auf andere Weise auszuweichen! Er erklärt die Reihenfolge der Apostel im Papiasfragment aus der geographischen Lage der Landschaften, in welchen dieselben mutmaßlich missioniert haben. Diese Lösung wird wohl das ausschließliche Eigentum ihres Urhebers bleiben.

Zwei Thatsachen scheinen uns noch das Dasein des vierten Evangeliums vor der Zeit des Papias zu bezeugen. Eusebius beglaubigt es, daß dieser Kirchenvater in seiner Schrift Stellen aus dem ersten Brief des Johannes wie aus dem ersten Brief des Petrus als Zeugnisse angeführt habe. Wir haben nun aber dargethan, daß dieser Brief des Johannes **denselben** Verfasser habe wie das vierte Evangelium und daß er **später** als dieses abgefaßt worden sei. Wenn daher Papias den Brief kannte und benützte, warum sollte er das von demselben Verfasser geschriebene Evangelium nicht gekannt und benützt haben? — In der vatikanischen Büchersammlung hat man eine lateinische Evangelienhandschrift aus dem 9. Jahrhundert gefunden, in welcher sich bei Johannes vorn eine Einleitung mit der Bemerkung findet: „Das Evangelium des Johannes ist von ihm noch zu seinen Lebzeiten veröffentlicht und den Gemeinden übergeben worden, wie es Papias von Hierapolis, der Lieblingsjünger des Johannes, in seinen fünf exoterischen, d. h. letzten Büchern erzählt hat.“ Diese letzten Worte stammen offenbar wie so zahlreiche Sätze in dem Fragment von Muratori aus einer fehlerhaften Abschrift. Statt exoterisch ist unter allen Umständen **exegetisch** zu lesen; vgl. die Aufschrift des Buches von Papias: „**Auslegungen** (ἐξηγήσεις) der Worte des Herrn.“ Weiter folgen diesem Bericht einige legendarische Einzelheiten[1]), die jedoch nicht dem Papias selbst zugeschrieben werden. Gleichwohl ist die Thatsache, daß Papias in seinen fünf Büchern von dem Evangelium Johannis gesprochen hat, durch diese Stelle bezeugt.[2])

Irenäus führt ab und zu die **Presbyter** an, welche mit Johannes in Kleinasien bis zu Trajans Zeit gelebt haben. Das waren also die Zeitgenossen des Papias und Polykarp. Eine Auslegung, die er ihnen zuschreibt, ist diese (V, 36): „wie die Presbyter sagen: diejenigen, welche würdig erfunden werden, sich der Wohnung im Himmel zu erfreuen, werden dort ihren Platz finden, während die andern die Stadt bewohnen werden [das irdische Jerusalem]; und deshalb hat der Herr gesagt[3]): in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.“ Wenn es, wie das auf der Hand liegt, das Joh. 14, 2 wiedergegebene Wort Jesu ist, das die Presbyter so ausgelegt haben, so war also das Evangelium Johannis schon in ihren Händen. Dies geht ebenso aus der Stelle bei Irenäus II, 22 hervor, in welcher er ihnen die Meinung beilegt, Jesus habe ein Alter von vierzig bis fünfzig Jahren erreicht, was wohl nur aus einem Mißverständnis der Äußerung der Juden Joh. 8, 57 herrührt: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen.“

Polykarp hatte nach des Irenäus Angabe sehr viele Briefe geschrieben, von denen wir nur noch einen mit bloß dreizehn kurzen Kapiteln besitzen. Das vierte Evangelium ist nicht darin erwähnt; aber wir können dafür die

---

[1]) Wie zum Beispiel die, daß es Papias sei, dem Johannes das Evangelium in die Feder diktiert habe.

[2]) Vgl. Tischendorf, **Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?** S. 118 f.

[3]) Wörtlich: „und deshalb der Herr gesagt haben (εἰρηκέναι).“ Der Infinitiv hilft andeuten, daß es hier das Sagen der Presbyter selbst ist.

Wahrheit der Angabe des Eusebius nachweisen, daß Polykarp ebenso wie Papias dem ersten Brief Petri und dem ersten Brief Johannis Zeugnisse entlehnt habe; das ist's eben, was den Eusebius bestimmte, diese Briefe unter die Homologumena aufzunehmen. Wirklich lesen wir im Brief des Polykarp an die Philipper (c. 7) die Worte: „jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, ist ein Widerchrist“. Dies ist der 1. Joh. 4, 3 aufgestellte Grundsatz: „ein jeglicher Geist, der da nicht bekennt, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist, der ist nicht von Gott; und das ist der Geist des Widerchrist.“ Das Zusammentreffen dieser beiden Sprüche kann kein zufälliges sein. Der von Baur und Zeller erdachte Ausweg, die hier nur eine damals in der Kirche umgehende Regel sehen wollten, und Volkmars Behauptung, daß Johannes den Polykarp abschreibe und nicht umgekehrt, entbehren der Wahrscheinlichkeit. Zehn Linien von Johannes neben zehn Linien von Polykarp gelesen, lassen erkennen, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit und das höhere Alter ist. Man muß also schließen, daß wenn der Brief des Polykarp echt ist, wie Zahn[1]) in so sachkundiger Weise dargethan hat, und wenn er, wie sich aus seinem Inhalt ergiebt, aus der Zeit bald nach dem Märtyrertum des Ignatius stammt, so war der erste Brief des Johannes, und folgerichtig das Evangelium, in jener Zeit schon vorhanden.

Aber man fragt, wie es komme, daß in diesem Fall Papias und Polykarp eine solche Schrift nicht häufiger benützt haben. Man stellt besonders das Stillschweigen des Eusebius über irgend eine Anführung unseres Evangeliums in diesen beiden Kirchenvätern in Gegensatz zu der ganz ausdrücklichen Benützung des ersten Briefs bei beiden. — Wenn Eusebius diesen letzteren Umstand ausdrücklich betont hat, so geschah es, weil die beiden Briefe des Petrus und Johannes zu der Sammlung der katholischen Briefe gehörten, welche mit Ausnahme dieser beiden sämtlich bestrittene Schriften waren. Es lag ihm also daran, bemerklich zu machen, daß sie in dieser Sammlung ausnahmsweise die Eigenschaft als Homologumena besitzen, was sich aus dem Gebrauch ergiebt, den zwei Männer wie Papias und Polykarp davon gemacht haben. Ganz anders verhielt es sich mit dem Evangelium, das unbestritten zu der Klasse der allgemein angenommenen Schriften gehörte. Die Anwendung, welche diese apostolischen Väter davon hätten machen können, ging auf im allgemeinen Gebrauch. Eusebius hat sich selbst über sein Verfahren geäußert (H. E. III, 3, 3): „er will, wie er sagt, anzeigen, welche kirchlichen Schriftsteller die bestrittenen Bücher gebraucht haben und welche von diesen Büchern sie gebraucht haben; dann welche Dinge von ihnen über die allgemein angenommenen Schriften des N. T. gesagt worden sind, und alles was von ihnen gesagt ist über diejenigen, welche nicht solche sind.“ Das also war der Zweck, den er sich vorgesetzt hatte, einige bemerkenswerte Einzelheiten über die Homologumena anzugeben (wie er es bekanntlich mit Matthäus und Markus gethan) und dann alles zu berichten, was er über die Antilegomena hatte zusammenbringen können. Gerade deswegen also, weil er mit der ganzen Kirche Johannes in die erste Klasse stellte, hat er nicht für nötig gehalten, ausdrücklich den Gebrauch zu erwähnen, den diese Väter von ihm gemacht haben. Hätte er dagegen bei solchen Männern eine vollständige Lücke hinsichtlich dieser Schrift festgestellt, so hätte er nicht, wie er doch thut, ihre allgemeine Annahme bezeugen können. Noch mehr; ein Wort in der Erörterung des Eusebius über das Bruchstück des Papias, das er uns erhalten hat, zeigt deutlich, daß er bei diesem Kirchenvater zahlreiche auf das Evangelium Johannes bezügliche Stellen gefunden hat. Anläßlich des Namens des

[1]) In seinem Ignatius von Antiochien.

Johannes in der Aufzählung der Apostel bei Papias weist er darauf hin, daß dieser Kirchenvater offenbar damit „den Evangelisten" bezeichnen wolle (σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν). Eusebius hätte sagen können: den Apostel, aber er geht auf die Vorstellung des Papias selbst ein und sagt: den Evangelisten, was deutlich beweist, daß er in seiner Schrift den fortgehenden Beweis dafür fand, daß Johannes der Verfasser eines Evangeliums war. Was den Polykarp betrifft, so lag für ihn keine Nötigung vor gerade auf den acht Seiten, die wir noch von ihm haben, das Evangelium Johannis anzuführen. Welcher Prediger führt in jeder seiner Reden alle Schriften des N. T. an, die er für echt hält!

Die endlosen Streitigkeiten sind bekannt, zu welchen die Briefe des Ignatius, des Bischofs von Antiochia, am Anfang des zweiten Jahrhunderts Anlaß gegeben haben. Eine beinahe einstimmige, auf dem Zeugnis von Schriftstellern, welche, wie Chrysostomus und Evagrius in Antiochia selbst geschrieben haben, ruhende Überlieferung bestätigt, er sei kraft eines Urteilsspruchs des Kaisers Trajan in Rom umgekommen, indem er im Zirkus von wilden Thieren zerrissen wurde.[1]) Auf dem Weg in die Hauptstadt soll er als Verurteilter (zwischen 107 und 116) die sieben Briefe geschrieben haben, welche allein auf Echtheit Anspruch machen können.[2]) Diese Briefe sind in zwiefacher Gestalt vorhanden; die eine ist ausführlicher, die andere einfacher und gedrängter. Zahn hat in seiner Schrift über Ignatius von Antiochia deutlich nachgewiesen, daß der erste der beiden Texte das Ergebnis einer ausgedachten Einschiebungsarbeit ist; er hat sogar mit großer Wahrscheinlichkeit den Urheber dieses Betrugs bezeichnet.[3]) Er hat zugleich die Echtheit der sieben Briefe, so wie sie in der kürzesten Form erhalten geblieben sind, nachgewiesen. Der Geschichtschreiber Eusebius kannte bereits nur diese sieben und zwar in diesem Text. Allerdings sind jüngst drei von diesen sieben Briefen in syrischer Sprache in einer noch kürzeren Fassung aufgefunden worden[4]); und im ersten Augenblick war die gelehrte Welt geneigt, diesen Text als die einzige zuverlässige Wiedergabe des Werks von Ignatius anzusehen. Zahn hat, wie uns scheint, diese Meinung siegreich bekämpft und bewiesen daß dieser Text nur ein von irgend einem syrischen Mönch angefertigter Auszug aus einer älteren Übersetzung in dieser Sprache ist. Es bleibt nur eine Wahl: Die Echtheit der sieben Briefe, so wie Eusebius sie kannte, oder die gänzliche Unechtheit. Es werden für diese letztere Ansicht besonders zwei Gründe namhaft gemacht: 1) die bischöfliche Gewalt, wie sie in diesen Briefen erscheint, gehört, wie man sagt, einer viel späteren Zeit des zweiten Jahrhunderts an als das Leben des Ignatius; 2) der Gnostizismus, der bekämpft wird, deutet ebenso auf eine Zeit, die später fällt, als der Tod des Ignatius. Diese Gründe scheinen uns nicht entscheidend. Das Bischofsamt, wie es diese Briefe voraussetzen, ist noch bloßes Gemeindeamt wie zu der Apostel Zeiten; es ist noch nicht das spätere eine Provinz umfassende Bischofsamt. Was es von dem gleichnamigen Amt zur Zeit der Apostel unterscheidet, ist nur der Umstand, daß es in einer einzigen Person zusammengefaßt erscheint. Aber dies ist schon in der

[1]) Der Chronist Johann Malalas (8. Jahrh.) verlegt das Martyrium des Ignatius nach Antochia selbst. Dann hätte Ignatius nie die Reise nach Rom gemacht, auf welche seine Briefe Bezug nehmen. Aber wie läßt sich dann die Überlieferung erklären? Hätte die Gemeinde von Antiochia so leicht zu gunsten Roms auf die Ehre verzichtet, die Stätte eines solchen Martyriums gewesen zu sein.

[2]) Es giebt noch acht andere, die entschieden erdichtet sind.

[3]) Einen, der am wenigsten achtungswerten Vertreter der semiarianischen Partei, Acacius, den Nachfolger des Eusebius, in Cäsarea.

[4]) Cüreton hat sie (1845) zum erstenmal herausgegeben.

Apokalypse der Fall, wo der Engel der Gemeinde eben den Mann bezeichnet, der die presbyteriale Gewalt in seiner Person vereinigt; und ziemlich lange zuvor treffen wir schon Männer wie Jakobus, den Bruder des Herrn in Jerusalem, dann seinen Vetter und Nachfolger Simeon, Anianus in Alexandrien, Evagrius in Antiochien, Linus in Rom, die unbedingt die gleiche Stellung einnehmen, wie sie Ignatius dem Bischof seiner Zeit beilegt. Was die in den Briefen vorausgesetzte Ketzerei betrifft, so waren alle ihre Bedingungen schon im ersten Jahrhundert vorhanden; dies zeigt sich im zweiten Korintherbrief (11, 3 f.), im Kolosserbrief und in der Apokalypse, wo eine Form des Gnostizismus schon deutlich angekündigt ist (2, 20. 24). Die Keime der Ketzerei waren im Morgenland zu den Zeiten des Ignatius schon reichlich ausgestreut. Was in unsern Augen die Annahme der Unechtheit dieser Briefe unzulässig macht, das ist der Umstand, daß es unmöglich scheint, nicht nur eine so eigenartige Schreibweise und eine so ungewöhnliche Denkweise, sondern namentlich einen derartigen Charakter zu erfinden. Es tritt uns aus diesen Briefen ein Mann entgegen, und zwar ein Mann, wie man ihn nicht erdichtet.

Hier einige in den sieben Briefen enthaltene Anführungen aus unserem Evangelium, deren Text als echt gelten kann. Röm. (c. 7): „das Wasser, welches in mir lebt und redet, spricht in mir: komm zum Vater; ich vergnüge mich nicht an der verderblichen Nahrung noch an den Freuden dieses Lebens; ich begehre das Brod Gottes, welches das Fleisch Jesu Christi ist .... Ich begehre als Trank sein Blut, welches die unvergängliche Liebe ist." Das ganze Evangelium Johannis ist gleichsam in diesem Ruf des Märtyrers enthalten; vgl. aber besonders die Worte 4, 14; 14, 6; 6, 27. 32. 51. 55 f. — Philad. (c. 7): „Der Geist betrügt nicht, der von Gott kommt; denn er weiß, von wannen er kommt und wohin er geht, und er bringt die verborgenen Dinge an's Licht" (Joh. 3, 8. 20). — In demselben Brief (c. 9): „Er, der die Thüre des Vaters ist, durch welche Abraham und Isaak und Jakob und die Propheten und die Apostel und die Kirche eingehen" (Joh. 10, 7—9). — In dem Brief an die Epheser (c. 7) heißt Jesus ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, Gott ins Fleisch gekommen; und in dem Brief an die Magnesier (c. 8) ist gesagt: αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, „sein ewiges Wort". Der Gedanke der geistigen Einigung (ἕνωσις), der in diesen Briefen wie in dem des Polykarpus die Grundlage bildet, beruht auf Joh. 17, woran Riggenbach erinnert hat.

Hilgenfeld, welcher die Abfassung dieser Briefe in das Jahr 166 setzt, nimmt es gar nicht schwer zuzugeben, daß unser (nach seiner Ansicht im Jahre 130 veröffentlichtes) Evangelium wirklich in den angeführten Stellen der Briefe an die Römer und an die Philadelphier benützt sei; er versichert sogar, die ganze Theologie der Ignationischen Briefe ruhe auf dem Evangelium des Johannes. Wir lassen uns diesen Ausspruch gefallen und ziehen den Schluß daraus, daß, wenn in diesen Briefen des Märtyrers nur ein wenig echte Grundlage ist, das Dasein und der Gebrauch des Evangeliums Johannis vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an bezeugt ist.[1])

Es bleibt noch ein letzter Zeuge zu befragen, nämlich der am Schluß des vierten Evangeliums als Kap. 21 angebrachte Anhang, insbesondere Vers 24, dessen Echtheit nicht zu bestreiten ist.[2]) Am Schluß der Erzählung von einer der letzten Erscheinungen des auferstandenen Jesus findet sich der genaue

---

[1]) Wir erwähnen hier weder die Testamente der zwölf Patriarchen, wegen ihrer zahlreichen Einschiebungen, noch den Hirten des Hermas und den Brief des Barnabas, deren Anleihen bei unseren Evangelien uns keineswegs erwiesen scheinen.

[2]) Bekanntlich verhält es sich nicht ebenso mit V. 25, welcher im Sinaitikus fehlt.

Inhalt eines Wortes Jesu an Petrus über Johannes, der in der Kirche in ungenauer Fassung umging. Man ließ Jesus sagen, Johannes werde nicht sterben. Der Verfasser des Anhangs, der entweder Johannes selbst ist oder einer von denen, die in seiner Umgebung waren und ihn selbst diesen Auftritt erzählen gehört hatten (S. 56), erinnert daran, daß sich Jesus nicht so ausgedrückt, sondern einfach gesagt hatte: „wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet's dich an?" In welcher Zeit wird wohl diese Berichtigung für notwendig gehalten worden sein? Am Ende des zweiten Jahrhunderts, in welches Keim die Abfassung dieses Stücks verlegt? Aber in dieser Zeit war entweder das Wort des Herrn vergessen, oder, wenn es noch wiederholt wurde, war es etwas zu spät, um das Ärgernis zu beseitigen, das es hervorrufen konnte. Nein gewiß, es gab nur einen Zeitpunkt, in welchem diese Berichtigung am Platz war. Das war damals, als man den greisen Apostel schwach werden sah und sich fragte: wird er doch sterben trotz der Verheißung des Herrn? oder als er eben gestorben war und das Bedenkliche der Sache thatsächlich zu Tage trat. Dieses Stück trägt also seine Zeitbestimmung in sich selbst; es stammt aus den Tagen entweder unmittelbar vor oder nach dem Tode des Johannes. Der Gegensatz zwischen dem Particip der Gegenwart: „dies ist der Jünger, welcher diese Dinge bezeugt" (ὁ μαρτυρῶν) und dem Particip der Vergangenheit: „und der sie geschrieben hat" (καὶ γράψας) scheint mir für den ersten der beiden Fälle zu entscheiden. Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, lebte und zeugte noch, als dieses Stück geschrieben wurde. Wie dem auch sei, da dieses Kap. 21 notwendig später als unser Evangelium ist, so folgt daraus, daß diese Schrift aus der Lebenszeit des Johannes selber stammt.

Wir glauben somit bewiesen zu haben, daß die dritte von der Kritik versuchte Stellungnahme in den Jahren 110 bis 125 ebenso unvereinbar mit den Thatsachen ist wie die beiden andern, und daß wir gezwungen sind, einen neuen Schritt rückwärts zu machen und die Abfassung dieser Schrift in der letzten Zeit des ersten Jahrhunderts anzusetzen. Aber wir glauben nicht noch weiter zurückgreifen zu können. Einige Schriftsteller, z. B. Wittichen, Lange, haben dies versucht. Der erstere läßt unser Evangelium zwischen 70 und 80 entstanden sein (siehe S. 20); der andere setzt sie vor die Zerstörung Jerusalems. Eine so beträchtliche Zurückschiebung ist unverträglich mit der Kenntnis unserer drei synoptischen Evangelien, welche der Verfasser nicht nur selbst besitzt, sondern auch bei seinen Lesern in seinem ganzen Buch voraussetzt. Die Ausbreitung dieser drei Schriften, ob sie nun kurz vor oder nach der Zerstörung Jerusalems erschienen sind, fordert einen hinreichend langen Zeitraum zwischen ihrer Abfassung und derjenigen unseres Evangeliums. Die Entstehung dieses letzteren muß also auf Grund der oben vorgetragenen Thatsachen zwischen die Jahre 80 und 90 fallen.

Zweites Kapitel.

Der Verfasser.

Mangold faßt sein Urteil über die äußeren Zeugnisse bezüglich des vierten Evangeliums in den Worten zusammen: Die äußere Bezeugung ist kaum weniger stark als die der synoptischen Evangelien; dann fügt er hinzu: sie würde zu seiner Beglaubigung ausreichen, wenn nicht die inneren Gründe der

Anerkennung der Echtheit Erwägungen gegenüberstellen würden, welche für mich wenigstens bis jetzt unüberwindlich scheinen. [1])

Dies ist die zweite Reihe von Betrachtungen, welche uns jetzt besonders beschäftigen wird. Wir nehmen hiemit die Kern- und Entscheidungsfrage in Angriff, für deren Lösung alles Vorhergehende nur als Vorarbeit gedient hat. Es ist zuweilen behauptet worden, unser Evangelium bleibe, was es sei, wer auch sein Verfasser sein möge. Diejenigen, welche diesen Satz verteidigen, glauben selbst nicht ernstlich an ihre Behauptung, sonst würden sie nicht an die Bestreitung des johanneischen Ursprungs dieser Schrift so vielen Eifer rücken. Und wenn Keim sich dahin ausspricht, daß die Schönheit dieser Schrift, ihre erbauliche Kraft, ihre Heiligkeit nicht an einem Namen hänge, so wird uns erlaubt sein, ihm zu antworten: Sie täuschen Andere, oder täuschen sich selbst; denn Sie können sich nicht verhehlen, daß die Jesu in den Mund gelegten Reden und die in diesem Buch ausgeführte Auffassung seiner Person für die Kirche einen ganz verschiedenen Wert haben, je nachdem es der Lieblingsjünger des Herrn ist, der uns berichtet, was er gesehen und gehört hat, oder ein Denker des zweiten Jahrhunderts, der all das nach seinem Sinn erdichtet.

Wir haben hier vier Punkte zu untersuchen: 1) die kirchlichen Zeugnisse, welche ganz besonders die Person des Verfassers berühren; 2) die von der heutigen Kritik gegen das Ergebnis dieser Überlieferung erhobenen Einwände; 3) den inneren Beweis aus der Untersuchung des Buches selbst; 4) die Prüfung der hauptsächlichen Hypothesen, die man in unsern Tagen der herkömmlichen Ansicht vom johanneischen Ursprung entgegenstellt.

§. 1.

Die altüberlieferten Zeugnisse.

Unser Ausgangspunkt ist der Augenblick, in welchem sich die allgemeine Überzeugung der Kirche im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts durch einen Kreis von unbestreitbaren Zeugnissen äußert.

Wir finden hier Klemens von Alexandrien, der uns den Ursprung des vierten Evangeliums in folgender Weise schildert: „zuletzt hat Johannes, da er sah, daß die leiblichen Dinge (τὰ σωματικά, die äußeren Begebenheiten) in den Evangelien erzählt waren ... ein geistliches Evangelium verfaßt.“ (Eus., H. E. VI, 14.)

Polykrates von Ephesus spricht sich in derselben Zeit so aus: „berühmte Männer sind in Asien begraben, Philippus ... in Hierapolis; und mehr noch Johannes, der an der Brust Jesu gelegen hat und in Ephesus beerdigt ist.“ (Eus. V, 31.) Dieses Zeugnis beweist, daß man in Ephesus den Johannes als den Verfasser des Evangeliums betrachtete, weil niemand daran zweifelte, daß er der Lieblingsjünger war, von welchem Joh. 13, 25 die Rede ist.

Irenäus schließt seine Angabe über die Abfassung der Evangelien mit den Worten: „hernach hat Johannes, der Jünger des Herrn, der an seiner Brust lag, gleichfalls das Evangelium veröffentlicht, während er zu Ephesus in Asien wohnte.“ (Adv. Haer. III, 1.)

Wir haben das Zeugnis des Theophilus bereits erwähnt: „alle erleuchteten Männer, unter denen Johannes sagt: am Anfang war das Wort.“

Das Fragment Muratori erzählt die Entstehung unseres Evangeliums in folgender Weise: „Der Verfasser des vierten unter den Evangelien ist

[1]) Bleek-Mangolds Einl., S. 281.

Johannes, einer der Jünger.[1]) Als seine Mitjünger und die Bischöfe ihm zuredeten [zu schreiben], sagte er zu ihnen: fastet mit mir drei Tage, dann wollen wir einander erzählen, was jedem geoffenbart worden ist. In derselben Nacht war dem Andreas, einem der Apostel geoffenbart worden, daß Johannes alles unter seinem Namen aufzeichnen sollte und alle andern [seinen Bericht] durchsehen.... Was ist denn Verwunderliches daran, daß Johannes in seinen Briefen diese Dinge im einzelnen erläutert, indem er mit Beziehung auf seine Person sagt: was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir mit unsern Ohren gehört haben, und was unsere Hände betastet haben, das schreiben wir auch. So erklärt er sich der Reihe nach für einen Augen- und Ohrenzeugen und weiter für einen Aufzeichner der Wunder Gottes. Hilgenfeld will in diesem Bericht eine Anspielung auf Zweifel finden, die damals hinsichtlich des johanneischen Ursprungs unseres Evangeliums bestanden hätten. Hesse hat in seiner trefflichen Arbeit über das Fragment Muratori gezeigt, daß dieser Abschnitt keinerlei derartige Absicht erkennen läßt. Der Ausdruck: „was ist Verwunderliches daran?" bezieht sich nicht auf das Evangelium, sondern auf den Brief.

Von diesem Punkt aus wollen wir versuchen, den Strom der Überlieferung hinaufzufahren bis zu den apostolischen Zeiten und den ältesten Spuren der Überzeugung nachzugehen, die am Ende des zweiten Jahrhunderts ganz allgemein hervortritt. Zwischen 140 und 150 äußert sie sich, wie uns scheint, in unzweifelhafter Weise.

Wir haben gesehen, daß Justin, wie jetzt fast allgemein zugegeben wird, unser Evangelium unter die Denkwürdigkeiten über das Leben Jesu einreiht, die er gewöhnlich im Gebrauch hatte. Er nennt diese Schriften Denkwürdigkeiten der Apostel und behauptet, die einen seien von Aposteln, die andern von Apostelgehilfen verfaßt. Wenn demnach das vierte Evangelium einen Teil davon bildete, so konnte es Justin nur einem Apostel zuschreiben, und dieser Apostel konnte nur Johannes sein, da man ja nie versucht hatte, das Buch einer andern apostolischen Persönlichkeit als ihm zuzuschreiben. Und da nach Justin die Denkwürdigkeiten der Apostel bereits eine Sammlung bildeten, welche mit der der Propheten verbunden war, und neben dieser im öffentlichen Gottesdienst der Christen gelesen wurden, so müssen um diese Zeit die vier gleichlautenden Aufschriften am Eingang der Evangelien angebracht worden sein: „nach Matthäus.... nach Johannes." Diese von der Kirche vollzogene Benennung ging Hand in Hand mit ihrer Einfügung in die kanonische Sammlung. Die Aufschrift: „nach Johannes" ist also der Ausdruck der allgemeinen Anschauung der Gemeinden hinsichtlich dieses Buchs in der Mitte des 2. Jahrhunderts.

Und es waren nicht allein die rechtgläubigen Gemeinden, welche damals diese Ansicht hatten; es waren auch die von der Großkirche getrennten Sekten; dies zeigt sich einesteils an Marcion, der unser Evangelium verwarf, nicht weil es nicht von einem Apostel Jesu war, sondern im Gegenteil, weil es in seiner vorliegenden Gestalt von einem derselben, d. h. von Johannes verfaßt war (siehe S. 138); es zeigt sich auch an Ptolemäus, dem berühmtesten Schüler Valentins, der in seinem Brief an Flora unser Evangelium anführt mit dem Wort: „der Apostel erklärt" (S. 127). Nach Irenäus ging Ptolemäus mit Bezug auf den Prolog des Evangeliums sogar so weit zu behaupten, der wirkliche Urheber der valentinianischen Ogdoas sei Johannes (S. 127).

---

[1]) Dieser Ausdruck steht keineswegs, wie Reuß glaubt, dem Ausdruck Apostel entgegen. Es ist die Übersetzung von μαθητὴς τοῦ κυρίου, das von Papias auf alle Apostel und manchmal von Irenäus auf Johannes selbst angewendet wird. (III, 1, 3, 4 u. s. w.)

Greifen wir noch weiter zurück bis zu einer Zeit, aus der wir nur noch spärliche Urkunden besitzen, so thut sich uns immer dieselbe Überzeugung kund.

Wir haben schon gesehen, daß nach dem Urteil des Papias Johannes nicht nur ein Apostel sondern auch ein Evangelist war, und daß sich aus dieser Eigenschaft eines evangelischen Schriftstellers am natürlichsten die Stelle erklärt, welche ihm Papias in seinem vielbesprochenen Apostelverzeichnis neben Matthäus anweist (siehe S. 37 und 143).

Wenn wir auch von Polykarp keinerlei besonderes Zeugnis besitzen, so giebt es einen Umstand von viel bedeutenderem Wert, als ihn irgend welche Erklärung haben könnte. Polykarp hat bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt; somit ist unser Evangelium während der Zeit seiner Wirksamkeit als Bischof von Smyrna zuerst in Umlauf gekommen und hat sich als Schrift des Johannes in der ganzen Kirche verbreitet. Hätte er nicht an den johanneischen Ursprung dieser Schrift geglaubt, so hätte er sie sicher für falsch erklärt; denn die Art, wie die Gnostiker dieses Buch benützten, machte es für die Kirche, deren geehrtestes Haupt Polykarp war, sehr verfänglich; und die geringste Einsprache von seiten eines solchen Mannes hätte in der Anschauung der Kirche eine tiefe Erschütterung hervorgerufen. Aber es ist nichts derart geschehen. Die Geschichte weist nicht die mindeste Spur einer Schwankung auf, weder bei Polykarp selbst noch innerhalb der Kirche. Keiner der Presbyter, von denen Irenäus redet, die „mit Johannes in Asien bis zu Trajans Zeit gelebt haben“, hat einen Zweifel daran geäußert, so daß unser Evangelium ohne Widerspruch von einem Ende der Welt bis zum andern als Werk des Johannes angenommen wurde.

Dieser Mangel an Widerspruch ist eine negative Thatsache von sehr positivem Wert. Man darf sie nicht mit einem bloßen litterarischen Stillschweigen verwechseln, das sich aus zufälligen Umständen erklären läßt.

Aber sogar aus der Zeit und Umgebung, in welcher Johannes gelebt hat, läßt sich ein positives Zeugnis vernehmen: „dieser Jünger [derjenige, welchen Jesus lieb hatte] ist der, welcher Zeugnis giebt von diesen Dingen und sie geschrieben hat; und wir wissen, daß sein Zeugnis wahrhaftig ist.“ So lesen wir Joh. 21, 24. Wer sind die, die so zu uns reden und die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Lieblingsjünger in solcher Weise bezeugen? Sie kennen ihn persönlich, da sie ja vermöge dieser persönlichen Bekanntschaft mit ihm die Wahrheit seines Zeugnisses glauben verbürgen zu können. Sie thun das zu seinen Lebzeiten, da sie ja von ihm sagen: „welcher Zeugnis giebt und geschrieben hat“. Sie bilden also seine Umgebung, und in ihre Hände ohne Zweifel hat er sein Buch niedergelegt; und ehe sie es in die Welt ausgehen lassen, versehen sie es mit dieser Nachschrift, in klarer Erkenntnis davon, daß es ihm in anbetracht der Verschiedenheiten zwischen dieser Schrift und den vorhergehenden etwas schwer halten würde, sich den Weg zu bahnen. Wie ist es möglich, der zwingenden Kraft eines solchen Zeugnisses zu entgehen? Reuß bildet sich ein, diejenigen, die es abgelegt, hätten sich in gutem Glauben getäuscht und, da sie ziemlich lange nach dem Tode Johannes lebten, mit diesem den ungenannten Schriftsteller verwechselt, der mit Hilfe seiner Erzählungen das Evangelium verfaßt hatte. Aber wir haben schon gesehen, daß dieses Kap. 21 nur in einer sehr nahe an den Tod des Johannes hinreichenden Zeit geschrieben sein kann, wo ein solcher Irrtum nicht möglich war. Die Anwendung der gegenwärtigen Zeit: „derjenige, welcher Zeugnis giebt“, bestätigt diese Bemerkung. Es wäre also nur eine Annahme möglich, daß nämlich der falsche Johannes im Lauf des zweiten Jahrhunderts sich selbst dieses Zeugnis ausgestellt hätte. Nachdem er sich für den heiligen Johannes ausgegeben, hätte er versucht, den ersten

Betrug durch einen neuen zweiten zu stützen. Er hätte einen Freundeskreis des Apostels erdacht und selbst unter ihrem Namen die so eben gelesene Nachschrift abgefaßt. Man hat die Verfasser apokryphischer Schriften oft damit entschuldigt, daß man von frommem Betrug redete. Aber hier hätten wir offenbar etwas mehr; es ginge das bis zur Schelmerei und der ein solches Stück ausgesonnen hätte, wäre der Mann, dem wir das Zeugnis sittlicher Reinheit, hoher Heiligkeit, inniger Gemeinschaft mit Gott ausstellen müssen, wie sie zur Abfassung eines solchen Werkes erforderlich war. Das psychologische und sittliche Gefühl sagt Nein!

Während des ganzen zweiten Jahrhunderts ist unseres Wissens nur von einer Seite Widerspruch gegen den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums erhoben worden. Eine Partei, welcher Epiphanius den Namen Aloger gegeben hat (ἄλογοι, diejenigen, welche den Logos leugnen) behauptete, der Verfasser dieser Schrift sei nicht der Apostel Johannes, sondern der Häretiker Cerinth, sein Gegner in Ephesus. Diese Verwerfung gründete sich auf kein überliefertes Zeugnis. Die Gründe, auf welche diese Leute sich stützten, sagt Zeller selbst, waren, soweit wir sie kennen, der innern Kritik entnommen. Was folgt aus dieser Thatsache, der einzigen, welche die Gegner der Echtheit anführen können? Zwei Dinge: erstlich, daß den Alogern jeder Stützpunkt in der Überlieferung fehlte, sodann, daß über die Thatsache der Abfassung unseres Evangeliums in Ephesus zur Zeit des Apostels Johannes nicht ein Schatten von Zweifel vorhanden war, da ja Cerinth, dem sie dasselbe zuschrieben, der Zeitgenosse und Nebenbuhler dieses Apostels war. Die einzigen Gegner verwandeln sich so in Zeugen und Verteidiger.

§. 2.

Die Einwürfe.

Gegen dieses Ergebnis einer, kann man sagen, einstimmigen Überlieferung erheben sich heutzutage viele Gelehrte und wir haben nunmehr ihre Gründe zu prüfen.

Hase zählt in seiner Geschichte Jesu acht Einwürfe gegen die Echtheit auf; nachdem er sie der Reihe nach beseitigt, macht er sich selbst einen neunten, welchen zu heben ihm nicht gelingt, und der sein verneinendes Urteil entscheidet. Wir wollen auf diese sehr klare Auseinandersetzung eingehen. Nur wollen wir von diesen neun Einwürfen einige ausscheiden, die er mit den andern zusammennimmt, während ihre abgesonderte Behandlung uns den Vorzug zu verdienen scheint. Die sieben ersten haben, wie wir sehen werden, auf den vorangehenden Blättern schon zum teil ihre Lösung gefunden.

I. Das Stillschweigen der ältesten Väter, insbesondere der kleinasiatischen, über das vierte Evangelium. — Die zwei vorangehenden Kapitel haben unseres Erachtens diesen Einwurf gehoben. Hase bemerkt richtig, es sei doch eine sehr unsichere Behauptung, wenn man sage, ein Schriftsteller müsse von irgend etwas oder von irgend jemand geredet haben. Die synoptischen Evangelien waren schon langeher verbreitet; sie bildeten schon seit einem Menschenalter die Grundlage des Wissens der Kirche von der Geschichte Jesu. Das noch ganz neue Evangelium des Johannes hat hingegen seinen Weg noch gar nicht angetreten, noch auch seinen Einfluß ausgeübt; man mußte ihm Zeit lassen, seine Stelle einzunehmen, ehe man sich auf seine Aussagen so gut wie auf die älteren Evangelien berufen konnte. Dies läßt sich erst seit Justins Zeit nachweisen.

II. Jüdisch gerichtet, wie er war, konnte Johannes nicht der Verfasser eines so geistigen Evangeliums sein, wie dasjenige war, das seinen Namen trägt. Dies ist nach Schürers Auffassung, wie es scheint, der stärkste Einwand: es ist psychologisch unfaßbar, daß ein Apostel, der im reifen Mannesalter noch mit Paulus über die bleibende Geltung des Gesetzes verhandelte, später ein Evangelium sollte geschrieben haben, dessen Antijudaismus selbst über den des Paulus hinausgeht.[1]) Wir glauben gezeigt zu haben, daß dieses Urteil über den Standpunkt des Johannes nach Gal. 2 schlecht begründet ist. Die Apostel beobachteten für ihre Person das Gesetz, aber keineswegs mit der Vorstellung von seiner bleibenden Geltung für die Seligkeit; sonst hätten sie es den Heiden auflegen müssen; und statt dem Paulus und Barnabas die Bruderhand zu reichen, hätten sie unwiderruflich mit ihnen gebrochen. Da der Unterschied praktischer, nicht prinzipieller Natur war, so mußte ihn die Zerstörung Jerusalems vollends abthun, indem sie den letzten Rest von Verbindung zwischen den Aposteln und ihrem Volk löste. Hase bemerkt mit Recht, daß der Aufenthalt des Johannes in Kleinasien, seine Thätigkeit auf dem von Paulus angepflanzten Feld und der ungeheure Einfluß, den er unleugbar in diesem Lande griechischer Bildung ausgeübt hat, es beweisen, mit welcher Fülle, Biegsamkeit und Freiheit des Geistes er sich der neuen Umgebung angepaßt und es verstanden habe, bei den Griechen ein Grieche zu werden.

III. Das Christentum in der kleinasiatischen Gemeinde hatte einen gesetzlichen Charakter. Wenn also Johannes eine Lehre von dieser Richtung mitgeteilt hat, kann er nicht der Schreiber unseres Evangeliums sein. — Aber worauf stützt sich diese Behauptung von dem judaisierenden Charakter der kleinasiatischen Gemeinden? Auf ihren rohen Chiliasmus, antwortet man. Wir haben schon gesehen, daß beinahe die ganze Kirche des zweiten und zum großen Teil des dritten Jahrhunderts der Lehre vom Millennium zugethan war, sie war deshalb nicht jüdisch gerichtet. Auch wird der österliche Brauch dieser Gemeinden angeführt, in welchen sich ihre Hinneigung zum Judentum verrate. Die asiatischen Gemeinden feierten das heilige Mahl des Osterfestes am Abend des 14. Nisan, unabhängig von dem Wochentag, auf welchen dieser Monatstag fiel, während die übrigen Gemeinden, vornehmlich Rom, das österliche Abendmahl früh am Sonntag nach dem heiligen Freitag feierten, welches auch das Monatsdatum dieses Sonntags sein mochte. Welche Gründe haben für den von den asiatischen Gemeinden angenommenen Brauch entschieden? Entweder wollten sie so den Abend des Tages feiern, an welchem nach dem vierten Evangelium Christus nachmittags gestorben war (am 14. Nisan, den Tag vor dem Passahfest); in diesem Fall beruht, was auch Baur sagen mag, der asiatische Brauch auf dem Passionsbericht nach dem vierten Evangelium und bezeugt dann die Echtheit dieser Schrift; dieser Brauch ist jedenfalls völlig unabhängig von der jüdischen Gesetzlichkeit. Oder die asiatischen Gemeinden feierten das Abendmahl am 14. Abends, weil das der Abend war, an welchem die Juden das Passahmahl hielten, — und das ist die Erklärung, welche gewisse Äußerungen der Kirchenväter als die wahrscheinlichste erscheinen lassen. Sollte das denn ein Zeichen judaistischer Gesetzlichkeit sein? Aber sogar Paulus hat in dem Osterlamm das Sinnbild Christi gesehen (1. Kor. 5, 7); er nahm mit großer Sorgfalt Rücksicht auf die jüdischen Feste, besonders auf das Passahfest, wie Akt. 20, 6 beweist: „nach den Tagen der süßen Brote schifften wir uns nach Philippi ein", und 1. Kor. 5, 8, wo er gerade zur Zeit des Passahfestes (vgl. 16, 8) das christliche Leben als ein beständiges Fest der

[1]) Studien und Kritiken 1876, 4. Heft S. 774.

süßen Brote beschreibt. Es ist also wahrscheinlich, daß es Paulus und nicht Johannes war, der zuerst in Ephesus die Osterfeier eingeführt hat, die Johannes nur fortgeführt hat. Es findet sich hier dieselbe symbolische Anschauungsweise wieder, vermöge welcher Jesus bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls die Gedenkfeier der Erlösung aus Egypten in eine Gedenkfeier der ewigen Erlösung umgewandelt hat.

IV. Die Abweichungen von den Synoptikern. — Wir haben diesen Gegenstand bereits behandelt und im einzelnen gezeigt, daß diese Abweichungen alle für das vierte Evangelium sprechen und seine geschichtliche Überlegenheit mit voller Gewißheit beweisen, so daß sie, weit entfernt, einen Beweisgrund gegen die Echtheit dieser Schrift zu bilden, vielmehr einer der entscheidendsten Belege für dieselbe sind.

V. Der erhabene und sogar für die Menge oft unverständliche Inhalt der Reden Jesu. Dieser Punkt ist ausführlich behandelt worden; es ist hier nicht der Ort, darauf zurückzukommen.

VI. Wie sollte ein galiläischer Fischer zu einer so tiefen Weisheit haben gelangen können, wie sie aus mehreren Abschnitten unseres Evangeliums hervorleuchtet? — Aber, fragen wir dagegen, wie läßt sich berechnen, was eine innige und länger fortgesetzte Berührung mit dem Herrn in einer feurigen tiefen Seele, wie die des Johannes gewesen sein muß, hervorbringen konnte? Wenn nach der Bemerkung von Hase die höchste menschliche Weisheit dem Christentum entsprungen ist, muß man nicht zugeben, daß in der Nähe einer Person wie Jesus ein junger Mann mit seiner reichen und tiefen Seele sich entfalten und gleichsam entzünden konnte? Ein so gewaltiger Geist, wie es Jesus unter allen Umständen war, schließt sich nicht nur an ein treues, redliches Herz an, sondern auch an einen weitschauenden und hochstrebenden Geist. Sicherlich, hätte Johannes, als er in Asien lehrte, nur die apostolische Einfalt und die Bildung eines galiläischen Fischers besessen, so hätte er nie den nachhaltigen Eindruck der Bewunderung und Verehrung in diesem Land hervorgebracht, den er daselbst zurückgelassen hat.

VII. Der Verfasser des vierten Evangeliums ist aus den gnostischen Kreisen des zweiten Jahrhunderts, nicht aus dem apostolischen Kollegium hervorgegangen. — Wir haben diesen Satz gewogen und er hat sich als zu leicht erfunden. Gewiß hat es einen elementaren, aus den apostolischen Zeiten stammenden Gnostizismus gegeben, den schon die paulinischen Briefe und die Sendschreiben der Apokalypse bekämpfen; gegen diesen ist auch der erste Brief des Johannes gerichtet. Derselbe hat mit den großen gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts nur die Grundrichtung gemein; und weit entfernt, unter dem Einfluß dieser letzteren sich gebildet zu haben, hat der vierte Evangelist in seinem Buch eine Anzahl von Steinen geliefert, aus welchen die Häupter jener Schule gerade auf dem Boden des Christentums ihre Gebäude aufgerichtet haben.

VIII. Wir kommen an den entscheidenden Punkt, die Logoslehre. Der jüdisch-alexandrinische Ursprung dieses Begriffs und Ausdrucks ist geschichtlich nachgewiesen; dies allein reicht hin, um darzuthun, daß ein Apostel Jesu nicht ein Buch geschrieben haben kann, welches ganz auf diesem Begriff ruht. Man muß also annehmen, daß, wie Philo, der vornehmste Vertreter des Alexandrinismus in jener Zeit, die Anschauungen der griechischen Philosophie benützt hat, um sich über den religiösen Inhalt seiner jüdischen Glaubenssätze verstandesmäßige Rechenschaft zu geben, ebenso seinerseits der Verfasser

des vierten Evangeliums Philo benützt hat, um sich den Inhalt seiner christlichen Glaubenssätze auf dem Wege des Denkens anzueignen. [1])

Zwei Umstände geben dieser Erklärung der johanneischen Lehre einen augenscheinlichen Anhaltspunkt: 1) der Ausdruck Logos, der an der Spitze unseres Evangeliums steht und genau derselbe ist, mit dem Philo den Grundbegriff seiner Philosophie bezeichnet; 2) die Vorstellung eines Mittlers zwischen Gott und der Welt, durch welchen das absolute Wesen mit den endlichen Wesen in Verkehr tritt. Darauf beschränkt sich aber die ganze Ähnlichkeit. Es bleibt also zu untersuchen, ob das, was die beiden Schriftsteller in dieser Beziehung Gemeinschaftliches haben, sich nicht aus einer höher liegenden Quelle erklären lasse, aus welcher beide geschöpft haben, oder ob der vierte Evangelist seine Bildung thatsächlich in der Schule des alexandrinischen Philosophen geholt habe. [2])

In diesem letztern Fall werden allerdings im einzelnen Verschiedenheiten zwischen ihnen obwalten können, aber es wird sich bei beiden dieselbe Grundrichtung wiederfinden müssen. Nun trifft dies aber gar nicht zu. Das Dasein des Logos ist für Philo ein metaphysischer Lehrsatz; bei Johannes eine That der göttlichen Liebe. Nach dem erstern ist Gott als ein über jede Sonderbestimmung erhabenes Wesen für die menschliche Vernunft unfaßbar und kann mit der Welt nur mittelst des Wesens, in welchem er sich offenbart, verkehren; der Logos ist die göttliche Vernunft, welche die endlichen Dinge erdenkt und sie in der sinnlichen Welt verwirklicht. Bei Johannes ist im Gegenteil der Begriff dieses Wesens ein Postulat der ewigen Liebe. „Denn du hast mich geliebt, sagt Jesus, vor der Erschaffung der Welt“ (17, 24); und dieser Liebe Gottes zu dem Logos entspricht die Liebe des Logos zu Gott selbst; „im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott“; wörtlich: zu Gott hin, bewegte sich auf Gott zu. Es liegt hier nicht eine untergeordnete Verschiedenheit vor; wir stehen zwei verschiedenen Richtungen gegenüber; auf der einen Seite steht die philosophische Spekulation, das Bedürfnis des Erkennens, auf der andern Seite die Frömmigkeit, das Bedürfnis des Heils. Nicht daß ich sagen wollte, bei Philo fehle alle Frömmigkeit, und alles Bedürfnis des Erkennens bei Johannes. Es handelt sich um die feste Unterlage für die zweierlei Lehren im Geist der beiden Schriftsteller.

Auf diesen wesentlichen Unterschied bezieht sich die folgende Thatsache. Die Logoslehre hat bei Philo ihre Bedeutung in sich selbst als ein dem menschlichen Denken unentbehrlicher Begriff; bei Johannes steht dieser Begriff einzig im Dienst einer geschichtlichen Thatsache und ist ein Mittel zur Erläuterung dessen, was der Verfasser in der Person Jesu Christi Göttliches erfahren hat. Réville beklagt sich mehrmals darüber, daß die spekulativen Angaben über die Natur und Wirksamkeit des Logos „in dem Prolog des Johannes außerordentlich spärlich sind.... Etwas mehr Spekulation wäre zur Verständlichkeit des Berichts nicht übel angebracht gewesen“. (S. 37 f.) Dies ist ein Vorwurf kindlicher Art; der junge Schriftsteller verlangt von dem vierten Evangelium, daß es sei, was es sein sollte, natürlich, wenn es wäre, wie er es haben wollte. Er will eine philosophische Schrift daraus machen, und da es dieser Forderung nicht entspricht, verurteilt er es, anstatt seine

---

[1]) Siehe La doctrine du Logos dans le quatrième évangile, etc., par Jean Réville, S. 179 f.

[2]) Wir erinnern daran, daß Philo im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte und einer reichen Judenfamilie in Alexandrien angehörte. Er hat eine Menge von Abhandlungen über philosophische und religiöse Gegenstände geschrieben, in denen er das Verhältnis der jüdischen Glaubenssätze zu der griechischen Philosophie besonders zu Plato und zu den Stoikern zu zeigen suchte.

Kritik gegen seine eigene Theorie zu kehren. Der Prolog enthält keinerlei philosophische Spekulation, sondern einfach eine Auffassung von der Person Jesu, die in einem damals in der philosophischen Redeweise in Umlauf gewesenen Wort ihren Ausdruck gefunden hat.

Ferner ist dieses Wort in einem ganz andern Sinn genommen als in der Spekulation im allgemeinen und in der philonischen im besondern. Bei Philo wird das Wort Logos im Sinn von Vernunft gebraucht; es bezeichnet die göttliche Vernunft, entweder als in Gott wohnend, oder als verwirklicht in der Welt der endlichen Wesen, in dem Sinn, in welchem die Stoiker von der in alle Wesen ausgegossenen Vernunft redeten (ὁ κοινὸς λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος). Auch Philo nennt ihn zuweilen die Idee der Ideen (ἰδέα ἰδεῶν), oder die Metropole der Ideen. Es ist das Urbild der endlichen Welt im ganzen und im einzelnen, als in der göttlichen Vernunft vorhanden. Bei Johannes wird das Wort Logos offenbar in dem Sinn von Wort genommen; das ist seine stehende Bedeutung im Evangelium, in welchem es die göttliche Offenbarung bezeichnet, und selbst im Prolog, wo das schöpferische Wort der Genesis unter diesem Namen personifiziert ist. Wenn Philo diesen Begriff ausdrücken will, setzt er zu dem Wort Logos (Vernunft) noch die Bezeichnung ῥῆμα (Wort im besondern Sinn). So in der Stelle: „Gott hat das eine und andere Ding geschaffen (den Himmel und die Erde) τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι (durch sein eigenes Logos-Wort)." Oder braucht er nur die letztere Bezeichnung: „die ganze Welt ist gemacht διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου (durch das Wort, Ursache der Dinge)". Diese Verschiedenheit rührt daher, daß Philo sich im Gebiet der Spekulation bewegt, Johannes in dem der göttlichen Wirksamkeit zum Heil der Menschheit.

Und wie groß ist der Unterschied in der Rolle dieses Logos bei dem einen und bei dem andern! Der Logos Philos ist ein allumfassendes Prinzip, das allgemeine Gesetz der Dinge; es tritt in keinerlei Beziehung zur Person des Messias; während bei Johannes der Messias selbst jenes fleischgewordene Wort ist, die Gabe des Vaters an die Welt, durch welche er sie retten will. Schon die bloße Annahme der Menschwerdung wäre, was auch Réville dazu sagen mag, in den Augen Philos eine Ungeheuerlichkeit. Kommt nicht die Sünde aus der Materie, und sind nicht die Flecken der menschlichen Seele eine Wirkung ihrer Verbundenheit mit dem Leib? Welche Gottesschändung wäre es daher, sich den Logos als in einer menschlichen Person mit Seele und Leib erschienen vorzustellen! Der philonische Messias ist eine sichtbar-menschlich-himmlische Erscheinung, welche die Juden aus ihrer Zerstreuung sammeln und sie zu dem herrlichen Zustand, worauf sie ein Recht haben, zurückführen wird.[1])

In der geistigen Welt selber ist die Wirksamkeit des Logos in der Anschauung Philos eine völlig andere, als in der des Johannes. Bei diesem ist der Logos das Licht der Menschen (1, 4), und wenn es Finsternis in der Welt giebt, so geschieht es, weil die Welt ihn nicht erkannt hat, ihn, der fortwährend in seiner Schöpfung waltet, indem er jeden Menschen erleuchtet (V. 9 f.). Für Philo ist der Logos etwa der Ausleger Gottes, aber nicht für die Menschen, welche der Stufe der Vollkommenen angehören. Der wahre Weise erhebt sich ohne Vermittelung des Logos durch die That der unmittelbaren Anschauung bis zur Erkenntnis Gottes. Der Logos ist der Gott der Unvollkommenen, welche unvermögend sich zum Urbild zu erheben, sich mit der Betrachtung des Abbildes begnügen müssen. Der Logos Philos, sagt Geß, ist ein Führer, der nicht zum Ziel führt, zu Gott selbst;

[1]) De Exsecrationibus (c. 9).

ein Gott, in welchem man den wirklichen Gott nicht besitzt. Spekulieren heißt nachsinnen über den Logos, über die göttliche, in der Welt geoffenbarte Vernunft; aber auf diesem Wege wird man niemals zu Gott selbst gelangen; man kommt zu ihm nur auf dem Weg der unmittelbaren Anschauung, welche neben dem Logos hergeht. Das ist nicht der Logos jenes vierten Evangeliums, in welchem Jesus spricht: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich."

Endlich liegt dem Lehrsatz vom Logos bei Philo die Absicht zu Grunde, Gott vor jeder schädigenden Berührung mit der sinnlichen Welt zu verwahren. Gott ist ein schlechthin jenseitiges Wesen, das sich nicht ohne Beeinträchtigung seiner selbst mit der endlichen Welt einlassen kann. Réville führt wohl einzelne Fälle an, wo Gott Güte, Gnade beigelegt wird und wo er in eigener Person in der endlichen Welt wirkt. Das ist ein Rest von Einfluß des lebendigen Monotheismus des alten Testaments auf das Denken des jüdischen Philosophen. Wir könnten den unzähligen Proben von Folgewidrigkeit in der Spekulation Philos noch manche Stellen beifügen; aber es ist auch möglich, daß er bei diesen göttlichen Mitteilungen die Thätigkeit Gottes mit der des Logos geradezu verwechselt. Das göttliche Wesen bei Johannes, welches er schlechthin Gott nennt, ist keineswegs ein unbestimmbares Etwas: es ist eine Person voll von Willenskraft, Thätigkeit, Liebe; es ist der Vater, der nicht nur den Sohn liebt, welchen er zum Opfer giebt, sondern auch die Welt, der er den Sohn schenkt; der durch innerliche Unterweisung und eine auf die einzelnen Menschen geübte Anziehung diese persönlich dem Sohne zuführt: „niemand, spricht Jesus, kann zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat.... Alles, was mir mein Vater giebt, kommt zu mir (Joh. 6, 44 u. 37). Dieser Vater giebt selbst dem Sohn Zeugnis durch die Wunder, die Werke, die er im Gebiet der sinnlichen Welt vollbringt (5, 36). Er läßt sogar im Tempel eine äußerlich vernehmbare Stimme als Antwort auf ein Gebet Jesu ertönen (12, 28). Somit ist die Auffassung des Johannes der philonischen so sehr entgegengesetzt, daß sie den Vater zum Mittler zwischen Jesus und den Menschen macht, daß Jesus das Wort sprechen kann, welches für Philo der Gipfel der Lächerlichkeit gewesen wäre: „sie waren dein, und du hast sie mir gegeben" (17, 6).[1])

Der Unterschied zwischen Johannes und Philo ist so tiefgreifend, daß Geß, der Männer einer, welcher den einen wie den andern aufs beste durchforscht hat, geäußert hat: wer das Denken des Johannes und des Philo vereinigen zu können glaubt, versteht nichts weder von Johannes noch von Philo.[2]) Der Unterschied liegt nicht bloß in gewissen Einzelheiten, sondern in der ganzen Richtung. — Und doch bestehen, wie wir gesehen haben, zwischen den beiden einzelne Ähnlichkeiten, deren Ursache gesucht werden muß. Aber ist es so schwer, dieselbe zu entdecken? Sind Philo und Johannes nicht beide Juden, erzogen in der Schule des Gesetzes und der Propheten?

---

[1]) Siehe Geß, II, S. 642 ff.

[2]) Die Verteidiger der von uns bestrittenen Ansicht sind von ihrer vorgefaßten Meinung derart eingenommen, daß sie die Texte, welche sie anführen, nach ihrer Weise sogar unbedenklich umbilden. So hatten wir den Irrtum von Colani hervorgehoben, der bei der Anführung des Gebets Jesu (Joh. 12, 28) diesem sagen läßt: „Vater verkläre meinen Namen", statt: verkläre deinen Namen" (s. unsere 2. Ausg. III, S. 282). Ein ähnlicher Verstoß begegnet Réville bei der Anführung desselben Verses: „eine Stimme kam vom Himmel und sprach: „ich habe dich verklärt und werde dich abermals verklären" (dich, Jesus), während die wirkliche Stimme spricht: „ich habe ihn verklärt und werde ihn abermals verklären" (meinen Namen).

Drei zusammenlaufende Linien im Alten Testament führen zu einem gemeinsamen Ziel: 1) der Begriff des Wortes Gottes als Offenbarung seines allmächtigen Schöpferwillens in der Welt. Sehr oft wird dieses Prinzip der Wirksamkeit in Gott im A. T. als Person dargestellt. So, wenn in Ps. 107, 20 gesagt ist: „er sendet sein Wort und es heilt sie"; oder in Ps. 147, 15: „er sendet sein Wort auf die Erde und es läuft schnell"; oder Jes. 50, 11: „mein Wort wird alles ausrichten, wozu ich es gesandt habe". Indessen ist das offenbar nur eine dichterische Personifikation. 2) Der Begriff der Weisheit im Buch der Sprüche, besonders Kap. 8. Der Verfasser stellt sie dar, wie sie selbst beschreibt, was sie für Gott ist: „er hat mich gehabt im Anfang seiner Wege, als frühestes seiner Werke .... ich war an seiner Seite eine Künstlerin und war sein Ergötzen Tag für Tag". Sicherlich wieder eine einfache dichterische Personifikation. Das Wort ist eine wirksame Kraft; die Weisheit eine Einsicht und ein entworfener Plan. 3) In mehreren Stellen der Genesis ist die Rede von einem Wesen, in welchem Jehovah selbst sich der sinnlichen Welt sichtbar macht. Es wird bald von Gott unterschieden durch die Bezeichnung Engel des Herrn, bald mit ihm verwechselt, indem es von sich sagt: Ich, obgleich es von Jehovah selbst redet. Mehrere Theologen sehen darin nur einen gewöhnlichen Engel, vielleicht nicht immer den gleichen, der jedesmal eine Sendung besonderer Art ausführt. Andere sprechen ihm sogar die Eigenschaft der Persönlichkeit ab und sehen in ihm nur eine sinnenfällige Form, die vorübergehende Erscheinungsweise Jehovahs selbst. Diese beiden Erklärungen scheitern an Exod. 23, 21, wo Gott über diesen Engel des Herrn sich so ausspricht: „hüte dich; denn er wird euer Übertreten nicht vergeben; mein Name ist in ihm." Der Name ist der Widerschein des Wesens. In dieser Stelle handelt es sich um den Widerschein des heiligen, gegen den sündlichen Eigenwillen unbeugsamen Gottes, was nur bei einer sittlichen Persönlichkeit denkbar ist. Es ist also die Rede von einer wirklichen Person von göttlicher Art, in welcher Gott selbst sich offenbart (mein Name — in ihm). Auch heißt dieser Engel bei Jes. (63, 9): „Engel des Angesichts" Jehovahs, und Maleachi thut am Schluß des A. T. den letzten Schritt und läßt ihn mit dem Messias zusammenfließen: „bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Engel des Bundes, deß ihr begehret; siehe, er kommt, spricht der Herr Zebaoth." In dieser dritten Anschauung finden wir nicht mehr nur die personifizierte Vernunft oder Kraft Gottes, sondern ein lebendiges, göttliches Wesen, den, der als Messias zur Rettung seines Volkes kommen soll. — Diese so bedeutsamen Fingerzeige sind bei den alten jüdischen Lehrern durchaus nicht unbemerkt geblieben. Sie haben sich offenbar schon früher bemüht, diese drei Linien in einer einzigen Anschauung zusammenzufassen, nämlich in der Anschauung eines Wesens, dessen sich Gott bedient, so oft er sich mit der äußeren Welt in Verbindung setzt. Sie bezeichneten dasselbe bald mit dem Namen Schekina (Einwohnung) oder Jekara (Glanz), bald, und zwar dies am häufigsten, mit dem Namen Memar oder Memra di Jehovah (Wort des Herrn). Die sogenannten Targumim, die chaldäischen Paraphrasen des A. T. lassen da, wo das A. T. einfach von dem Herrn redet, beständig dieses Wesen ins Mittel treten. Diese Schriften stammen allerdings möglicherweise erst aus dem dritten oder vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung; aber es ist, wie Schürer sagt, außer Zweifel, daß diese Paraphrasen auf älteren Arbeiten ruhen und die Frucht einer hundertjährigen Arbeit sind. Es haben sich Bruchstücke ähnlicher Arbeiten erhalten, die aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus, aus der Zeit des Johannes Hyrkanus stammen. Schon vor der Zerstörung Jerusalems wird ein Targum über das Buch Hiob erwähnt, und die Mischna (aus dem zweiten

Jahrhundert nach Christus) redet schon von chaldäischen Bibelübersetzungen.[1]) Es ist auch höchst unwahrscheinlich, daß die jüdischen Theologen von den Christen einen zu ihrer Religion so trefflich passenden Begriff angenommen hätten. Es mögen einige Beispiele zeigen, wie diese Lehrer das A. T. übersetzten. Gen. 21, 20 ist von Ismael gesagt: „Gott war mit dem Knaben"; die Übersetzung sagt: „das Wort Jehovahs war mit dem Knaben". 28, 21, wo Jakob sagt: „der Herr wird mir Gott sein", der Targum läßt ihn sagen: „das Wort Jehovahs wird mir Gott sein". 39, 21 anstatt: „der Herr war mit Joseph" .... „die Memra (das Wort) war mit Joseph". Exod. 19, 17 anstatt: „und Moses führte das Volk Gott entgegen" .... „und Moses führte das Volk dem Worte Gottes entgegen". Num. 22, 20 anstatt: „Gott kam zu Bileam" .... „das Wort Jehovahs kam zu Bileam." Deut. 4, 24 anstatt: „Gott ist ein verzehrend Feuer" .... „das Wort Jehovahs ist ein verzehrend Feuer". Jes. 1, 14, anstatt: „meine Seele ist Feind euren Neumonden" .... „mein Wort ist Feind ...." 42, 1 anstatt: „meine Seele hat Wohlgefallen an ihm" .... „mein Wort hat" .... ꝛc. Es ist also unbestreitbar, daß die jüdische Theologie, zur Zeit als Johannes schrieb, die Vorstellung des mit der äußeren Welt in Beziehung tretenden Gottes mit dem besonderen Namen Wort schon in feste Form gefaßt hatte. Man wird bemerkt haben, daß sie diese Wendung hauptsächlich in den Stellen findet, in welchen die Schrift Gott eine menschliche Empfindung, wie Reue, Widerwillen, Wohlgefallen, Haß zuschreibt.

Nun ist die Frage, ob diese Lehrer sich diesen geoffenbarten Gott als eine wirkliche, von Gott selbst unterschiedene Person gedacht haben. Es lassen sich hierüber ebenso wie über die Natur des philonischen Logos Stellen in entgegengesetztem Sinne anführen. Geß hält die Stelle 1. Reg. 8, 15, wo der Targum statt Mund und Hand die Ausdrücke: das Wort (Memar) und den Willen Jehovahs, den ersteren als erklärend, den andern als ausführend einsetzt, für unvereinbar mit dem Begriff einer wirklichen Person. Ebenso Jer. 32, 41 oder auch Gen. 22, 16, wo der Targum den Herrn sagen läßt: „ich schwöre bei meinem Wort" anstatt „ich schwöre bei mir selbst". Aber ist es notwendig, bei den Paraphrasten auf einem so geheimnisvollen dunkeln Gebiet eine planmäßige Übereinstimmung mit sich selbst vorauszusetzen? Es erscheint mir zudem viel schwieriger zu erklären, wie Gott bei seinem Wort schwören sollte, wenn dieses nicht eine ihm gleiche Person ist, als wenn es ein persönliches Wesen ist; und was die erstere Stelle betrifft, so scheint die Bezeichnung Wort ihren gewöhnlichen Sinn wieder anzunehmen, sofern die beiden Ausdrücke „Wort" und „Wille" den beiden Thätigkeiten, Reden und Handeln, entsprechen. Es ist unmöglich, in all den Stellen: „mein Wort ist feind" .... „mein Wort hat Wohlgefallen ...." „das Wort wird mein Gott sein ...." „das Wort wird für euch streiten", „die Herrlichkeit Jehovahs erhob sich und sprach", den Begriff der Persönlichkeit nicht zu finden. Um so mehr als in mehreren Stellen statt des Wortes oder der Herrlichkeit des Herrn für den einfachen Namen Jehovahs Engel des Herrn gesetzt wird, z. B. Exod. 4, 24, und Jud. 4, 14. Geß wendet ein, wenn dieser Lehrsatz von einer zweiten göttlichen, Wort Gottes genannten Persönlichkeit damals in Palästina angenommen gewesen wäre, so hätte er in den Schriften des Paulus gewiß nicht fehlen können. Aber die Lehre dieses Apostels ist aus der Offenbarung, die er empfangen hat, und nicht aus dem Unterricht seiner vormaligen Meister geschöpft. Für Paulus war es möglich, in seiner Umgebung und in der Zeit seiner Lehrthätigkeit

[1]) Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. S. 479.

eine Aufforderung zur Anwendung dieses Ausdrucks nicht zu finden, während Johannes in dem großen Mittelpunkt Ephesus am Ende des ersten Jahrhunderts sich in Verhältnissen befand, die seine besondere Aufmerksamkeit auf diesen Ausdruck lenkten. Die Stellen 1. Kor. 8, 6, wo die Schöpfung Christo zugeschrieben, und 1. Kor. 10, 5, wo Christus als der Führer Israels in der Wüste dargestellt wird, beweisen jedenfalls, daß ihm der Begriff an sich ebenso vertraut war als dem Johannes; und das ist hier der wesentliche Punkt.

Richtig erwogen geben die Paraphrasten dadurch, daß sie Gott alle menschlichen Gemütserregungen absprechen, um sie dem Memar (Wort) beizulegen, thatsächlich diesem geoffenbarten Gott das Gepräge der Persönlichkeit in noch viel bestimmterer Weise als Gott selbst. Vielleicht aber verhält es sich mit ihnen wie mit Philo, dessen Vorstellung von der Persönlichkeit des Logos eine etwas fließende zu sein scheint. Zeller hat die Ursache dieser Schwankung im Geiste dieses Philosophen treffend nachgewiesen. Auf der einen Seite soll der Logos dem Wesen Gottes angehören, was ihn zu einer einfachen göttlichen Eigenschaft zu machen (die göttliche Vernunft oder Weisheit) und demgemäß die Persönlichkeit auszuschließen scheint; auf der andern Seite muß er mit der Sinnenwelt in Beziehung stehen, um die einzelnen Grundformen, nach welchen die endlichen Dinge gestaltet werden, in sie hineinzuleiten, und diese Thätigkeit setzt ein von Gott verschiedenes und demgemäß persönliches Wesen voraus. Eine ähnliche Wahrnehmung kann man hinsichtlich der morgenländischen Paraphrasten machen; und dieser Zusammenhang hätte nichts Auffallendes, wenn, wie Schürer annimmt, die philonische Philosophie auf die Exegese dieser letzteren einen Einfluß ausgeübt hat.[1])

Wir können nunmehr schließen. Philo hat sich vor allem in der Schule des Alten Testaments gebildet; er hatte da aus all den oben angedeuteten Umständen das Dasein eines Wesens kennen gelernt, ob persönlich oder unpersönlich, mittelst dessen Gott auf die Welt wirkt, wenn er sich zu ihr in Beziehung setzt. Und er hat geglaubt, den Begriff dieses Wesens philosophisch erläutern zu können, indem er ihn mittelst des Logos oder der göttlichen Vernunft den griechischen Philosophen erklärte. Deshalb nennt er ihn bald Logos oder zweiten Gott (δεύτερος θεός), wenn er als Jünger dieser Schulen redet, bald Erzengel, Hoherpriester, Sohn, erstgeborner Sohn, wenn er die Sprache der Juden annimmt. Daß der Portikus und die Akademie ihm den Schlüssel zu seinem Judaismus geliefert haben, ist so sehr wahr, daß er sogar einmal ausspricht: „die unsterblichen Ideen (ἀθάνατοι λόγοι), welche wir [Juden] Engel nennen.“

Auch Johannes ist seinerseits in der Schule des Alten Testaments gestanden; er hat in diesem heiligen Buch auch etwas vernommen von dem Dasein dieses bald von dem Herrn unterschiedenen, bald mit ihm zusammenfließenden Wesens, mit welchem Gott Zwiesprache hielt, als er sprach: „lasset uns den Menschen nach unserem Bilde machen“, welches folglich an der That der Schöpfung teilgenommen hat, welches allen Dingen das Leben giebt, das aber besonders jede menschliche Seele mit seinem leuchtenden Gepräge gezeichnet hat, das endlich der persönliche Träger der Gottesanschauungen des A. T. ist. Johannes ist von dieser Auffassung so durchdrungen, daß er in Adonai, dem Herrn, welcher den Jesaias (Kap. 6) zum Prophetenamt beruft, dasselbe göttliche Wesen erkennt, welches später in Jesus Christus seine Herrlichkeit in einem menschlichen Leben geoffenbart hat (Joh. 12, 41[2]); schlechthin so, wie Paulus das in Christo geoffenbarte göttliche Wesen wieder erkennt

[1]) Schürer, Litteratur-Zeitung 1878, Nr. 17.

[2]) „Solches sagte Jesaias, da er seine Herrlichkeit sah und redete von ihm (Christus).“

in dem Führer Israels durch die Wüste (1. Kor. 10, 4), und wie endlich der Verfasser des Hebräerbriefs dem Sohn die Schöpfung und Erhaltung aller Dinge zuschreibt ebenso wie das Sühnopfer für unsere Sünden. (Hebr. 1, 1—3.)

Aber das ist der Unterschied zwischen Johannes und Philo: anstatt vom A. T. in die Schulen Platos und der Stoiker zu gehen, trat Johannes in die Schule Jesu. Und wenn er an ihm die unvergleichliche Herrlichkeit voll göttlicher Gnade und Wahrheit anschaute, die er Joh. 1, 14 beschrieben hat, wenn er Sprüche hörte wie: „wer mich siehet, der siehet den Vater . . .“; „du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet ward“; „ehe Abraham ward, bin ich“ — so verstand er, wer das war, den er vor sich hatte, und vollzog ohne Mühe in seinem Geiste die Verschmelzung zwischen dem ewigen Mittler Gottes und Christus, welche dem Geist des alexandrinischen Philosophen gänzlich fremd geblieben ist. In Philo haben wir das Alte Testament erklärt durch die griechische Philosophie, in Johannes haben wir das Alte Testament erfüllt und erklärt durch Jesus Christus.[1])

Was den Ausdruck Logos betrifft, an welchen sich Johannes hielt, um das göttliche Wesen zu bezeichnen, das er in der Person Christi erkannt hatte, so war ihm derselbe, wie wir gesehen haben, vom A. T. dargeboten; die Bedeutung, welche dem Wort Gottes in diesem Buch, besonders in der Schöpfungsgeschichte, zukommt, war ihm Grund genug, diesen Ausdruck jedem andern vorzuziehen. Der Ausdruck Sohn drückte, wie Geß richtig bemerkt, nur das persönliche Verhältnis zwischen Gott und dem göttlichen Wesen aus, welches Johannes kennzeichnen wollte. Dagegen bezeichnete der Ausdruck Wort sein doppeltes Verhältnis, einesteils zu Gott, der sich in ihm offenbart, anderenteils zu der Welt, welcher er sich kund giebt. Und wenn der Name Wort schon in den jüdischen Schulen gebraucht wurde (wie dies aus den Paraphrasen hervorzugehen scheint), so begreift man um so eher, daß er sich in erster Linie dem Geist des Apostels nahe gelegt hat. Es ist zu beachten, daß sich diese Benennung als Bezeichnung Christi in den drei johanneischen Schriften wiederfindet (Ev. 1, 1; 1. Br. 1, 1—3; Apoc. 19, 13), und zwar nur in diesen drei Schriften. Sie sind dadurch wie durch ein unlösbares Band vereinigt. Die Thatsache, daß dieser Name sogar in der Apokalypse vorkommt, deren Verfasser sicher nicht des Alexandrinismus verdächtig ist, beweist vollends, daß seine Quelle eine jüdische und keineswegs eine philonische ist. Endlich konnte Johannes bei seinem Aufenthalt in Ephesus, diesem Herd des religiösen Synkretismus, wo alle philosophischen Lehren aus Persien, Griechenland und Egypten zusammenflossen, den Ausdruck Wort in seiner Anwendung auf den geoffenbarten Gott oft in den Lehrvorträgen oder in den religiösen und philosophischen Gesprächen gehört haben. Wenn er ihn zur Aufschrift seines Berichts machte, so war das also, als hätte er sagen wollen, „dieser Logos, über den ihr spekulieret, ohne zu seiner vollen Erkenntnis zu gelangen, — wir Christen besitzen ihn. Wir haben ihn in eigener Person gesehen und gehört und seine Geschichte wollen wir euch nun erzählen.“[2])

---

[1]) Man sieht, wie viel Irrtümer die Worte von Jean Réville enthalten: „die alexandrinische Theologie ist die Synthese des Judaismus und der griechischen Philosophie, und die Lehre des Johannes ihrerseits, die Synthese dieser alexandrinischen Theologie und der christlichen Überlieferung“. Wir glauben, daß die alexandrinische Theologie der Lehre des Johannes fremd ist und daß diese Lehre nicht auf christlicher Überlieferung ruht, sondern ein persönliches Zeugnis ist. (Joh. 1, 14; 1. Joh. 1, 1—4.)

[2]) Neander, Apostol. Zeitalter II, S. 549: „Johannes wollte diejenigen, die sich viel mit Spekulationen über den Logos abgeben, von ihrem religiösen Idealismus zu einem religiösen Realismus bringen . . . Statt zu erforschen, was verborgen und unerreichbar ist, sollte jeder kommen und den anschauen, der sich in einer menschlichen Natur geoffenbart hatte;

Man sieht demnach, daß in diesem Ausdruck Logos, an welchen sich die Kritik so gierig anklammert und den sie in einer Weise ausbeutet, die ihrer wissenschaftlichen Unparteilichkeit keine sonderliche Ehre macht, für den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums gar nichts Beschwerendes liegt.

IX. Nachdem Hase über alle diese Gründe Gericht gehalten, gesteht er durch einen neunten und letzten geschlagen zu sein. Es ist folgender: einzelne Züge in unserem vierten Evangelium haben ein sagenhaftes Gepräge und können nicht von einem Augenzeugen erzählt sein; so die Schilderung des Täufers Johannes und der ersten Jünger Jesu, die Verwandlung des Wassers in Wein und die Vermehrung der Brode, endlich die Erscheinungen des auferstandenen Jesus. Hase hat lange geglaubt, dem Gewicht dieses Grundes durch die Annahme sich entwinden zu können, daß Johannes bei den Vorgängen, welche zu diesen Sagen Anlaß gegeben haben, nicht zugegen gewesen sei. Er giebt jetzt zu, daß das ein gezwungener Ausweg sei, und legt die Waffen nieder. — In der That war die von diesem Theologen versuchte Antwort nur eine armselige Ausflucht, und er thut wohl daran, auf sie zu verzichten. Aber der Beweis, vor welchem der Veteran von Jena sich beugt, hat deshalb nicht mehr Wert; denn er kommt, obgleich Hase glaubt das Gegenteil behaupten zu können, ganz einfach hinaus auf die Frage nach dem Übernatürlichen.

X. Baur selbst hat auf den vom Passahstreit am Ende des 2. Jahrhunderts hergenommenen Beweis Gewicht gelegt, aber unter einem andern Gesichtspunkt als der ist, unter dem wir diese Frage schon behandelt haben. (S. 153.) Indem der Verfasser des 4. Evangeliums den Todestag Jesu, den die Synoptiker auf den 15. Nisan legten, auf den 14. Nisan festsetzt, würde er den Versuch machen, die Osterfeier der asiatischen Gemeinden, welche Ostern am 14. abends feierten, auszurotten. Hiermit verlegt er nämlich den Tag des letzten Mahls Christi und rückt es bis zum Abend des 13. hinauf. Da nun Jesus bei dieser Mahlzeit das heilige Abendmahl eingesetzt hatte, so ruft damit der Verfasser einen Widerstreit zwischen der evangelischen Geschichte und dem asiatischen Brauch hervor. — Dieser Beweis ruht auf der Vorstellung, daß man eine jährliche Gedächtnisfeier an dem Tag begehe, an welchem diese Feier angeordnet worden ist, und nicht an dem Tag, an welchem das Ereignis stattfand, welches sie hervorgerufen hat. Jeder fühlt unmittelbar das Falsche an dieser Auffassung. Außerdem haben wir schon gezeigt, daß sich der Bericht des Johannes über diesen Punkt geschichtlich rechtfertigt und zwar durch die Synoptiker selbst (S. 69). Er ist also nicht im Dienst einer kirchlichen Berechnung erfunden worden. Der Brauch der asiatischen Gemeinden war somit wahrscheinlich nicht von irgend einer Zeitangabe in der Leidensgeschichte abhängig, sondern von dem Tag des Passahmahls im alten Bunde. Jedenfalls, wenn der Evangelist die römische Kirche, welche das österliche Abendmahl am Auferstehungssonntag feierte, begünstigen und den asiatischen Brauch, der dasselbe auf den Abend des 14. verlegte, bekämpfen wollte, so war es zwecklos, die Einsetzung des heiligen Abendmahls auf den Abend des 13. zu verlegen; um zum Ziel zu kommen, mußte man sie auf den Sonntag Morgen ansetzen und sie zur ersten Handlung Jesu nach seiner Auferstehung machen! (Das Genauere siehe im Kommentar zu Kap. 19, Schluß.)

XI. Der Unterschied zwischen Evangelium und Apokalypse nach Inhalt und Form. Die Unmöglichkeit, beide Schriften demselben Verfasser beizulegen,

— glauben und erfahren, wie Johannes selbst zeugte von dem, was er gesehen und erfahren hatte."

war vor Zeiten für die Kritik zu einer Art von Axiom geworden. Man hielt also dafür, weil die Apokalypse ältere und bestimmtere Zeugnisse für sich hatte als das Evangelium, so sei es billig, ihr den Vorzug zu geben und den johanneischen Ursprung des letzteren zurückzuweisen. Das war der Gedankengang Baurs, Hilgenfelds und vieler andern. Aber das Entweder — Oder, auf welchem diese Schlußfolgerung ruht, gerät heutzutage mehr und mehr ins Wanken. Es ist von Hase bestimmt abgethan worden, der als ähnliches Beispiel den so scharfen Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Teil von Goethes Faust anführt; noch mehr, er ist der Ansicht, weil die Apokalypse den Aufenthalt des Johannes in Asien bezeuge, so bestätige sie dadurch vielmehr die das Evangelium betreffende Überlieferung.[1]) Weizsäcker kann nicht umhin, anzuerkennen, daß die Apokalypse trotz der Verschiedenheit der Verfasser „mit dem Geist des Evangeliums in organischer Verbindung stehe“.[2]) Baur selbst hat die bis auf den Grund gehende Übereinstimmung beider Schriften bezeugt, indem er das johanneische Evangelium eine „spiritualisierte Apokalypse“ nennt. Wenn sich wirklich nachweisen läßt, daß die dichterischen Bilder und die lebensvollen Gestalten der Apokalypse geistig zu deuten sind, worin soll sie sich, nach dieser Erklärung Baurs selbst, noch vom Evangelium unterscheiden? Nehmen wir dazu, daß der Vorzug, welchen man dem Zeugnis der Überlieferung hinsichtlich der Apokalypse einräumt, eine Einbildung ist, die durch ihre beständige Wiederholung an Glaubwürdigkeit nicht gewinnt.[3]) Keim und Scholten finden die Apokalypse ebenso ungenügend beglaubigt als das Evangelium und verwerfen dieses und jene.

Nach unserer Ansicht ist eine Wahl zwischen den beiden Schriften keineswegs notwendig, denn sie tragen deutlich das Gepräge ihrer Abfassung von einem und demselben Verfasser.

Und zwar 1) hinsichtlich der Schreibweise. Der Vorwurf gegen den Verfasser der Apokalypse, daß er gegen die Regeln der griechischen Sprach- oder Satzbildungslehre verstoße, ist einer der Mißgriffe, die man nicht mehr wiederholen sollte. Das Verhältniswort ἀπό, von, ist (1, 4) verbunden mit dem Werfall ὁ ὤν (welcher ist) und ὁ ἐρχόμενος (welcher kommt). Barbarismus! ruft man. Das Evangelium dagegen ist in richtigem Griechisch geschrieben. — Aber im gleichen Vers (1, 4) finden wir dasselbe Verhältniswort ἀπό, von, regelmäßig mit dem Wessenfall τῶν ἑπτὰ πνευμάτων (der sieben Geister) verbunden. Und gerade so ist's ohne eine einzige Ausnahme im ganzen übrigen Buch. Die getadelte Wortverbindung ist also entfernt kein Schülerfehler, sondern die kecke Regelwidrigkeit eines Meisters, der mit der Unwandelbarkeit des Wortes auch die der bezeichneten Person, nämlich Gottes, zur Darstellung bringen wollte. Es werden als Fehler aufgerechnet die zahlreichen Appositionen im Werfall zu Hauptwörtern im Wessen- oder Wemfall. Vgl. 2, 20 (Tisch.); 3, 12 u. s. w. Aber wir finden alle Augenblicke in demselben Buch Appositionen in ihren regelrechten Fällen (vgl. 1, 10 f.; 3, 10 u. s. w.). Wo dies nicht ist, hat der Verfasser dadurch, daß er der Sprachlehre Trotz bietet, dem Hauptwort oder dem als Apposition dienenden Partizipium eine größere Unabhängigkeit geben wollen. Das Evangelium zeigt uns mehrmals ähnliche Unregelmäßigkeiten (vgl. 6, 39; 17, 2 u. s. w.). — Man merkt weiter an, daß das Evangelium abgezogene Ausdrücke braucht, wo die Apokalypse den Gedanken gern in ein Bild kleidet. Jenes sagt das Leben, da wo diese

[1]) Geschichte Jesu, S. 29—31.

[2]) Untersuchungen, S. 295.

[3]) Es handelt sich hauptsächlich um das Zeugnis Justins über die Apokalypse; wir haben aber gesehen, was sich zu gunsten des Evangeliums aus dem Zeugnis desselben Justin, des Papias und des Kap. 21 ergiebt.

sagt lebendige Wasserquellen, jenes sagt das Licht, da wo dieses sagt die Leuchte der heiligen Stadt, jenes die Welt, diese die Heiden, jenes der Tod, diese der andere Tod u. s. w. u. s. w. Zur Antwort genügt es mit Hase daran zu erinnern, daß die Apokalypse die Formen der Poesie braucht, welche sinnlich sind. Vergessen wir auch nicht, daß die Apokalypse das Werk der Entzückung und des himmlischen Schauens ist, und daß Johannes sie ἐν πνεύματι (im Geist entrückt) empfangen hat, während das Evangelium die ruhige und gesammelte Wiedergabe einfacher geschichtlicher Erinnerungen und ἐν νοΐ (im Zustand nüchterner Besinnung) geschrieben ist.[1]) — Es ist auch von den Hebräismen der Apokalypse die Rede, welche zu der hellenistischen Sprachrichtigkeit des Evangeliums einen Gegensatz bilden. Man muß hier einen entscheidenden Umstand in Rechnung nehmen. Die Apokalypse ist unter dem fortdauernden Einfluß der prophetischen Bilder des A. T. geschrieben, deren Redeweise folglich derjenigen der Apokalypse ihre Farbe giebt, während das Evangelium einfach unabhängig von jedem fremden Muster die Begebenheiten erzählt, deren Zeuge der Verfasser gewesen ist. Bei so verschiedenartigen Abfassungsverhältnissen müßte, wie der holländische Kritiker Niermeyer[2]) richtig bemerkt, das gänzliche Fehlen eines Unterschiedes zwischen den beiden Schriften (vorausgesetzt, daß sie beide denselben Verfasser haben) „gerechtes Befremden erregen". Wiener hat darauf hingewiesen, wie die Schreibweise des Josephus eine viel mehr aramäische Farbe hat, wenn er die Geschichte des A. T. erzählt und unter dem Einfluß der heiligen Schriften steht, als wenn er im jüdischen Krieg die Ereignisse beschreibt, die sich unter seinen Augen zugetragen haben. — Aber bei alledem, was für eine wesentliche und bis auf den Grund gehende Gleichartigkeit der Schreibweise in beiden Schriften bleibt vor aller Augen erkennbar! Wir empfehlen in dieser Hinsicht die treffliche Untersuchung von Niermeyer (siehe S. 34). Es sind dieselben Lieblingsausdrücke: die Lüge thun; die Wahrheit thun; die Gebote oder das Wort halten; hungern und dürsten zur Bezeichnung des innersten Verlangens der Seele; der Ausdruck Amen, Amen, der so oft im vierten Evangelium die Aussprüche Jesu einleitet und in der Apokalypse zu dem persönlichn Namen Christi selbst wird, das Bild des Lammes, im Evangelium (mit dem Ausdruck ἀμνός) angewendet auf das mit der Sünde der Welt beladene Schlachtopfer, in der Apokalypse gebraucht mit dem sächlichen und kraftvolleren Ausdruck ἀρνίον, um den verklärten Herrn zu bezeichnen und das Gegenstück zu dem Ausdruck θηρίον, das Tier, zu bilden; endlich wird Christus mit dem Namen Wort oder Gottes Wort bezeichnet, was im ganzen N. T. nur den drei johanneischen Schriften eigen ist und diese wie mit einem unauflöslichen Band vereinigt. Neben solcher Ähnlichkeit in einzelnen Ausdrücken finden sich auch noch Fälle von Ähnlichkeit in ganzen Schilderungen; z. B. Apok. 3, 20, wo der Verfasser die innige Gemeinschaft Christi mit dem Gläubigen schildert; „siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an; so jemand meine Stimme hört und mir aufthut, so werde ich zu ihm eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir"; man vergleiche dieses Wort mit Joh. 14, besonders mit V. 23: „wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen". Oder auf die Beschreibung des himmlischen Glücks der Gläubigen Apok. 7, 15—17: „und der auf dem Throne sitzt, wird bei ihnen wohnen. Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten . . . ., denn das Lamm mitten im Stuhl wird sie weiden und leiten zu dem lebendigen Wasserbrunnen, und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen." Wir finden hier

---

[1]) Vgl. zu dieser Unterscheidung 1. Kor. 14, 14 f.

[2]) Anzeige von Busken-Huet, Revue de Théologie, Sept. 1856.

mehrere bezeichnende Ausdrücke der johanneischen Schreibweise vereinigt: σκηνοῦν ἐν (unter dem Zelt wohnen), vgl. Joh. 1, 14; πεινᾶν, διψᾶν (hungern, dürsten) vgl. 6, 35; ποιμαίνειν (weiden), 10, 1—16; 21, 16; ὁδηγεῖν (leiten), 16, 13; und erinnert nicht der letzte Zug, der die zärtliche Liebe Gottes malt, an den Ausdruck Jesu 14, 21: „wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden"? Eine letzte Ähnlichkeit, die allen vorangehenden das Siegel aufdrückt, findet sich in der Anführung aus Sacharjah (12, 10), Apok. 1, 7, wo der Verfasser die Übersetzung der LXX berichtigt, genau so wie der Verfasser des Evangeliums Joh. 19, 37.

2) Hinsichtlich des Inhalts ist die Übereinstimmung zwischen den beiden Schriften nicht weniger bemerkenswert.

Man hat zuweilen gesagt, der Gott der Apokalypse sei ein Gott des Zorns, während der des Evangeliums lauter Liebe sei. Offenbar wird vergessen, daß im Evangelium die Drohung steht: „wer dem Sohn nicht glaubt, über dem bleibt der Zorn Gottes" (3, 36), und die andere: „ihr werdet mich suchen und in euren Sünden sterben" (8, 24); und andererseits, daß der Verfasser der Apokalypse zweimal (7, 17 und 21, 4) die Verheißung bei Jesaias, die zarteste von allen in der Schrift, wiedergiebt: „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen." Die Liebe herrscht im Evangelium, weil dieses Buch das erste Kommen des Sohnes Gottes als des Seligmachers beschreibt; die Strenge in der Apokalypse, weil sie das zweite Kommen des Sohnes als Richters darstellt.

Die Christologie der Apokalypse ist dieselbe wie die des Evangeliums. Wir haben schon gezeigt (S. 99), daß die Bezeichnung Christi als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, der Anfang der Schöpfung Gottes (3, 14) nicht im Sinn eines zeitlichen Anfangs verstanden werden darf, als ob Jesus selbst einen Teil der Schöpfung ausmachte, sondern in dem Sinn, in welchem man die Ewigkeit einen Anfang nennen kann, d. h. die Grundlage des Werdens. Dieser Sinn ergiebt sich aus den Stellen, in welchen der Ausdruck Anfang (ἀρχή) ergänzt wird durch den Ausdruck Ende (τέλος) und ebenso das entsprechende Beiwort: der erste durch das Beiwort: der letzte. Man muß sich erinnern, daß diese Ausdrücke dem Propheten Jesaia entlehnt sind, bei welchem sie die unvergleichliche Herrlichkeit Jehovahs bezeichnen. Wenn Jesus, wie Hilgenfeld will, nach der Apokalypse selbst ein Teil der Schöpfung wäre, wie könnte er ὁ ζῶν, der Lebendige heißen (1, 18)? Dieses Wort erinnert an die Ausdrücke des Evangeliums 1, 4: „in ihm war das Leben", und 6, 51: „ich bin das lebendige Brot", ein Ausdruck, der dem Zusammenhang nach die Bedeutung „lebendig machend" hat. Die Huldigung der Anbetung von allen Kreaturen wird zugleich dem Lamm und dem Vater zu teil (5, 15); eine Thatsache, die man mit 22, 9: „bete Gott (allein) an" zusammenstellen darf. — Aber gleichzeitig ist dieser Sohn dem Vater untergeordnet. Die Offenbarung, „welche er seinen Knechten giebt" (eben in diesem Buch) „Gott hat sie ihm gegeben" 1, 1. Im Evangelium spricht es ebenso Jesus aus, daß „der Vater dem Sohn giebt das Leben zu haben in ihm selber" (5, 26) und daß „sein Vater größer ist als er" (14, 28). Die beiden Schriften gemeinsamen Ausdrücke Wort und Sohn enthalten beide den doppelten Begriff der Abhängigkeit und der Wesensgemeinschaft.

Das Mittel der Rechtfertigung vor Gott ist in beiden Schriften schlechthin dasselbe; es ist in der Apokalypse weder von Beschneidung noch von irgend einem Gesetzeswerk die Rede. Das Heil kommt vom Thron Gottes und des Lammes herab wie ein Geschenk Gottes (7, 10). Dasselbe Bild angewendet auf den „Strom des Lebens (22, 1). Im Blut des Lammes waschen die Auserwählten ihr Kleid (7, 14); durch dieses Blut siegen sie über

den Satan (12, 11). Rechtfertigung und Heiligung sind also die Frucht des Glaubens an das Werk Christi. Wenn häufig von der Beobachtung der Gebote Gottes geredet wird, so ist im Evangelium genau dasselbe der Fall (14, 21; 15, 10) wie im ersten Briefe (5, 2 u. s. w). Und es ist ganz klar, daß das der Gehorsam ist, der aus dem Glauben hervorgeht. — Es wird besonders der Tadel angeführt, der den Bischof von Pergamus trifft, weil er Leute in seiner Gemeinde duldet, die nach dem Beispiel Bileams lehren Götzenopferfleisch essen und Hurerei treiben (2, 14). Die so als böse bezeichnete Lehre ist, sagt man, keine andere als die des Paulus in 1. Kor. 8—10. Also eine Kriegserklärung gegen den Paulinismus und ein offenbares Anzeichen judaisierender Richtung; somit ein Gegenfüßler des vierten Evangeliums. — Aber ein und dasselbe Ding kann in zweierlei sehr verschiedenem Sinn ausgesprochen werden. Paulus erlaubt zuerst im ersten Korintherbrief den Genuß des Götzenopferfleischessens im Namen des Monotheismus und der Glaubensfreiheit; der Christ braucht keine Verunreinigung durch ein sinnliches Nahrungsmittel zu fürchten; dann aber beschränkt er diese Erlaubnis in zwiefacher Weise: 1) die Ausübung dieses Rechts ist abhängig von der Pflicht der Liebe gegen ängstliche Brüder; 2) es darf sich nie versteigen zur Teilnahme an den geweihten Mahlzeiten in den heidnischen Heiligtümern, weil ein solcher Schritt eine Verbindung mit dem Götzendienst in sich schließt (10, 14—21), und weil der Glaubige, „der da meint zu stehen“, in solchen Lagen leicht zu Fall kommen kann (1. Kor. 10, 12). Offenbar meint er damit in Hurerei fallen, ein Laster, das in Korinth sehr verbreitet war, und vor dem er die Gemeindeglieder soeben in Kap. 6 gewarnt hatte. Nun gerade gegen diese zweite Art Götzenopferfleisch zu essen erhebt sich auch der Verfasser der Apokalypse, wie sich das zeigt an der engen Verbindung zwischen den beiden Ausdrücken: Essen des Götzenopferfleisches und Begehen der Hurerei. Welche Versuchung zu letzterem Laster hätte aus dem thatsächlichen Genuß solcher Speise bei einem häuslichen Mahl hervorgehen können, sei es am Tisch des Christen selber oder bei einem Bruder, der ihn eingeladen hätte? Und das allein ist's, was Paulus erlaubt (1. Kor. 10, 25—27). Wir wissen dagegen, daß die Häretiker gegen das Ende des ersten Jahrhunderts und vom Beginn des Gnostizismus an das Essen von Götzenopferfleisch eben in dem von Paulus verbotenen Sinn zu empfehlen anfingen. Sie suchten auf diesem Wege das Christentum mit dem Heidentum auszusöhnen. „Sie essen, sagt Irenäus (I, 6), ohne Bedenken das Götzenopferfleisch und glauben sich nicht damit zu beflecken, und wenn bei den Heiden zu Ehren der Götzen eine festliche Lustbarkeit veranstaltet wird, so sind sie die ersten dabei.“ Man kann sich denken, was das für Niederlagen gab. Irenäus setzt auch sogleich hinzu, „daß sich diese Gnostiker der Lüsternheit des Fleisches bis zur Übersättigung hingaben“; und wenn der Jude Tryphon dem Justin den Vorhalt macht, daß die Christen Götzenopferfleisch essen, so antwortet dieser ohne Zögern, es seien „nur die Valentinianer und andere Häretiker, die so handeln“. Basilides lehrte nach des Eusebius Bericht (H. E. IV, 7), daß man in Verfolgungszeiten um sein Leben zu retten Götzenopferfleisch essen und den Glauben verleugnen dürfe. Das erste war nur die äußere Form, in welcher das zweite geschah. Das sind die Greuel, gegen welche der Verfasser der Apokalypse Einsprache erhebt. Was haben sie gemein mit dem von Paulus gestatteten Fall? — Wir haben diese Stelle ziemlich ausführlich behandelt, weil sich auf sie die heutzutage so allgemein verbreitete Ansicht von dem judaisierenden Charakter der Apokalypse hauptsächlich stützt.

Man hat behauptet, wenn der Verfasser die Gemeinde in Ephesus vor denen warnt, „die sagen, sie seien Apostel, und sind es nicht, und die sie als

Lügner erfunden habe", so sei Paulus damit gemeint. Aber wie! in einem Sendschreiben an eine Gemeinde, welche Paulus während eines dreijährigen Aufenthalts gegründet hatte, und von wo aus sich das Christentum in die ganze Gegend rings umher verbreitet hatte, sollte man gewagt haben zu behaupten, der Apostolat dieses Mannes sei eine Lüge! Befanden sich denn nicht in dieser Landschaft Kleinasiens die zahlreichen durch die Arbeit des Apostels gewonnenen Bekehrten, deren Triumph der Verfasser der Apokalypse Kap. 7 und an anderen Stellen preist? „Wer zu viel beweist, beweist nichts", antwortet Luthardt kurzweg auf eine derartige Behauptung. — Volkmar hat eine andere Entdeckung gemacht: der falsche Prophet, das Tier mit den Lammeshörnern, der Geselle des Antichrist, welcher die ganze Welt unter die Gewalt desselben zu bringen sucht, ist wieder Paulus; denn im Römerbrief (Kap. 13) weist er die Christen an, der obrigkeitlichen Gewalt unterthan zu sein, das heißt mit anderen Worten, er verpflichtet sie das Malzeichen des Tieres zu nehmen. — Ist das nicht vielmehr ein schlechter Witz als ein ernsthafter Beweisgrund? Der Weg des Gehorsams gegen die irdische Gewalt, den Paulus gezeichnet, ist derselbe, welchen die ganze Schrift gehen heißt. Es war der Weg, den Jeremias den letzten Königen Judas gegenüber von Nebukadnezar vorgezeichnet hat. Jesus kennt keinen andern: „stecke dein Schwert in die Scheide, denn wer mit dem Schwert dreinschlägt, wird durch das Schwert umkommen." Selbst der Verfasser der Apokalypse empfiehlt ihn den vom Antichrist verfolgten Christen, denn er setzt jeder Neigung zu thätlichem Widerstand die Drohung entgegen: „so jemand in das Gefängnis führet, der wird in das Gefängnis gehen; so jemand mit dem Schwert tötet, der muß mit dem Schwert getötet werden. Hier ist G e d u l d und G l a u b e der Heiligen." Die Stärke der verfolgten Kirche wird, wie schon Jesaia sagte, darin bestehen, daß sie im Vertrauen auf Gott allein ruhig bleibt. Die reformierte Kirche hat diese Weise des Verfahrens bis zum Heldentum getrieben und als sie sich auf Augenblicke davon entfernte, hat sie keinen Grund gehabt, sich darob glücklich zu schätzen.

Das göttliche Werk, welches der Verfasser der Apokalypse vom Anfang bis zum Ende preist, wenn er allen Gläubigen ohne Unterschied den Lobgesang zu Ehren des Lammes in den Mund legt, wenn er ihnen allen die Bezeichnung K ö n i g e und P r i e s t e r Gottes des Vaters beilegt, welche Israel nur in vorbildlicher Weise getragen hatte; wenn er den zwölf Ältesten, den Vertretern der zwölf Stämme der israelitischen Christenheit, zwölf andere den ersten vollkommen ebenbürtige, welche mit diesen die Christen der Heidenwelt vor dem Thron vertreten, zur Seite stellt, so ist diese ganze neue Schöpfung, die er mit Entzücken betrachtet und rühmt, nichts anderes als das Werk des Paulus. Und in diesem Buche sollte Paulus der falsche Prophet im Dienst des Antichrist sein!

Die Auffassung vom Wesen der K i r c h e ist schlechthin dieselbe in der Apokalypse wie im vierten Evangelium und bei Paulus; und es ist ein schwerer Irrtum, zu behaupten, wie Volkmar thut, daß die glaubigen Heiden in diesem Buch nur G e d u l d e t e seien und nur eine Art von P l e b s in der heiligen Stadt bilden. Wie Hase antwortet: „hinter den 144000 Versiegelten aus den zwölf Stämmen Israel sieht Johannes eine zahllose Schar aus den Heiden, von jedem Volk, von jedem Stamm, von jeder Sprache, angethan mit weißen Kleidern" (Kap. 7). „Sie sind vor dem Thron Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel" und „Gott wohnt bei ihnen .... und er wischt alle Thränen von ihren Augen" (V. 15–17). Nimmt man so einen verächtlichen Pöbel auf? Diese Behauptung ist so von Grund aus falsch, daß die 144000 Juden, von denen vorhin die Rede war, noch nicht einmal Glaubige sind. Ihre Bekehrung wird erst 14, 1 ff. erzählt. In

Kap. 7 werden sie nur versiegelt (verwahrt), um später geweiht zu werden. Aber wie sich's damit auch verhalten mag, und selbst wenn diese 144000 die Auslese der gesamten Kirche bildeten, so wäre die Apokalypse damit, daß sie den Juden diese Stellung anwiesen in Übereinstimmung mit Paulus, welcher Röm. 11 die bekehrten Heiden mit wilden Zweigen vergleicht, die an Stelle der Juden, der natürlichen Zweige, auf den ursprünglichen Stamm eingepropft sind; und ebenso mit dem Verfasser des vierten Evangeliums, der Kap. 10 die Schafe aus der Herde Israels zum Mittelpunkt der Kirche macht und die aus andern Völkern berufenen Schafe einfach als um den anfänglichen Kern gesammelt erscheinen läßt (V. 16).

Aber verurteilen uns nicht etwa die eschatologischen Anschauungen des Verfassers? Niermeyer selbst fühlt sich beengt durch dieses Jerusalem am Ende der Zeiten, welches ihm das Übergewicht des Judaismus bis zur Vollendung des Reiches Gottes fortzuführen scheint. „Könnte, sagt er, das irdische Jerusalem aus dem apokalyptischen Gemälde weggestrichen werden, so würde dadurch allein das ganze Buch vergeistigt." Diesem Verlangen zu entsprechen ist nicht schwer. Der Verfasser beschreibt die Mauer dieses zukünftigen Jerusalems als von gleicher Höhe, Länge und Breite (21, 16) und demnach einen vollkommenen Würfel bildend. Dieser Würfel hat zwölftausend Stadien, was etwa fünfzig Stunden nach jeder Ausdehnung giebt. Kann man verständigerweise glauben, er habe sich eine wirkliche Stadt von so ungeheuerlicher Form vorgestellt? Ist aber dieses Bild, körperlich gefaßt, unnatürlich, so wird es erhaben, sobald man es geistig versteht. Das Allerheiligste in der Stiftshütte und im Tempel hatte die Gestalt eines vollkommenen Würfels, dagegen das Heilige die eines Rechtecks. Was will also der Verfasser mit dieser Figur andeuten? Daß das neue Jerusalem durchaus das sein wird, was vormals das Allerheiligste war, nämlich die Wohnung des dreimal heiligen Gottes. Dies ist die Erfüllung des letzten Gebetes Jesu: „daß sie Eines seien in uns, wie wir Eines sind"; der Zustand, welchen Paulus 1. Kor. 15, 28 beschreibt: „Gott Alles in Allem". Und wenn man nicht glauben wollte, daß diese Herrlichkeit in der Apokalypse andern Glaubigen gelte, als denen von jüdischem Stamm, so lese man 21, 2 f. die Worte: „ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren, und ich hörte eine große Stimme vom Himmel, die sprach: „siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen". Und wie, um ja keinen Zweifel über das Wort die Menschen zu lassen, setzt der Verfasser hinzu: „und sie [sie, die nicht sein Volk waren] werden sein Volk sein, und er, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein". Wenn Niermeyer von dem Jerusalem der Endzeit redet, so vergißt er ganz einfach, daß dieses künftige Jerusalem keineswegs eine Wiederherstellung des alten ist, und daß der Verfasser es als ein neues Jerusalem beschreibt, das von Gott aus dem Himmel herabsteigt. Das ist die Kirche in ihrer ganzen Ausdehnung und in ihrer ganzen Vollkommenheit, wie sie in der ganzen Menschheit alle umschließt, die sich an Christus hingegeben haben. Wir finden hier den weitherzigsten Universalismus. Und verhält es sich so mit der heiligen Stadt selbst, so muß natürlich dieselbe geistige Auslegungsweise auf alles, was ihre Schönheit ausmacht, ausgedehnt werden: auf den Thron, die Mauern, den Platz, den Strom, die Bäume. Und alle diese geistig gefaßten Bilder führen uns, wenn das Evangelium wirklich eine vergeistigte Apokalypse ist (Baur), zu dem Ergebnis, daß die Apokalypse durch und durch eins ist mit dem Evangelium.

Eine allgemeine Vergleichung des apokalyptischen Schauspiels mit der in unserem Evangelium enthaltenen Erzählung veranlaßt uns auch, einen und

denselben Verfasser anzunehmen. Allerdings wird das Gegenteil behauptet. Es heißt, die Apokalypse atme den glühendsten Haß gegen die Heiden, sie habe einen jüdischen Verfasser; das Evangelium spare all seinen Haß für die Juden, es sei von einem heidnischen Verfasser. Es heißt weiter, die Apokalypse bewege sich in den Ereignissen der letzten Zeiten, die das Evangelium nicht kenne; dieses dagegen nehme nur Bezug auf das feindselige Verhältnis zwischen Jesus und den Juden während seines Erdenlebens. Diese beiden Einwürfe werden hinfällig vor einer einzigen Bemerkung. Das Werk Jesu ist ein doppeltes. In erster Linie hat es den Juden gegolten, dann sind die Zeiten der Heiden gekommen, da diesen das Heil angeboten wurde. Das Evangelium erzählt uns die erste Seite dieses Werkes, die Apokalypse handelt von der andern; und die beiden Schriften ergänzen sich wie die zwei Hälften einer und derselben Schrift, deren Titel wäre: die Einsetzung des Reiches Gottes an der Stelle des Satansreiches auf der ganzen Erde. — Auch sind die handelnden Personen in den beiden Schauspielen im Grund dieselben. Es sind die drei: Christus, der Glaube, der Unglaube. Im Evangelium, Christus, als erniedrigter Christus; der Glaube, dargestellt in den Jüngern; der Unglaube, dargestellt in den Juden. In der Apokalypse Christus als der verklärte Herr; der Glaube, dargestellt in der Braut oder der Kirche; der Unglaube in den Heiden, die in ihrer Mehrheit den Ruf des Evangeliums zurückweisen, ebenso wie ihn zu den Zeiten Jesu die jüdische Mehrzahl zurückgewiesen hat. Das Buch kennt also keinerlei Parteilichkeit. Auf der einen Seite glaubige Heiden in unzählbarer Menge, die der Verfasser mit Entzücken vor dem Thron triumphieren sieht, ganz genau so, wie es zu Jesu Lebzeiten glaubige Juden gegeben hat, die zur innigsten Gemeinschaft mit ihm gelangt waren. Auf der andern Seite eine Masse unglaubiger Heiden, welche sich in steigendem Maß die Strafgerichte des verklärten Herrn zuzieht (Siegel, Posaunen, Schalen) gerade wie sich die Masse der Juden gegen das Lamm Gottes in ihrer Mitte mehr und mehr verhärtet und verbittert hatte. Der einzige Unterschied zwischen dem evangelischen und apokalyptischen Schauspiel — und dieser Unterschied liegt in der Natur der Dinge — ist der, daß uns im ersten die Leidensgeschichte und die Auferstehung, die Grundlage der Erlösung Aller erzählt sind; in dem andern das zweite Kommen Christi als Vollendung des Heils und des Gerichts für Alle. Dieser Unterschied ist ein Band mehr zwischen den beiden Schriften; denn damit setzt die Apokalypse von Anfang bis zu Ende voraus, daß sie das Evangelium sozusagen hinter sich hat, und das Evangelium gewissermaßen die Apokalypse vor sich, und wir begreifen so, woher das beinahe gänzliche Fehlen des eschatologischen Elements in dem Evangelium. — Der Verlauf und die Entwicklungsstufen des Kampfes hier mit den Juden, dort mit den Heiden, sind auch durchaus gleich. In beiden Schriften scheint der Ausgang von Anbeginn an sehr nahe. Aber er zieht sich immer in die Länge; man erwartet ihn in der Apokalypse nach dem sechsten Siegel, nach der sechsten Posaune; er wird immer wieder hinausgeschoben wie im Evangelium, wo Johannes mehrmals das Wort wiederholt: „aber seine Stunde war noch nicht gekommen“. Auch die Schlußentscheidung ist im Grunde dieselbe, obgleich unter zwei verschiedenen Formen: äußerlicher Sieg Satans über das Reich Gottes, im Evangelium durch den gewaltsamen Tod Jesu; in der Apokalypse durch die Ausrottung der Kirche unter dem Antichrist; aber in beiden auch zuerst der geistige, dann bald der äußerliche Sieg des Kämpen der Sache Gottes — hier durch die Auferstehung Christi, dort durch die Verklärung der Kirche. Man sieht: nur die beiden Gegenstände des Schauspiels sind verschieden: einerseits der gekommene Christus, andererseits der kommende Christus. Im übrigen scheint eine

der Schriften der andern nachgezeichnet zu sein, sowohl was die Rolle der handelnden Personen als was den Gang der Handlung betrifft.

Soll es gelingen, die beiden Schriften in Widerspruch zu setzen, so giebt es nur ein Mittel, nämlich, wie Luthardt sagt, die Apokalypse übermäßig zu versinnlichen und das Evangelium übermäßig zu vergeistigen. Durch ein solches Verfahren kann man die Menge hintergehen, aber es ist keine Wissenschaft mehr, sondern Dichtung. Die beiden Schriften sind da, und früher oder später fordert die Wahrheit ihr Recht.

Sind die Ergebnisse unserer Untersuchung begründet, so werden alle äußeren Beweise für den johanneischen Ursprung der Apokalypse, welchen Baur, Hilgenfeld, Volkmar einen so hohen Wert beimessen, ebensoviele Bestätigungen des johanneischen Ursprungs des Evangeliums.

XII. Es giebt einen Einwand, welcher auf das Gemüt unserer französischen Kritiker, wie Renan und Sabatier einen entscheidenden Eindruck gemacht zu haben scheint. Johannes heißt in dem Evangelium der Jünger, welchen Jesus lieb hatte. Es ist ein offenbarer Vorzug, der ihm damit seinen Gefährten gegenüber beigelegt wird. Das ist nicht Alles; Johannes wird beharrlich hervorgehoben, so daß er durchaus dem Petrus gleichkommt oder gar ihn überbietet an Geschicklichkeit nicht allein, sondern auch an Einsicht und Lebhaftigkeit des Glaubens. Dieser Geist ärmlicher Eifersucht und Nebenbuhlerschaft kann nicht der des Johannes selbst gewesen sein; man muß also anerkennen, daß wenigstens die Abfassung unseres Evangeliums von einem Jünger dieses Apostels herrührt, der die Person und die Stellung des verehrten Meisters, dessen Berichte und Unterweisungen er empfangen hatte, um jeden Preis erhöhen wollte. — Wir sehen uns hier offenbar einem Tendenzprozeß gegenüber. Es werden Begebenheiten erzählt; wozu? Der eine antwortet, weil sie sich so zugetragen haben; der andere sucht geheime Absichten und findet bald solche; er schreibt dieselben der durch irgendwelche besondere Tendenz erregten Einbildungskraft des Erzählers zu. Es ist eine ernste Sache, auf solche Art der Auslegung Schlüsse zu gründen, welche entscheidende Folgen für die Kirche haben können. In dem besondern Fall ergiebt sich, daß die vorausgesetzte Absicht mit einer sehr großen Zahl von Thatsachen in offenbarem Widerspruch steht. Kap. 1, 43 kommt Petrus allerdings erst als der dritte zu Jesus. Aber wenn damit Johannes auf Kosten dieses Jüngers hervorgehoben werden sollte, müßte der Verfasser, der mit der Geschichte sehr frei verfährt, dem Johannes selbst die Aufgabe der Einführung des Petrus bei Jesu zuweisen. Dies thut er gar nicht; er legt diese Ehre dem Andreas, dem eigenen Bruder des Petrus bei; — mit diesem Ausdruck erklärt er diese Rolle und den Beweggrund auf geschichtliche Weise. Was Johannes betrifft, so ist er bei diesem Auftritt nicht unmittelbar bezeichnet, weder unter seinem Namen noch mittelst irgend einer Umschreibung. Nicht allein das; sondern in V. 41 wird Andreas, als er zum erstenmal auf den Schauplatz tritt, noch ehe er den Petrus herbeiführt, schon als der Bruder des Simon Petrus bezeichnet, des Petrus, der noch gar nicht erschienen ist, und der so von Anfang an als die Hauptperson der ganzen evangelischen Geschichte an der Seite Jesu dargestellt wird. Endlich, als ob dies Alles in den Augen des Verfassers nicht genug wäre, um die Person und Bedeutung des Petrus in angemessener Weise zu erheben, erkennt Jesus in ihm auf den ersten Blick seinen hauptsächlichen Gehilfen und bezeichnet ihn mit einem ehrenden Beinamen, während er hinsichtlich der vier oder fünf anderen bei derselben Veranlassung genannten Jünger nichts Ähnliches thut. Und bei diesem Auftritt ist man so geschickt, die Absicht einer Erniedrigung des Petrus oder

einer Erhebung des Johannes zu entdecken! — Das 6. Kap. versetzt uns wieder in die Mitte des apostolischen Kreises. Wer spielt bei diesem vertrauten Vorgang eine Rolle? Es ist Philippus, es ist Andreas, dieser wiederholt als Bruder des Simon Petrus bezeichnet (V. 5 u. 8). Als endlich am Schluß der ganzen Erzählung gegenüber der Abtrünnigkeit beinahe aller galiläischen Jünger einer der Apostel das Wort ergreift zur Antwort auf die Frage Jesu: „und ihr, wollet ihr mich auch verlassen?“ wem überträgt der Evangelist das Ehrenamt? wer spricht im Namen Aller seinen unerschütterlichen Glauben an die Messianität Jesu aus? Ist es Johannes? Ist es irgend ein wenig bekannter Jünger, dessen Nebenbuhlerschaft für diesen Apostel kaum gefährlich gewesen wäre? Es ist Petrus selbst, er, den unser Evangelist anschwärzen will! Bei dem letzten Mahl giebt Petrus dem Johannes, welcher ganz nahe bei Jesu saß, ein Zeichen, um ihn zu bitten, daß er den Meister frage. Aber wenn die Sache sich wirklich so verhielt, was läßt sich daraus schließen? Und wer könnte ernstlich das Gegenteil behaupten? Liegt hier eine Unmöglichkeit vor? Beweist nicht der folgende Bericht wirklich durch einen geringfügigen Umstand, daß Petrus sich nicht neben Jesus befand (V. 5 u. 6)? Endlich schreibt nicht im nämlichen Abschnitt der Evangelist dem Petrus ein Wort, in welchem seine ganze Ergebenheit, sein ganzer Glaube sich kundgiebt: „Herr, nicht allein die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt“ (13, 9). — Die Gespräche nach dem Mahl boten dem Evangelisten eine schöne Gelegenheit, seinen Lieblingsjünger, den, welchen Jesus lieb hatte, auftreten zu lassen. Es ist die Rede von den Fragen des Thomas, Philippus, Judas; auf die Anwesenheit dieses Jüngers findet sich nicht die geringste Anspielung. Es wird erwähnt, wie Petrus seine Ergebenheit versichert: „ich will mein Leben für dich lassen“; sollte das aus Falschheit geschehen sein, um seine Vermessenheit besser ins Licht zu stellen und die darauf folgende Verleugnung besser hervortreten zu lassen? Aber diesen Fall des Petrus erzählt ja gerade Johannes in der mildesten Form. Kein Eidschwur, kein Fluch in des Petrus Mund; es heißt nur einfach: er sagte. — Petrus wird in das Haus des Hohepriesters eingeführt durch einen andern Jünger, der diesem Mann bekannt war; aber nichts deutet darauf hin, daß dieser Jünger Johannes war. Und selbst wenn es Johannes wäre, so wäre das in einer Schrift von so antijüdischer Richtung eine geringe Ehre, mit dem geistlichen Oberhaupt des Volkes Verbindung gehabt zu haben. — In Gethsemane ist es nach unserem Evangelium Petrus, der mit dem Schwert dreinschlägt. An der Gesinnung Jesu gemessen, ist diese Handlung gewiß ein Mißgriff, aber gegenüber der Feigheit der andern Jünger, die sich alle aus dem Staub machen, ist sie sicher eine ehrenhafte That. Petrus fürchtet sich nicht, das Gelöbnis seiner Hingebung in die That umzusetzen. — Als am Auferstehungsmorgen die beiden Jünger an das Grab eilen, läuft Johannes am schnellsten, und darin muß denn ein berechneter Anspruch auf den Vorzug dieses Apostels vor seinem Genossen liegen. Man wagt es, solche Kindereien zu schreiben! Dann aber unterlasse man es wenigstens, mit Hilgenfeld eine solche Schrift „das Evangelium mit dem Adlerflug“ zu nennen. Unmittelbar darauf, durch den bloßen Anblick der Ordnung, die in der Gruft herrscht, gelangt Johannes zum Glauben an die Auferstehung (20, 8), während gar nichts davon gesagt ist, daß es bei Petrus ebenso gegangen sei. Das scheint freilich etwas verdächtiger. Aber es ist eben einer der ganz entschieden autobiographischen Züge des vierten Evangeliums. Es handelt sich um die innerlichste That, um die That des Glaubens, und Johannes sagt uns ganz einfach, wie sie sich bei ihm vollzogen hat. Hätte er so genau sagen können, wie es bei seinem Gefährten zugegangen sei und ob es auch gerade in diesem Augenblick und in dieser Weise in dem

Herzen desselben helle geworden? Vielleicht ist das ihm selbst immer unbekannt geblieben. Aber da uns Paulus und Lukas beide von einer dem Petrus am gleichen Tage zu teil gewordenen Erscheinung des auferstandenen Jesus sagen, so macht es dieser Umstand wahrscheinlich, daß dieser Apostel ein verworrenes Vorgefühl behalten hat, das erst durch diese Erscheinung in wirklichen Glauben verwandelt worden ist. Wir wollen nur gelegentlich erwähnen, daß von keiner eigens dem Johannes zu teil gewordenen Erscheinung die Rede ist. — Noch ist der Auftritt im Kap. 21 übrig. Wollte der Schriftsteller wirklich eine Vergleichung zwischen den beiden Aposteln anstellen, so muß man zugeben, daß dieselbe ganz zu gunsten des Petrus ausfällt. Johannes erkennt allerdings den Herrn vom Boot aus, aber rührt sich nicht von der Stelle, während Petrus sofort ins Wasser springt. Johannes spielt in dem Gespräch nach dem Mahl nicht die geringste Rolle; Petrus ist der einzige Gegenstand der Aufmerksamkeit des Herrn. Nicht nur setzt ihn Jesus wieder ins Apostelamt ein, sondern er vertraut ihm ausdrücklich die Leitung der Kirche und sogar die des Apostolats an: „weide meine Lämmer, führe meine Schafe!" Und als die Krönung seines Dienstes verheißt er ihm die Ehre eines blutigen Martyriums. Sodann ist's er, er allein, den der Herr auffordert, ihm zu folgen, um in vertrauter Unterredung die Mitteilungen zu empfangen, die er ihm noch zu machen habe. Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, erlaubt sich, ohne dazu berufen zu sein, bescheiden hinter ihnen herzugehen; Petrus selbst stellt ihn in den Vordergrund durch die etwas unbescheidene Frage, die er seinetwegen an den Herrn richtet. Aber, sagt man, eben hier zeigt sich wieder der Vorzug des Johannes; denn die ihm gegebene Verheißung, daß er nicht sterben werde, verdunkelt sogar die des Martyriums, welche Petrus soeben erhalten hatte. Mag sein; nur müßte nicht die nachfolgende Erklärung des Evangelisten unmittelbar diese angebliche Verheißung entkräften. Welch ein Gegensatz zwischen den zwei Worten, deren eines dem Johannes gilt: „aber Jesus hatte nicht gesagt, daß er nicht sterben würde", das andere dem Petrus: „das sagte er aber von dem Tode, womit Petrus Gott preisen würde".

Es bleibt in Wirklichkeit nur ein einziges Wort übrig, das in dem Sinn des von uns bestrittenen Einwurfs ausgebeutet werden könnte, das ist die Bezeichnung: der Jünger, den Jesus lieb hatte. Weiße, glaube ich, hat zuerst an diesem Ausdruck Anstoß genommen und einen widerlichen Selbstruhm darin gefunden. Sabatier ist der Ansicht, wenn Johannes das selbst geschrieben hätte, so wäre es „schwer, die Demut unter seinen Tugenden aufzuführen". Wie viel mehr Zartgefühl, wie viel gerechteres Urteil zeigt sich aber bei Hase! Weiße, sagt er, hat sich darin nicht verstanden auf diesen glücklichen Stolz in aller Demut des unverdienten Geliebtseins von dem über alles Geliebten. Von all den Strahlen der Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit, welche das fleischgewordene Wort entsendet hatte, war einer auf Johannes gefallen, und er mußte ihn in seiner Schrift wieder darstellen: der Sohn Gottes war in der Herablassung so weit gegangen, daß er einen Freund besaß. Eine so liebliche Erinnerung wieder aufzufrischen, war kein Stolz, es war demütige Dankbarkeit. Da er seinen eigenen Namen unter dieser Umschreibung verhüllte, so konnte das nicht Menschenverherrlichung sein, sondern ein Preis der zarten Liebe dessen, der die Gnade hatte, sich so tief herabzuneigen. Er kannte sich selbst nur, wie sich der begnadigte Gläubige kennt, nämlich als Gegenstand der wunderbarsten Liebe. So redet auch Paulus von sich 2. Kor. 12, 2—5.

XIII. Wir hatten längst die Überzeugung ausgesprochen, daß die Stellung von Reuß hinsichtlich des vierten Evangeliums unhaltbar sei. Den aposto-

lischen Ursprung der Schrift annehmen und gleichzeitig die darin enthaltenen Reden in ihrer Gesamtheit als eine Abhandlung mystischer Theologie ansehen, die der Verfasser auf eigene Faust Jesu in den Mund gelegt ... das ist offenbar eine moralische Unmöglichkeit. Reuß mußte das Mittel suchen, aus diesem Widerspruch herauszukommen und er hat es jüngst gefunden — nämlich in der Stelle 19, 35.[1]) Nach dem Vorgang von Weiße, Schweizer, Keim, Weizsäcker glaubt er in dieser Stelle die von dem Verfasser des Evangeliums selbst aufgestellte, ganz klare Unterscheidung zwischen seiner Person und der des Apostels Johannes zu sehen, der ihm mündlich die echten Bestandteile seiner Schrift an die Hand gegeben hat. Sehen wir diesen Text genauer an. Er besteht aus drei Sätzen: „und der es gesehen hat, der hat es bezeuget; und sein Zeugnis ist wahr; und er weiß, daß er die Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glaubet.“ Bis daher war man der Meinung gewesen, es sei der Zeuge selbst, der hier rede. 1) Er erklärt hier, daß sein Zeugnis über die erzählte Begebenheit (die gleichzeitige Erfüllung der zwei Weissagungen durch den anscheinend zufälligen Lanzenstich des römischen Soldaten) nunmehr abgelegt sei (die Vergangenheit μεμαρτύρηκε): das ist geschehene Sache, geschehen eben durch diesen Bericht: vgl. 1, 34; 2) er bekräftigt die Wahrheit dieses Zeugnisses; 3) er versichert seine innerste Überzeugung von der Wirklichkeit der erzählten Thatsache, damit die Leser (ihr) derselben vollen Glauben schenken.

In diesem dritten Satz gebraucht der Verfasser, in dem er von dem Zeugen redet, das Fürwort ἐκεῖνος, jener, und Mehrere finden in diesem Wort den Beweis, daß er von dem Zeugen als von einer von ihm verschiedenen Persönlichkeit rede, die niemand anders wäre als der Apostel. Aber erstlich kann der Verfasser ganz wohl von sich in der dritten Person reden, wie es Paulus 2. Kor. 12, 2–5 thut, oder Jesus selbst, wenn er sich seiner Gewohnheit gemäß als Menschensohn bezeichnet; und dabei kann er das Fürwort der dritten Person in allen seinen Formen anwenden. Daß er hier das Fürwort ἐκεῖνος, jener, wählt, geschieht, weil dieses Wort im Evangelium stehend, einen besonderen Sinn hat. Es bezeichnet hier jemand oder etwas, dem ausschließlich eine gewisse Eigenschaft oder Verrichtung zukommt: folglich nicht eine entfernte Person im Gegensatz zu einer näherstehenden, sondern eine einzigartige Person im Gegensatz zu jeder andern: so 1, 18: „niemand hat Gott je gesehen, ... der eingeborne Sohn, — der hat es uns verkündigt; oder 12, 48; mein Wort ..., das ist's, das allein, das ihn richten wird“ vgl. 5, 39: „die Schrift ...., sie ist's, die von mir zeuget....“; 16, 14: „der heilige Geist ...., der wird mich verklären“ u. s. w. u. s. w. Auch Jesus, wo er von sich selbst spricht, hat sich mit diesem Fürwort bezeichnet; vgl. 9, 37: „du hast ihn gesehen (den Sohn Gottes) und der mit dir redet, der ist es, (ἐκεῖνος).[2]) Vgl. bes. 13, 6. Es ist genau dasselbe der Fall 19, 35. Der Apostel bezeichnet sich mit diesem Fürwort als denjenigen, der, weil er allein unter den Aposteln ein Zeuge der Thatsache gewesen, sie allein mit der Sicherheit der eigenen Wahrnehmung bezeugen kann. Es giebt also durchaus keinen gegründeten logischen oder sprachlichen Einwand gegen den ganz allgemein angenommenen Sinn dieser Stelle.

Der Sinn, welchen ihr die vorerwähnten Schriftsteller zu geben suchen, ist der:

1. Satz: der Verfasser des Evangeliums spricht aus, daß es der Zeuge ist (der Apostel) der ihn über den eben berichteten Umstand unter-

[1]) Théologie johannique, S. 103.

[2]) Reuß wendet ein, daß in der Stelle 9, 37 das Fürwort ἐκεῖνος das Attribut bezeichne, während es sich 19, 35 auf das Subjekt des Satzes beziehe. Was liegt daran? In beiden Fällen ist es immer der Redende selbst, der sich mit diesem Fürwort bezeichnet.

richtet hat. — Dieser Sinn ist nicht unmöglich, obgleich man es überraschend finden kann, daß hier plötzlich ein Unterschied zwischen zwei Personen auftaucht, von welchem die Erzählung bis dahin nicht die leiseste Spur zeigte.

2. Satz: Der Schriftsteller bezeugt die Wahrheit der Erzählung, die er dem Munde des Zeugen verdankt. — Das ist kaum natürlich, denn es wäre eher Sache des Zeugen, die Wahrheit der von dem Erzähler berichteten Thatsache zu bezeugen. Ein unbekannter und namenloser Verfasser sollte sich als Gewährsmann für den Bericht des Zeugen aufthun, und zwar eines Zeugen, der ein Apostel war .... Das wäre seltsam. Woher sollte er dieses Recht und dieses Ansehen nehmen?

3. Satz: Der Erzähler bekundet die innerste Überzeugung, welche der Zeuge von der Wirklichkeit der erzählten Thatsache in sich selbst trägt. „Er weiß (der Apostel-Zeuge), daß er die Wahrheit sagt." Das wäre gänzlich unverständlich; denn wie kann man Zeugnis ablegen über das, was im Gewissen eines andern Menschen vorgeht? Man könnte es noch verstehen, wenn der Verfasser sagte: „und ich weiß, daß er die Wahrheit sagt." Das hieße: „soweit ich ihn kenne, habe ich die Gewißheit, daß er nicht lügen kann. Aber in der Form: er weiß, (Er), daß er die Wahrheit sagt ...." hat diese Erklärung keinen Sinn. Endlich fügt der Verfasser hinzu: „damit ihr glaubet". Wenn Johannes das sagt, um den Zweck der Erzählung anzudeuten, den er soeben schriftlich festgesetzt hat, so versteht man, was er sagen will: „ich, der Zeuge, habe die innigste Überzeugung, daß das, was ich euch erzähle, wahr ist, damit auch ihr (die ihr es leset) glaubet (ebenso wie ich, der es gesehen hat.)" Sein Zeugnis soll für sie, die lesen, dasselbe werden, was für ihn selbst das Sehen war. Handelt sich's dagegen um einen mündlichen Bericht, den der Apostel lange zuvor dem Erzähler gegeben hat, so hat dieses Wort keinen Sinn mehr; denn es besteht gar keine unmittelbare Verbindung zwischen einem solchen Zeugnis und den Lesern der gegenwärtigen Schrift; das „damit ihr glaubet" hat keinen Halt mehr.

Endlich sind noch die beiden Zeitwörter in der Gegenwart zu beachten: „er weiß" und „er sagt die Wahrheit". Was beweisen sie? daß in dem Augenblick, in welchem diese Zeilen geschrieben wurden, der Zeuge der Thatsachen noch lebte. Und was nützt es in diesem Fall, ihm einen seiner Schüler als Verfasser unterzuschieben? Das Evangelium bleibt darum doch ein unter den Augen und mit Zustimmung des Johannes selbst[1]) abgefaßter Bericht.

Es giebt übrigens noch eine andere Stelle, welche die Auslegung von Reuß und mehreren andern zu 19, 35 schlechthin verurteilt; es ist der ähnliche Ausspruch 21, 24. Hier behaupten Männer von geachteter und in der Gemeinde bekannter Stellung ausdrücklich das, was diese Kritiker aufgrund von 19, 35 in Abrede ziehen, nämlich daß der Evangelist-Verfasser eins ist mit dem Apostel-Zeugen: „Dies ist der Jünger (der, welchen Jesus lieb hatte), der von diesen Dingen zeuget (ὁ μαρτυρῶν) und hat dies geschrieben (ὁ γράψας), und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist". Reuß behauptet freilich, daß diese Männer sich getäuscht und in gutem Glauben einige Zeit nach dem Tode des Johannes den Apostel mit dem Verfasser verwechselt haben. Aber diese Gewährsmänner, welche die Vollmacht besaßen, das Evangelium mit einer Nachschrift zu versehen, die in keiner einzigen Handschrift

[1]) Reuß erwägt diese Schwierigkeit wohl und sucht ihr abzuhelfen. Er sagt, wenn der Verfasser gesagt habe: er weiß, so sei dies nur darum geschehen, weil ihm die griechische Sprache keinen zutreffenden Ausdruck bot, um zu sagen: er wußte. Aber der Verfasser dürfte ja nur statt οἶδεν er weiß, ᾔδει, er wußte (wußte, da er lebte) schreiben; und macht denn nicht das nachfolgende, gleichfalls in der Gegenwart stehende Zeitwort: „daß er die Wahrheit sagt", diese kindische Ausflucht zu nichte?

und in keiner Übersetzung fehlt, müssen an der Veröffentlichung dieser Schrift thätigen Anteil genommen haben; sie müssen folglich die ersten Verwahrer derselben gewesen sein. Wie sollte aber unter diesen Umständen ein Irrtum auf ihrer Seite möglich gewesen sein? Sodann müßten sie, um sich auszudrücken, wie sie es thun, das Buch, welches sie selbst veröffentlichten, wenigstens die Stelle 19, 35 nie gelesen haben, weil ja nach Reuß der Verfasser in diesem Wort genau das Gegenteil von dem sagt, was sie feierlich behaupten. Endlich darf man bei Vergleichung dieser beiden Stellen nicht vergessen, daß die Gewährsmänner des Kap. 21 sagen: *wir wissen*, und nicht: *er weiß*, wie derjenige sagt, der im Kap. 19 redet. Durch die erste Person der Mehrzahl unterscheiden sie sich ebenso deutlich von dem Zeugen-Apostel, wie sich der Verfasser von 19, 35 durch die dritte Person der Einzahl, *er weiß*, mit diesem Zeugen zusammenfaßt. Wie kann denn Reuß sagen: „der Satz 21, 24 *findet sich wieder* an einer andern Stelle im Evangelium selber; die Ähnlichkeit ist offenbar“. — Ja, aber der Unterschied ist es nicht weniger.[1])

Hilgenfeld hat wohl begriffen, daß es unmöglich ist, in 19, 35 eine vom Verfasser absichtlich aufgestellte Unterscheidung zwischen ihm und dem Zeugen zu finden. Er giebt also zu, daß der Verfasser, nachdem er seine ganze Schrift hindurch für den Apostel Johannes habe gelten wollen, sich in der Stelle 19, 35 für einen Augenblick vergessen und den Betrug verraten hat. In der That bleibt nur dieser Ausweg übrig. Aber ist er auch annehmbar? Der Leser mag darüber urteilen. In jedem Fall, wenn es so ist, müßte man aufhören von der ausnehmenden Geschicklichkeit eines Verfassers zu reden, dem man einen solchen Verstoß glaubt zuschreiben zu können.

XIV. Ist es wohl nötig, daß wir uns noch bei einem letzten Einwand aufhalten, dem einige Kritiker einen gewissen Wert beizulegen scheinen? Wie sollte jemand, so sagt man, Jesum als ein göttliches Wesen haben ansehen können, nachdem er drei Jahre mit ihm im vertrauten Umgang gelebt?[2]) Aber diese Überzeugung hat sich bei ihm nur schrittweise gebildet. Und gerade diese alltägliche Vertraulichkeit benahm ihm, was sie für die dogmatische Erwägung Vernichtendes hätte haben können. Die Apokalypse, die Schrift, die in der sogenannten kritischen Schule allgemein dem Apostel zugewiesen wird, stellt uns genau vor dieselbe Frage. Jesus wird hier als *der Erste und der Letzte*

---

[1]) Um diese Verhandlung nicht weiter auszudehnen, verschieben wir auf den folgenden Abschnitt, was wir über den Anfang des ersten Briefs des Johannes (1. Joh. 1, 1—4) zu sagen haben.

[2]) Man muß sich wundern, bei Weizsäcker in seiner neuesten Schrift („*Das apostolische Zeitalter*“ S. 535) diesen Einwand als den wichtigsten und entscheidenden hervorgehoben zu finden. „Keine Macht des Glaubens und der Philosophie, sagt er, kann groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens [dessen Zeuge Johannes gewesen war] — so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen.“ — Aber Weizsäcker vergißt hier eine Thatsache, — und er hat leider nur zu guten Grund dazu — die groß genug war, um das zu bewirken, was kein Glaube und keine Philosophie bewirken konnte, die göttliche That der Auferstehung und himmlischen Erhöhung Christi. Diese große Thatsache war es, die dem beharrlichen Zweifler unter den Zwölfen den Ruf der Anbetung: „*mein Herr und mein Gott*“ abnötigte, die auch dem Johannes das irdische Leben Jesu, anstatt die Erinnerung an dasselbe zu verwischen, ins hellste Licht setzte und es dem Gemüt des Jüngers als das größte Opfer der Liebe und der Selbsterniedrigung erscheinen ließ, das je in der Menschengeschichte dargebracht wurde. „Der da war in göttlicher Gestalt . . . entäußerte sich selbst, indem er . . . im Menschenbild auftrat . . . (Übers. von Weizsäcker.)“ — Das war für Johannes (ebenso wie für Paulus) die Lösung des Widerspruchs zwischen den zwei Anschauungen, die Weizsäcker als unversöhnlich ausgiebt. Derselbe deutet außerdem auf die Sucht des Verfassers hin (S. 532 f.), die persönliche Erhebung des Johannes neben Petrus zu betreiben. Diese ganze Ausführung macht für das unbefangene Auge, ich bedaure, dies sagen zu müssen, nur den Eindruck eines schlimmen Tendenzprozesses. Die einfache Antwort ist: Komm und siehe! (Anm. des Verfassers.)

dargestellt; er heißt hier der Heilige und der Wahrhaftige, gerade so wie Jehovah bei Jesaia heißt; und doch schreibt man die Schrift dem Apostel zu. Die Anerkennung der messianischen Würde war eine erste Stufe, die den Übergang zur Anerkennung seiner Gottheit erleichtert hat. Denn das A. T. bezeugt, wie wir gesehen haben, und wie Johannes selbst versichert (12, 41), die Göttlichkeit des Messias.

Am Schluß dieser ausführlichen Prüfung aller der von der heutigen Kritik gegen die einstimmige Überlieferung der Kirche erhobenen Einwände möge es uns gestattet sein, eine eigentümliche Erscheinung zur Sprache zu bringen, welche für die Beurteilung dieser Streitfrage nicht ohne psychologische Bedeutung zu sein scheint. Ist es nicht verwunderlich, daß jeder Gegner der Echtheit von irgend einem unter den vierzehn Einwänden besonders betroffen zu werden scheint, der auf die andern Kritiker nur einen leichten Eindruck macht und in Vergleich mit dem er selbst allen übrigen Einwänden nur eine ganz geringe Wichtigkeit beimißt? Wir überlassen dem Leser die Sorge, diesen Umstand zu erklären, der uns mehr als einmal zu denken gegeben hat.

§. 3.

Der innere Beweis.

In seiner Einleitung ins N. T. (§. 93) hat Credner diesen Beweis in folgender Weise zusammengefaßt: „Hätten wir keinen geschichtlichen Anhaltspunkt über den Verfasser des vierten Evangeliums, so würden wir gleichwohl durch die Merkmale, welche das Buch selbst an die Hand giebt, zu einem bestimmten Ergebnis hingeleitet. Die Beschaffenheit der Sprache, die dramatische Frische und Lebhaftigkeit der Erzählung, die Genauigkeit und Bestimmtheit der Angaben, die eigentümliche Weise der Erwähnung des Täufers und der Söhne des Zebedäus, die Liebe, die begeisterte Innigkeit des Verfassers für die Person Jesu, der unwiderstehliche Zauber, der über die ganze ideal aufgefaßte evangelische Geschichte ausgebreitet ist, die philosophischen Betrachtungen, mit welchen dieses Evangelium anhebt, das alles führt uns zu folgendem Ergebnis: der Verfasser dieser Schrift kann nur ein in Palästina geborener Mann sein, ein Augenzeuge des Werkes Jesu, ein Apostel, der Lieblingsapostel, kann nur der Johannes sein, den Jesus mit dem himmlischen Zauber seiner Lehre an seine Person gefesselt hatte, der Johannes, der an seinem Busen gelegen, der bei dem Kreuz gestanden und während seines Aufenthalts in einer Stadt wie Ephesus nicht nur durch die philosophische Spekulation sich angezogen gefühlt, sondern sich sogar in den Stand gesetzt hatte, mitten unter den litterarisch so hoch gebildeten Griechen seine Stelle einzunehmen."

Wir können nichts Besseres thun, als dem in dieser trefflichen Stelle angedeuteten Gedankengang folgen, an dem wir nur die zwei Ausdrücke: ideal und philosophische geändert sehen möchten, weil sie uns nicht den richtigen Farbenton wieder zu geben scheinen. Wir nehmen diese Zusammenstellung als Wegweiser und gehen gleichfalls vom Umkreis aus, um stufenweise dem Mittelpunkt näher zu kommen.

I. Der Verfasser ist ein Christ jüdischen Ursprungs.

Dies bekundet seine Schreibweise, welche, ohne zu hebräisieren, die innersten Eigentümlichkeiten dieser Sprache an sich trägt (siehe S. 119). Dies ergiebt sich ebenso aus den Berichtigungen, welchen der Verfasser in einigen Anführungen die Übersetzung der LXX aufgrund der hebräischen Urschrift unterzieht. Wir halten diese Berichtigungen mit Westkott[1]) für unbestreitbar

[1]) The holy Bible, St. John. S. 14.

in den drei Stellen: 6, 45 (Jes. 54, 13) — 13, 18 (Ps. 41, 9) — 19, 37, (Sach. 12, 10), und wir fügen noch unbedenklich hinzu 12, 40 (Jes. 6, 10). Dagegen zitiert der Evangelist nicht ein einzigesmal nach den LXX abweichend vom hebräischen Text.

Die innige Übereinstimmung der Lehre Jesu mit dem mosaischen Gesetz und den Propheten, ihre fortwährenden Beziehungen zu den Vorbildern der jüdischen Geschichte, die bezeugte Gemeinschaft des Geistes zwischen Abraham und Jesus — alle diese Züge treten zu stark hervor, als daß man nicht Weizsäckers Gutachten unterschreiben müßte: Nur ein Jude, der inmitten seiner fremden Umgebung das Erbe seiner Jugend sich erhalten hatte, konnte so erzählen. Die Entwicklung des persönlichen Glaubens des Verfassers ist gewiß durch die zwei der Sache entsprechenden Stufen des judenchristlichen Glaubens hindurchgegangen, nämlich die Anerkennung Jesu als des Messias und der Glaube an ihn als Gottes Sohn. Zu vergleichen für den ersten der beiden Entwicklungspunkte das Glaubensbekenntnis der ersten Jünger 1, 42 und 46, und für den zweiten den ganzen übrigen Bericht. An diesen Gang wird erinnert in dem Wort, welches das Evangelium zusammenfaßt (20, 31): „damit ihr glaubet, daß Jesus der Christ der Sohn Gottes sei".

Ein letzter ganz entscheidender Beweis ergiebt sich aus der Bekanntschaft mit den jüdischen Gebräuchen, welche der Verfasser an den Tag legt. Er kennt die jüdischen Feste (Passah, Laubhütten) ganz genau, und nicht nur die hohen, sondern auch die zweiten Ranges, welche das Gesetz nicht angeordnet hatte, wie das Purimfest 5, 1 (vgl. den Komment.) und das Kirchweihfest 10, 22. Er weiß von der Anreihung eines achten Tages an das Laubhüttenfest (7, 37) und von dem Verbot aller ärztlichen Behandlung am Sabbat (9, 14); auch von den jüdischen Vorstellungen, wonach der Ankunft des Messias die des Elias vorangehen und der Messias eine ganz verborgene Herkunft haben sollte (1, 21; 7, 27). Er kennt sowohl die Feindschaft zwischen Juden und Samaritern, als auch den mehr geistlichen Charakter der messianischen Erwartung bei den letztern (4, 9. 25 f.). Die jüdische von der egyptischen verschiedene Weise, die Leichname zu balsamieren (19, 40), der Gebrauch der Juden, bei der Rückkehr in ihre Wohnungen sich zu reinigen (2, 6), die Ausschließung von der Synagoge (9, 22), der Gebrauch, die Grabstätten mit großen Steinen zu schließen (11, 38; 20, 1), der Verkauf der Tiere und das Wechselgeschäft im Tempel (2, 14), alle diese Umstände, die zum größern Teil in den Synoptikern nicht erwähnt werden, sind ihm vertraut. Er kennt das ängstliche Bedenken der Juden, sei es ein heidnisches Haus zu betreten, oder die Leichname der Verurteilten über den Tag der Hinrichtung hinaus öffentlich ausgestellt zu lassen (18, 28; 19, 31). Er weiß, daß kein Rabbi mit einem Weib ein Gespräch anknüpft (4, 27); daß die religiösen Führer der Nation den Teil des Volkes, der keine rabbinische Unterweisung empfangen hatte (7, 49) mit der tiefsten Verachtung behandeln; und endlich, daß im Fall eines Zusammenstoßes zwischen dem Sabbatgebot und dem Gebot der Beschneidung am achten Tage das letztere dem erstern vorgeht (7, 22 f.).

II. Dieser Jude hat nicht in der Fremde gelebt; es ist ein palästinischer Jude.

Er redet von verschiedenen Orten des heiligen Landes wie jemand, der sie selbstverständlich kennt und dem alle örtlichen Einzelheiten des Landes vertraut sind. Er weiß, daß es andere Orte Namens Kana und Bethsaida giebt als die von denen er redet, und die er mit dem Beiwort: in Galiläa näher bestimmt (2, 1; 12, 21). Er weiß, daß Bethanien 15 Stadien von

Jerusalem entfernt ist (11, 18); daß Ephraim am Rande der Wüste liegt (11, 54); daß Enon nahe bei Salim ist (3, 23); daß eine Entfernung von 25 bis 30 Stadien ungefähr der Hälfte der Breite des Meeres von Tiberias gleichkommt (6, 19, vgl. Matth. 14, 24); daß man die Reise am Nordufer dieses Meeres leicht zu Fuß machen kann (6, 5. 22); daß man von Kana nach Kapernaum abwärts gehen muß (2, 12); daß man, um von Jerusalem an den Fuß des Ölbergs zu kommen, den Kidron auf einer Brücke überschreiten muß (18, 1); daß der Teich von Siloah ganz nahe bei Jerusalem ist (9, 7), und daß es in der Nähe des Tempels aussetzende Quellen giebt (5, 7). Er kennt gleichermaßen die Stelle des Tempels, wo sich die Opferstöcke befinden (8, 20) und die Halle Salomos (10, 23). Die Schilderung des Eingangs des Thales von Sichem, in dem Auftritt am Jakobsbrunnen konnte nur von jemand entworfen sein, der den das Thal beherrschenden Berg Garizim und die prächtigen Getreidefelder gesehen hatte, die sich zur Rechten in der Ebene von Mokhah ausbreiten. Renan erklärt: „nur ein palästinischer Jude, der das Thal von Sichem oft durchwandert hat, konnte so schreiben".

Der Verfasser ist nicht minder gut unterrichtet über die geschichtlichen Verhältnisse der Zeit, in welcher die erzählten Begebenheiten vor sich gehen. Er weiß, daß das Recht der Todesstrafe den Juden jüngst entzogen worden ist (18, 31); er weiß, daß zur Zeit, als Jesus zum erstenmal im Tempel erschien, schon 46 Jahre lang an dem Wiederaufbau dieses Hauses gearbeitet wird (2, 20). Er kennt von Grund aus die Familien- und Geistesverwandtschaft zwischen dem gegenwärtigen und dem gewesenen Hohenpriester und den Einfluß, den der letztere fortwährend auf den Gang der Dinge ausübt (18, 13—28).

Baur hatte geglaubt, in unserm Evangelium eine Menge geschichtlicher und geographischer Irrtümer zu entdecken. Diese Anklage ist jetzt aufgegeben. Es ist gar kein Grund vorhanden, sagt Keim, an diese angeblichen Irrtümer zu glauben (S. 133). Renan urteilt in diesem Betracht: „die oft wiederholte Meinung, als wäre unser Verfasser weder mit Jerusalem noch mit den jüdischen Dingen bekannt, scheint mir jeder Begründung zu entbehren" (S. 522).[1])

III. Wir können an zahlreichen Zügen nachweisen, daß dieser palästinische Jude ein Zeitgenosse Jesu und ein Zeuge seiner Geschichte war; fügen wir hinzu, um nicht über Gebühr weitläufig zu werden, ein Apostel.

Dies ergiebt sich aus der Menge kleinlicher Einzelheiten, von denen es in diesem Berichte wimmelt, die sich unmöglich aus einem dogmatischen oder philosophischen Plan erklären und nur der ganz einfache, gewissermaßen unfreiwillige Ausdruck der persönlichen Erinnerung sein können.

Erstlich, was Zeit und Umstände betrifft: „es war um die zehnte Stunde" (1, 40); „es war um die sechste Stunde" (4, 6); „und er blieb zwei Tage daselbst" (4, 40); „gestern um die siebente Stunde" (4, 52); „es war Winter" oder „schlecht Wetter" (10, 22); „es war Nacht" (13, 30): „krank seit acht und dreißig Jahren" (5, 5). — Hinsichtlich der Ortsangaben: der Gotteskasten (8, 20); die Halle Salomos (10, 23); Jesus blieb noch außerhalb des Fleckens (11, 30). – In betreff der Zahlen: die sechs Krüge in der Vorhalle (2, 6); die vier Soldaten (19, 23); die 100 Pfund Salbe (19, 39); die 200 Ellen Entfernung, und die 153 Fische (21, 8. 11). — Man wird

[1]) In betreff der angeblichen Verstöße, welche Baur dem Evangelisten aufrechnet, vgl. diesen Komment. zu folgenden Stellen: 1, 28 (Bethanien), 3, 23, Enon; 4, 5 (Sychar); 18; 1 (Kidron); 7, 52; 11, 49 u. s. w.

durch alle diese verschiedenen Einzelheiten in den engsten Kreis Jesu und seiner Apostel eingeführt. Der Verfasser erinnert an diese so anmutigen Beziehungen Jesu zu seinen Jüngern, zu Philippus zum Beispiel (6, 5—7); das Dazwischentreten des Andreas (V. 8 und 9); der kleine Knabe mit den Gerstenbroten; die verdeckte Warnung an Judas (V. 70); der Name des Vaters dieses Apostels (V. 71); die heftige, aber edelmütige Erklärung des Thomas (11, 16); seine ungläubige Äußerung und sein anbetender Ausruf (20, 25. 28); die Fragen des Thomas, des Philippus und Judas am letzten Abend (Kap. 14); der entscheidende Augenblick, da es bei ihnen allen Licht wurde und sie ihren Glauben bekannten (16, 30); die plötzliche Aufforderung Jesu: „stehet auf, lasset uns von hinnen gehen" (14, 31). Man beachte auch Züge wie: „sie hatten ein Kohlfeuer angezündet..." (18, 18); „der Rock aber war ungenähet, von oben an gewirkt durch und durch" (19, 23); „sie hatten einen Schwamm um einen Ysop gelegt" (19, 29); „dieser Knecht hieß Malchus" (18, 10), u. s. w. „Lauter Züge von Genauigkeit, sagt Renan, die völlig verständlich sind, wenn man darin Erinnerungen eines Greisen von wunderbarer Frische erkennt", die aber, fügen wir hinzu, in einer so ernsthaften Erzählung abstoßend wirken, wenn es erdichtete Züge sind, welche den Romanschreiber unter der Hülle des Geschichtsschreibers verdecken sollen. Nur ein gemeiner Schwindler könnte so mit der Person und dem Charakter der bekanntesten Schauspieler des evangelischen Dramas, und mit der Person des Herrn selbst sein Spiel treiben. — Weitzel hat treffend bemerkt, wie sehr die so feine Erzählung uns in das innere Leben des apostolischen Kreises nach all seiner Mannigfaltigkeit einweiht.[1]) Der Verfasser bezeichnet die Jünger nicht mit ihrem in der Kirche allgemein angenommenen Namen, sondern mit dem, welchen sie unter Freunden hatten; so sagt er statt Bartholomäus Nathanael (1, 46—50; 21, 2), und dreimal führt er den Thomas nach der griechischen Übersetzung von Didymus an (Zwilling), als handelte es sich für ihn um eine persönliche, seinem Herzen teure Erinnerung (11, 16; 20, 24; 21, 2).

All diesen Einzelheiten reihen wir noch die großen Auftritte an, in welchen sich der Pinsel des Augenzeugen offen zu erkennen giebt, so den Bericht über die Berufung der ersten Jünger (Kap. 1), über den Aufenthalt in Samaria (4); über die vertrauten Vorgänge bei der Auferweckung des Lazarus und der Fußwaschung (11 u. 13); endlich über die unvergleichliche Schilderung der Verhandlungen des Pilatus mit den Juden (18 u. 19).

Könnten uns nach all diesen Thatsachen noch einige Zweifel über die Augenzeugenschaft des Verfassers übrig bleiben, so müßten sie vor seinem eigenen Zeugnis hinfallen, welchem nach dem Vorgang der Baurschen Schule Betrügerei zur Last zu legen sich jetzt niemand, weder Weizsäcker, noch Reuß und Sabatier entschließen kann.

Dieses Zeugnis steht in den drei folgenden Stellen 1, 14; 19, 35, und 1. Joh. 1, 1—4.

Der Verfasser drückt sich 1, 14 so aus: „und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit...." Man behauptet allerdings, es handle sich hier einzig um das innere Schauen des Glaubens, was jedem Christen zukommt. Sagt nicht Paulus: „wir sehen die Herrlichkeit des Herrn mit aufgedecktem Angesicht" (2. Kor. 3, 18), und Johannes selbst: „wer sündigt, hat ihn nicht gesehen" (1. Joh. 3, 16)? So äußern sich Keim und Reuß. — Es giebt allerdings ein geistliches Schauen Jesu, auf welches sich die angeführten Worte beziehen; aber diese Worte stehen in den Briefen, aus denen sie stammen, nicht in Verbindung mit der Schilderung des Vorgangs

[1]) Studien und Kritiken, 1849.

der Menschwerdung, wie in der Stelle Joh. 1, 14: „das Wort ward Fleisch...., es wohnte.... und wir sahen es...." An der Spitze einer geschichtlichen Schrift, die so anfängt, und in der das irdische Leben Jesu erzählt werden soll, kann ein solcher Ausspruch keine andere Absicht haben als die, die nachfolgende Erzählung feierlich zu beglaubigen. Man kann einen solchen Kontext nicht mit dem eines Briefes verwechseln, in welchem der Verfasser den allen Christen gemeinsamen geistlichen Zustand beschreibt.

Die Stelle 19, 35 ist bereits besprochen. Daß der Verfasser des vierten Evangeliums mit dem Apostel, dem Zeugen der Hinrichtung Jesu eine und dieselbe Person sei, ist dort mit Bestimmtheit behauptet. „Diese Stelle, wendet Sabatier ein, hat einen mit dem Anhang 21, 28) zu verwandten Inhalt, als daß man nicht denselben Schluß daraus ziehen sollte." Aber wir haben schon nachgewiesen (S. 175), daß der Inhalt der beiden Stellen im Gegenteil ein ganz verschiedenartiger ist; in Kap. 19 (er weiß) bestätigt der Zeuge, daß er eins sei mit dem Verfasser des Evangeliums; in Kap. 21 (wir wissen) bestätigen die Freunde des Verfassers und Zeugen, daß derselbe eins ist mit dem Lieblingsjünger; folglich bestätigt jeder im Grunde dieselbe Sache, aber in einer Weise, welche zu seiner Stellung und seiner besonderen Aufgabe stimmt.[1])

Es giebt noch eine zweite Schrift, die offenbar derselben Feder entflossen ist wie das Evangelium, und deren Verfasser sich gleichermaßen als einen Zeugen der Begebenheiten und als Apostel bezeichnet mit einer Deutlichkeit, welche für jeden, der die Augen nicht vor dem Licht verschließen will, nichts zu wünschen übrig läßt. Wir lesen 1. Joh. 1, 1 ff.: „das da von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir beschaut und unsere Hände betastet haben, vom Wort des Lebens ... das verkündigen wir euch, auf daß ihr Gemeinschaft mit uns habet ....; und wir schreiben euch diese Dinge, auf daß eure Freude vollkommen sei, und das ist die Verkündigung, die wir von ihm gehört haben und die wir euch verkündigen ...." Wie will man angesichts solcher Ausdrücke in Abrede ziehen, daß der Verfasser die Absicht habe, sich als Augen- und Ohrenzeugen der Thatsachen der evangelischen Geschichte zu geben? Man sage uns, welche kräftigeren Ausdrücke er hätte wählen können, um sich als solchen zu bezeichnen. Reuß sagt: es genügt, daß Jesus das Leben der Sterblichen gelebt hat, damit jeder Gläubige sagen kann: „wir haben ihn gesehen, gehört, betastet".[2]) Ja, aber unter der Bedingung, daß er sich bei solcher Rede nicht ausdrücklich andern Gläubigen gegenüberstellt, welche weder gesehen, noch gehört, noch betastet haben, und denen er aus diesem Grunde sagt: wir verkündigen euch...., wir schreiben euch diese Dinge, damit auch ihr Teil daran habet und eure Freude ebenso völlig sei wie die unsrige". Reuß sagt: „jeder Prediger, der die Wahrheit auf ein neues Geschlecht fortpflanzt, kann sich unstreitig in derselben Weise ausdrücken". Wir lassen den, der sich mit einer solchen Ausflucht zufrieden geben will, in seiner glücklichen Ruhe. Es ist das offenbar derselbe Gegensatz wie Joh 20, 29 zwischen denen, welche gesehen haben und denen, welche glauben sollen, ohne gesehen zu haben, oder wie 19, 35 zwischen dem, welcher gesehen hat und euch, die ihr glauben sollet. Sabatier nimmt seine Zuflucht zu einem andern Ausweg. Er glaubt diese Worte erklären zu können aus dem Wunsch des Verfassers, „nicht ein geschichtliches Zeugnis abzulegen, sondern den Doketismus zu bekämpfen". Es

---

[1]) Die zehn Linien von Sabatier über diesen Gegenstand (Encycl. des Sc. relig. S. 193) sind für mich ein unlösbares, unzugängliches Rätsel.

[2]) Théol. Johan., S. 106.

liegt somit, wie er sagt, nichts weiter vor, als die „bestimmte Behauptung der Wirklichkeit des Fleisches Jesu Christi“ (S. 193). Aber wenn das so wäre, warum begann er denn mit den Worten: „was vom Anfang war, welche in V. 2 weiter entwickelt werden: „und das Leben, welches bei dem Vater war, ist erschienen, und wir haben es gesehen und zeugen davon?“ — Man sieht, daß der Gedanke des Verfassers gar nicht der ist, die Wirklichkeit des Leibes Jesu der Vorstellung eines bloßen Scheinleibs gegenüberzusetzen, sondern die zwei Thatsachen hervortreten zu lassen, die einander aufzuheben schienen und deren Vereinigung in seinen Augen doch eine Lebensfrage war: einerseits das göttliche, ewige Wesen Christi; anderseits die völlige Wirklichkeit nicht allein seines Leibes, sondern seines menschlichen Daseins. Es ist derselbe Gedanke, der als Hauptsatz des Evangeliums in das Wort gefaßt ist: „Das Wort ward Fleisch.“ Übrigens leugneten die Doketen keineswegs den sinnlichen Schein im Leben des Herrn, und der Apostel hätte mit der Behauptung derselben ihnen gegenüber nichts gewonnen.

Es bleibt also für jeden Menschen, der entschlossen ist, die Texteswortе als das zu nehmen, was sie sind, und nicht sie sagen zu lassen, was er will, unbestreitbar, daß der Verfasser in zwei von diesen Textworten sich ausdrücklich als Zeugen der in diesem Buch erzählten Thatsachen ausgiebt und daß er in dem dritten von Freunden, die ihn persönlich kennen, dafür ausgegeben wird, und wenn man dieses zwiefache Zeugnis nicht gelten lassen will, daß man der Notwendigkeit nicht entgehen kann, ihn und sie zu Betrügern zu machen. Wir wissen den neueren Schriftstellern Dank, die, wie Reuß und Sabatier, vor einer solchen Folgerung zurückweichen; aber wir glauben, daß dies nicht möglich ist ohne das Opfer des exegetischen Gewissens.

IV. Suchen wir endlich diesen Apostel, der in einer Person Zeuge und Schreiber der evangelischen Geschichte ist, zu bezeichnen, so müssen wir in ihm den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, Johannes selbst erkennen.

Zuerst den Jünger, welchen Jesus lieb hatte.

Der Verfasser behauptet 19, 35 derjenige zu sein, der mit seinen Augen gesehen hat, wie durch den Lanzenstich des heidnischen Soldaten gleichzeitig zwei Weissagungen in Erfüllung gingen. Sein Bericht aber erwähnt nur einen einzigen Apostel als anwesend bei der Kreuzigung des Herrn, denjenigen, welchen Jesus lieb hatte (V. 26). Es ist also klar, daß er sich für diesen Jünger ausgiebt. — Wir haben bereits hingewiesen auf die Schilderung der Art und Weise, wie der Jünger, den Jesus lieb hatte, zum Glauben an die Auferstehung gekommen ist (20, 8 f.). Der schlechthin autobiographische Charakter dieses Berichts läßt keinen Zweifel darüber, daß dieser Jünger eine und dieselbe Person mit dem Verfasser ist. — Ebenso verhält sich's mit den geheimen und ganz persönlichen Einzelheiten über den Verkehr des Petrus mit ihm bei dem letzten Mahl (13, 24—27), und mit dem Bericht über ihr letztes Gespräch mit Jesu bei seiner Erscheinung in Galiläa (21, 19—22). — Dazu kommt, daß niemand mehr als der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, darauf halten mußte, den Wortlaut einer Äußerung zu berichtigen, die ihn betraf und in einer die Ehre Jesu bloßstellenden Fassung umlief.

Wir sagen weiter: Johannes, der Sohn des Zebedäus.

In allen Apostelverzeichnissen werden Johannes und Jakobus in erster Linie nach Simon Petrus aufgeführt, und dieser ihnen stehend zugewiesene Platz rechtfertigt sich durch die Fälle besonderer Auszeichnung, welche sie mit diesem Apostel geteilt haben. Wie kommt es, daß sie im vierten Evangelium bei der einzigen Veranlassung, wo die Söhne des Zebedäus erwähnt werden (21, 2), unter den fünf namentlich aufgeführten Aposteln zuletzt gestellt werden, sogar nach Thomas und Nathanael? Dieser Umstand ist nur erklärlich, wenn

der Verfasser dieses Berichts eben der eine dieser beiden Brüder ist. — In den Synoptikern heißt der Vorläufer Jesu durchweg Johannes der Täufer; dies war der Beiname, welchen ihm nicht nur die christliche, sondern auch die jüdische Überlieferung beigelegt hatte, wie wir das aus Josephus sehen (Antiq. XVIII, 5, 2): „Johannes, mit dem Beinamen der Täufer, welchen Herodes hatte umbringen lassen." In unserem Evangelium dagegen heißt er immer kurzweg Johannes. Man darf hieraus vorerst schließen, daß der Verfasser dieses Berichts den Vorläufer kennen gelernt hatte, ehe die öffentliche Stimme mit seinem Namen den Titel Täufer als unzertrennliches Beiwort verband, folglich vom Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an. Wenn man ferner Gründe zu der Annahme hat, daß der Verfasser selbst den Namen Johannes trug, so begreift man um so besser, daß er kein Bedürfnis empfunden hat, dem Vorläufer einen Beinamen zu geben, der geeignet war, ihn von irgend einem andern in der Kirche nicht weniger bekannten Johannes zu unterscheiden. Denn der Gedanke an eine Verwechselung zwischen ihm und seinem Namensbruder mußte, wie Hase sagt, seinem Bewußtsein gänzlich ferne liegen. — Schließlich bleibt noch ein entscheidender Umstand: in dem Bericht fehlt jede Erwähnung sowohl des Namens des Johannes selbst, als auch anderer Mitglieder seiner Familie. Seine Mutter Salome, die in den Synoptikern unter den der Kreuzigung Jesu anwohnenden Frauen genannt wird (Matth. 27, 56; Mark. 16, 1), ist hier in dem entsprechenden Verzeichnis (Joh. 19, 25) gar nicht aufgeführt. Jakobus ebensowenig in der Szene der Berufung der ersten Jünger (Kap. 1), wo übrigens ein kleiner, sehr feiner Zug seine Anwesenheit verrät.[1]) Dieses Verfahren ist ein völlig anderes als das der Fälscher. „Diese, sagt Reuß, sind besonders beflissen, die Namen zu betonen, die ihnen als Geleitsbrief dienen sollen." [2]) Dieses vollständige, durch die ganze Schrift hindurch sich gleichbleibende Fehlen des Namens von drei Personen, die in der Umgebung Jesu eine der ersten Stellen eingenommen haben, gestattet keinen Zweifel daran, daß der Verfasser zu allen dreien in besonderer Beziehung stand.

Wir können uns die Freude nicht versagen, hier zum Schluß einen schönen Satz aus Hase anzuführen (S. 48): „Während der Apostel Johannes nie genannt wird, geht durchs ganze Evangelium hindurch eine ungenannte, gleichsam verschleierte Gestalt, die zuweilen hervortritt, ohne doch daß der Schleier sich ganz hebt. Undenkbar ist, daß der Verfasser nicht gewußt hätte und nicht wissen wollte, wer dieser Jünger sei, den Jesus lieb hatte, der beim letzten Mahl an seiner Brust lag, der mit Petrus dem gefangenen Herrn folgte, der von ihm die Mutter erbte, der mit Petrus laufend als erster zum Grabe kam. Also muß irgend eine besondere Beziehung des Verfassers zu dieser Person, ein Grund vorhanden sein, sie nicht zu nennen. Wie nahe liegt da, daß er sich selbst bezeichnet mit dem Namen, der den höchsten Inhalt und das ganze Glück seines Lebens ausspricht, als den Jünger, den Jesus lieb hatte."

§. 4.

Die entgegengesetzten Hypothesen.

Wir werden uns hier nur mit den Hypothesen befassen, die einen ernsthaften Charakter haben. Wir stellen also Phantasien, wie die von Tobler oder Lützelberger, von denen der erste unser Evangelium dem Apollo, der

---

[1]) Kap. 1, 41. „Andreas findet zuerst seinen Bruder Simon." Diese seltsame Wendung wird nur verständlich, wenn man zwischen den Zeilen liest, daß der andere Jünger gleichfalls seinen Bruder suchte, aber erst später fand.

[2]) Théol. johannique, S. 100.

andere einem um 185 nach Edessa in Mesopotamien ausgewanderten Samariter zuschreibt, unerörtert beiseite. Wir treffen in erster Linie „den großen Unbekannten“ Baur's und seiner Schule, der ein wenig vor oder nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts den Logosroman geschrieben haben soll, den Mann, welchen Keim die „herrlichste Blüte des nachapostolischen Zeitalters“ nennt. —

Ein Punkt überrascht auf den ersten Blick in dieser Hypothese, das ist eben die Bezeichnung: der Unbekannte, die man dem Verfasser dieser Schrift zu geben genötigt ist. Die Mittelmäßigkeit der Persönlichkeiten und der Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts neben denen des ersten ist allgemein bekannt. Auf die Zeit der schöpferischen Hervorbringung war die Zeit der farblosen Nachbildung gefolgt. Was ist der Brief des Klemens Romanus, welchem Eusebius die Beiwörter groß und bewundernswert zuerkennt (ἐπιστολὴ μεγάλη τε καὶ θαυμασία)? Ein guter, frommer Brief, wie ihn ein frommer Laie unserer Tage schreiben würde. Polykarp und Papias stehen in keinem Betracht über Klemens. Ignatius übertrifft sie an geistiger Selbständigkeit; aber welche Sonderbarkeiten und welche Überspanntheit! Hermas ist eine Schrift von ganz ermüdender Schwerfälligkeit. Der Brief an Diognet erhebt sich, litterarisch angesehen, über das Mittelmaß; aber hinsichtlich der Gedanken und sogar hinsichtlich dessen, was er in der Ausführung Hervorragendes hat, ruht er durchaus auf den paulinischen Briefen und auf dem vierten Evangelium. Nimmt man ihm, was er bei diesen apostolischen Schriften geborgt hat, so sinkt er in die allgemeine Mittelmäßigkeit herab. Und mitten in dieser Zeit der Erschlaffung erhebt sich ein unvergleichlicher Mann, dessen Schriften von so ursprünglicher Art sind, daß sie in der gesamten christlichen und schulwissenschaftlichen Litteratur eine ganz eigene Gattung bilden; dieser Mann lebt nicht als Einsiedler; er nimmt nach Baur thätigen Anteil an allen Kämpfen seiner Zeit; er spricht das Wort der Beruhigung über alle sie bewegenden Fragen; in einer unvergleichlichen Schrift schafft er die Grundlage des Christentums und der Weisheit der künftigen Jahrhunderte, — und dieser Mann, diese „Blüte seines Jahrhunderts“, niemand hat sie blühen sehen; die Kirche, die Zeugin seines Lebens und seines Schaffens hat auch die Spur seines Daseins vergessen. Niemand kann sagen, wo dieses außerordentliche Gestirn auf- und untergegangen ist. Fürwahr, eine wunderliche Geschichte! Freilich sagt man: und der Verfasser des Buchs Hiob, und der des Hebräerbriefs, sind das nicht auch große Unbekannte? Wir antworten: das ferne Altertum, aus welchem die erste dieser Schriften stammt, bleibt für uns in tiefes Dunkel versunken; welch ein Abstand gegen dieses zweite Jahrhundert der Kirche, über welches wir so zahlreiche, so eingehende Nachrichten haben. Der Brief an die Hebräer ist ein herrlicher theologischer Traktat, gewiß eine bedeutende und eigenartige Schrift; aber welch ein Abstand von einem Werk, das eine in vieler Hinsicht neue Geschichte von Jesu, dieser Hauptperson in den Augen der Kirche, enthält! Der Verfasser des ersten Werks verliert sich in dem allgemeinen Glanz der apostolischen Zeit, während der der andern Schrift als ein Stern erster Größe an dem schwach erleuchteten Himmel des zweiten Jahrhunderts hätte glänzen müssen.

Fügen wir hinzu, daß in jener Zeit, da das Bild Jesu durch drei allgemein verbreitete und von jeder andern Schrift dieser Art unterschiedene Berichte feste Gestalt gewonnen hatte, ein Pseudo-Johannes sich wohl gehütet hätte, den Erfolg seines Betruges dadurch in Frage zu stellen, daß er sich von der allgemein angenommenen Geschichte Jesu trennte. Renan sagt mit Recht: ein Fälscher, der ums Jahr 120 oder 130 [wie vielmehr in der Zeit von 130 bis 160] ein Evangelium nach seiner Phantasie geschrieben hätte, würde sich begnügt haben, die herkömmliche Darstellung nach seinem Belieben

zu behandeln, wie es die apokryphischen Evangelien machen, und hätte nicht das, was man als die Grundlinien des Lebens Jesu betrachtete, von grundaus umgekehrt.[1]) Oder wie ebenso Weizsäcker anmerkt: derjenige, der dieses Evangelium geschrieben hätte, um gewisse Ideen in die Kirche einzuführen, würde nie gewagt haben, eine so ganz andere geschichtliche Grundlage zu erfinden als die herrschenden Überlieferungen sie darboten.[2]) Der Verfasser, der mit dem unbeschränkten Ansehen eines Meisters die synoptische Erzählung umgeändert, berichtigt, ergänzt hat, konnte nicht ein einfacher Unbekannter sein; er mußte sich als anerkannten Meister auf diesem Gebiet wissen und sich versichert fühlen, für seinen Bericht im Schoß der Kirche gläubige Aufnahme zu finden.

Hase macht ferner die richtige Bemerkung, daß ein nicht auf dem Boden der Thatsachen stehender Schriftsteller, der seinen Zeitgenossen eine Schilderung von der Person des Logos geben wollte, in diesem erdichteten Bilde sicher das Menschliche auf ein kleinstes Maß herabgesetzt und die schlechthin wunderbare Geschichte eines Gottes gezeichnet hätte, ohne ihm mehr als eine einfache irdische Gestalt beizulegen, während uns das vierte Evangelium genau die entgegengesetzte Erscheinung vorführt: „überall an Jesus die vollste und zarteste Menschennatur; überall durch den goldenen Panzer der Logoslehre der Pulsschlag des menschlichen Herzens in Freud und Leid.“[3])

Hilgenfeld ist der Ansicht, der unbekannte Verfasser habe durch die Abfassung einer solchen Schrift die Gemeinden Asiens vor dem jüdisch gerichteten Christentum des Apostels Johannes zu dem ursprünglich in diesen Gemeinden lebenden reinen Spiritualismus des Paulus zurückführen wollen. Wie gewöhnlich rechtfertigt man das Verfahren der Fälscher damit, daß man sagt, sie lassen den angeblichen Verfasser sprechen, wie sie meinen, daß er zu ihren Lebzeiten gesprochen hätte. So entschuldigt noch Keim den Pseudo-Johannes: „unser Verfasser hat geschrieben in der richtigen Überzeugung, daß Johannes gerade so schreiben würde, wenn er zu seiner Zeit noch lebte“. Mögen die beiden Kritiker sich in Übereinstimmung setzen, wenn sie können! Nach dem zweiten wäre der Verfasser willens, das johanneische Werk in Asien fortzusetzen; nach dem ersten wäre er beflissen, es zu zerstören, und zwar dadurch, daß er sich gerade hinter der Person des Johannes versteckte! Diese zweite Stufe des frommen Betrugs kommt dem unfrommen Betrug sehr nahe.

Man hat in der jüngsten Zeit mit diesem Auskunftsmittel des frommen Betrugs absonderlichen Mißbrauch getrieben, als hätte es das Gewissen der Kirche selbst ohne Widerspruch zugelassen. Daß dieses Mittel oft Anwendung gefunden, das beweisen die Thatsachen ohne Widerrede, aber daß die Kirche jemals ihre Zustimmung dazu gegeben, das widerlegen die Thatsachen mit derselben Bestimmtheit. Der Verfasser der bekannten Schrift: Acta Pauli et Theclae mochte wohl versichern, daß er diese kleine Erzählung in guter Ab-

1) Vie de Jésus, 13. éd. p. LXXV—LXXVI.

2) Jahrbücher für deutsche Theol., 1859, S. 698. — Reuß sagt in demselben Sinn: „Ist es glaublich, daß ein Fälscher, wenn er als einer der ersten Jünger gelten wollte, gewagt hätte, sich in betreff der allgemein bekannten Thatsachen so oft von den synoptischen Berichten zu trennen, auf die Gefahr hin, sofort die seinigen als Irrtümer und Lügen beurteilt zu sehen?“ Die hier angedeutete Thatsache ist so einleuchtend, daß sogar schon de Wette davon betroffen war: „ein kritisches Endurteil, das dem Johannes jeden Anteil an dieser Schrift abspricht, hat gegen sich nicht nur das Gehässige der Annahme eines Fälschers, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit, daß das christliche Altertum ein Evangelium angenommen hätte, das sich in so wichtigen Punkten von der evangelischen Überlieferung entfernte, ohne sich durch sein apostolisches Ansehen versichert und beruhigt zu fühlen“. (Einl. §. 110 g.)

3) Gesch. Jesu, S. 47.

sicht und aus Liebe zum Apostel Paulus verfaßt habe (id se amore Pauli fecisse), er wurde gleichwohl, nachdem er seine Fälschung bekannt, genötigt, sein Presbyteramt niederzulegen (convictum atque confessum loco decessisse). Das geschah nach Tertullians Bericht in einer Gemeinde Kleinasiens im zweiten Jahrhundert.[1]) Und doch handelte es sich in dieser Schrift nur um ein unschuldiges Geschichtchen, dessen Held Paulus war, wogegen in Sachen des vierten Evangeliums der Roman nichts Geringeres wäre, als eine erfundene Geschichte der Person des Herrn!

Dieses geheimnisvolle X der Tübinger Kritik ist in Wahrheit nur eine eingebildete Größe. Sobald man sich die Welt der Wirklichkeiten vergegenwärtigt, sieht man ein, daß dieser große Unbekannte nichts anders ist als ein großer Verkannter, Johannes selbst.

Es mußte also mit einem Namen versucht werden. Nicolas hat den Presbyter Johannes vorgeschlagen, und bei dieser Persönlichkeit scheint Renan heute noch stehen bleiben zu wollen.[2]) Aber diese Hypothese birgt ebenso große Schwierigkeiten wie die vorhergenannte. Vor allem ist es unannehmbar, daß ein solcher Mann, der ein unmittelbarer Schüler Jesu und Zeitgenosse von Johannes war, es darauf angelegt hätte, für diesen Apostel zu gelten, indem er sich ausdrückte, wie es der Verfasser in der Stelle 19, 35 thut. In welcher andern Absicht übrigens, als in der, die Leser zu täuschen, hätte er in seinem Bericht so sorgfältig die Namen dieses Apostels, seines Bruders und seiner Mutter verschwinden gemacht? Kann dem alten Schüler des Herrn ein solches Verfahren zugewiesen werden? Endlich kann dieser fromme Presbyter nur ein Mann zweiten Ranges gewesen sein. Papias weist ihm in seinem Verzeichnis der Männer von Ansehen den letzten Platz, sogar hinter Aristion an. Polykrates thut in seinem Brief an Viktor, in welchem er alle hervorragenden Männer, welche die asiatische Kirche erleuchtet haben, die Apostel Philippus und Johannes, Polykarp von Smyrna, Thraseas von Eumenien, Sagaris von Laodicäa, Melito von Sardes aufführt, dieses Mannes keine Erwähnung. „Man muß ihn daher, wie Sabatier (S. 195) mit Recht sagt, in dem Schatten und in dem zweiten Rang lassen, in welchem ihn uns die Urkunden vorführen. Er hilft in keiner Weise zur Lösung der johanneischen Frage.“

Und was thun Reuß, Sabatier, Weizsäcker und Andere? Sie flüchten sich in eine Art von Helldunkel. Außer stande, die Genauigkeit, die Bestimmtheit, die geschichtliche Überlegenheit der Nachrichten, auf welchen unser viertes Evangelium ruht, in Abrede zu ziehen, und andererseits fest entschlossen, die Echtheit der Reden Jesu nicht anzuerkennen, kommen sie auf einen namenlosen Verfasser zurück und begnügen sich damit, in ihm einen Genossen der ephesischen Schule, einen Schüler des Apostels zu sehen, der die von dem Apostel ausgehende Überlieferung mit der alexandrinischen Weisheit verschmolzen hat. — Aber reicht diese Halbechtheit aus? Widerspricht sie nicht vor allem dem Zeugnis des Verfassers selbst, der, wie wir gesehen haben, sich in seinem Brief für einen persönlichen Zeugen der Begebenheiten, und in seinem Evangelium für einen Zeugen der Begebenheiten und für den Jünger, den Jesus lieb hatte, erklärt? Widerspricht sie ferner nicht dem Zeugnis seiner Genossen, der andern Mitglieder derselben Schule, die 21, 24 einmütig bezeugen, daß der Zeuge-Verfasser kein anderer sei, als der Jünger, welchen Jesus lieb hatte? Je mehr wir uns gezwungen sehen, die Abfassung dieser Schrift in die Zeit des Johannes selbst hinaufzurücken, desto mehr müssen wir die Un-

---

[1]) Tertullian, de baptismo.
[2]) L'Eglise chrétienne, 1879.

wahrscheinlichkeit der Annahme eines Betruges anerkennen. Derselbe hätte nicht nur durch eine einzelne Person, sondern durch die ganze Genossenschaft, die Johannes umgab, verabredet und ausgeführt werden müssen. — Diese so unwahrscheinliche Annahme ist ferner unvereinbar mit der bewundernswürdigen Eigenartigkeit der Reden Jesu. In der That, entweder sind diese Reden das Werk des Apostels Johannes, und in diesem Fall ist gar kein Grund mehr vorhanden, die johanneische Abfassung der ganzen übrigen Schrift zu bestreiten, oder sind sie das Werk eines ungenannten Schülers dieses Apostels und in diesem Fall wäre hier einzuwenden, was Sabatier bezüglich der Hypothese des Presbyters Johannes sagt: „der Schüler bleibt unendlich größer, als derjenige, der ihm als Patron gedient hat“. Und wie kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit einem ephesischen Schüler des Johannes die vielen Züge alle zuschreiben, aus denen wir den jüdischen Ursprung, den palästinischen Wohnort des Verfassers dieser evangelischen Erzählung, sowie seine Eigenschaft als Zeitgenosse und Zeuge nachgewiesen haben? Einem Schüler konnte der Meister immerhin die Grundzüge des Berichts im Großen übergeben, aber die Menge besonderer, ja kleiner Züge, welche dieses Werk durchweg kennzeichnen, sind nur erklärlich, wenn der Verfasser und der Zeuge eine und dieselbe Person sind.

Wir schließen, indem wir mit B. Weiß sagen, jede der Echtheit widerstreitende Hypothese stößt auf noch größere Schwierigkeiten als die herkömmliche Anschauung. Keim sagt mit stolzen Worten: „unser Jahrhundert hat das Urteil der Jahrhunderte kassiert“. Aber ist denn die Baursche Schule „unser Jahrhundert“? Und wenn auch, so ist kein Jahrhundert unfehlbar. Es ist ja an der einen in unsern Tagen verkündigten Unfehlbarkeit genug, und es bedarf neben der Unfehlbarkeit der Rechten nicht auch noch einer der Linken.

Drittes Kapitel.

Ort der Abfassung.

Ist Johannes wirklich der Verfasser des Evangeliums und hat dieser Apostel die zweite Hälfte seines Apostolats in Kleinasien zugebracht, so ist die Abfassung dieses Evangeliums in Ephesus das Wahrscheinlichste. Das ist die einmütige Überlieferung der Urkirche (s. S. 33 f.); und in dieser Landschaft können wir uns gewiß am besten die Entstehung einer solchen Schrift vorstellen. Eine Menge von Zügen läßt die Annahme nicht zu, daß sie für palästinische Leser verfaßt worden wäre. Was hätte es für einen Zweck gehabt, für alle Juden hebräische Ausdrücke, wie Rabbi, Messias und Siloah zu übersetzen, das Wort Bethesda als einen hebräischen Namen zu bezeichnen und die jüdischen Gebräuche zu erklären (1, 39. 42; 4, 25; 5, 2; 9, 7; 2, 6; 19, 40 u. s. w.)? Andere Züge lenken ganz naturgemäß unsere Vermutung auf eine griechische Landschaft: die Sprache zuvörderst, dann die Beflissenheit, mit welcher der Verfasser einzelne auf die Griechen bezügliche Vorkommnisse in der Amtsthätigkeit Jesu hervorhebt, wie die ironische Frage der Juden: „will er zu denen gehen, die unter den Griechen zerstreut sind?“ (7, 35), oder die Bitte der Griechen, welche kurz vor dem Leiden Jesu ihn zu sprechen wünschten (12, 20). In einer griechischen Umgebung waren diese Erinnerungen vollkommen am Platz. — Aber es gab auch anderswo als in Kleinasien griechische Gemeinden; wirklich haben mehrere Gelehrte an andere Gegenden gedacht, Wittichen an Syrien, Baur an Egypten. Nun, sogar abgesehen von

der Überlieferung, meinen wir, wäre Grund vorhanden, für Kleinasien zu stimmen. Diese Landschaft war damals, wie Renan sagt, „der Schauplatz einer wundersamen Bewegung der synkretistischen Philosophie; alle Keime des Gnostizismus waren dort vorhanden“. Wir verstehen deshalb ohne Mühe den Gebrauch des Wortes Logos, das auf die wahrscheinlich an einem solchen theologischen und religiösen Brennpunkt aufgeworfenen Streitfragen anspielt. Macht sich nicht außerdem in dieser Gegend während des ganzen zweiten Jahrhunderts der Einfluß des johanneischen Evangeliums ganz besonders fühlbar? Und ist nicht die Häresie, gegen welche besonders der erste Brief des Johannes gerichtet zu sein scheint, die des Cerinth, der während der letzten Lebenszeit des Apostels in Ephesus lehrte? Dazu kommt, daß die Briefe des Paulus, welche die Lehre von der Person Christi schlechthin unter demselben Gesichtspunkt behandelten, wie das vierte Evangelium, an kleinasiatische Gemeinden gerichtet sind; wir meinen die Briefe an die Kolosser und Epheser. In diesen Gegenden waren ohne Zweifel die menschlichen Spekulationen geschäftig, die Würde Christi herabzusetzen und hatten die Gemeinden das meiste Bedürfnis nach Belehrung über diesen Gegenstand. — Diese Anzeichen erscheinen uns genügend, ja entscheidend.

Viertes Kapitel.

Veranlassung und Zweck des vierten Evangeliums.

Die Überlieferung ist bezüglich dieses Punktes keineswegs so einmütig wie über die vorangehenden. Die Angaben der Väter sind allerdings einig in der Aussage, daß, wenn sich Johannes entschlossen habe, zu schreiben, dies einzig auf die dringenden Bitten seiner Umgebung geschah. In dem Fragment Muratori heißt es, „Johannes sei von seinen Mitjüngern und von den Bischöfen zum Schreiben ermuntert worden“. Klemens von Alexandrien berichtet, daß er es gethan habe „auf Antrieb der Angesehenen und unter Eingebung des heiligen Geistes“.[1]) Eusebius drückt sich so aus: „Der Apostel, gedrängt, wie man sagt, von seinen Freunden, schrieb die Dinge, welche die ersten Evangelisten übergangen hatten.“[2]) Hieronymus endlich sagt in seiner ausdrucksvollen Redeweise, daß Johannes nahezu durch sämtliche Bischöfe Asiens und durch Abordnungen zahlreicher Gemeinden veranlaßt worden sei, etwas Tieferes über die Gottheit des Erlösers zu schreiben und sich bis zum Wort Gottes aufzuschwingen“.[3]) Dieser auf so mancherlei Weise bezeugte Umstand ist wichtig, weil er zusammenstimmt mit dem, was wir von dem wesentlich empfänglichen Charakter und dem Mangel an selbstthätiger Wirksamkeit nach außen wissen, wodurch sich der Apostel Johannes bemerklich machte. Aber der fremde Antrieb, der ihn veranlaßte, zu der Feder zu greifen, müßte selbst durch irgend einen äußeren Umstand hervorgerufen worden sein; und der Umstand, der sich der Wahrnehmung naturgemäß darbietet, ist dieser. Johannes hatte lange Zeit mündlich in den Gemeinden gelehrt. Als die Synoptiker in diese Landschaften gelangten, beachteten und beurteilten seine Zuhörer die Unterschiede zwischen den Berichten ihres Meisters und diesen andern Erzählungen; und der durch diese Entdeckung herbeigeführte Eindruck veranlaßte ohne Zweifel die Aufforderungen, die von da ihm zukamen. Diese Erklärung wird durch

---

[1]) προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα (Eus. H. E. 6, 14).
[2]) H. E. 3, 24.
[3]) Comment. in Matth. IV; de vir. illustr. c. 9.

das Zeugnis des Klemens bestätigt. „Johannes verfaßte zuletzt, da er sah, daß die äußeren (leiblichen) Dinge bereits in den (synoptischen) Evangelien beschrieben waren, auf Antrieb der Angesehenen ein geistiges Evangelium." Ebenso sagt Eusebius, daß, als Matthäus, Markus und Lukas jeder sein Evangelium veröffentlicht hatte, und diese Schriften in die Hände Aller, auch in die des Johannes gelangt waren, dieser sie billigte .... und, gedrängt von seinen Freunden, schrieb .... (s. oben). Diese Freunde des Johannes, welche ihn veranlaßt hatten, zu schreiben, wurden ohne Zweifel die Verwahrer seines Buches und zugleich die, welche seine Veröffentlichung besorgten; sie waren es auch, die dasselbe bei der Ausführung dieser Aufgabe mit dem Nachtrag versahen, der es in die ganze Welt begleitet hat und bis auf uns gekommen ist (21, 24).

Aber welchen Zweck setzte sich der Apostel, als er diesen Wunsch gewährte? Hierüber gehen die alten und neuen Schriftsteller auseinander. Der Verfasser des Fragments Muratori scheint bei dem Evangelisten keine anderen Absichten anzunehmen, als die der Belehrung und Erbauung der Kirche. Johannes hat nach seiner Meinung die Aufgabe gehabt zu erzählen; die andern anwesenden Apostel (Philippus, Andreas?), die Aufsicht zu führen. Diese Ausdrücke setzen einen rein geschichtlichen, praktischen Zweck voraus.

Gleichwohl wenn die synoptischen Evangelien schon in den Händen des Verfassers und der Leser waren, so mußte notwendig die neue Erzählung die Bestimmung haben, die älteren Erzählungen in einzelnen Punkten zu ergänzen oder zu berichtigen. Wozu sollte sonst die Abfassung einer neuen Erzählung dienen? Mehrere Väter tragen auch kein Bedenken, auf diesen weiteren Zweck, der sich eng an den ersteren anschließt, hinzuweisen. Eusebius erklärt, der Apostel habe die von den ersten Evangelisten übergangenen Dinge beschrieben und insbesondere das, was Jesus im Anfang seiner Amtsthätigkeit gethan, nachgeholt; dann setzt er hinzu, „wenn Matthäus und Lukas das Stammregister Jesu nach dem Fleisch (γενεαλογία) aufbewahrt haben, so habe Johannes seine Gottheit zum Ausgangspunkt genommen (θεολογία)". „Das war, fügt er bei, der Anteil, welchen der heilige Geist ihm als dem vorzüglichsten von allen vorbehalten hatte (III, 24)". Klemens von Alexandrien mißt der Absicht des Johannes, die Synoptiker zu ergänzen, eine sehr hohe und mehr geistige Bedeutung bei: „da die leiblichen Dinge in den Evangelien beschrieben waren, wurde er darum angegangen, ein geistiges Evangelium zu schreiben", d. h., welches geeignet war, mit Hilfe der in diesem Bericht aufbehaltenen Reden Jesu den geistigen Gehalt der von den Synoptikern gezeichneten Begebenheiten darzulegen.

Neben diesen geschichtlich-lehrhaften Zweck stellen einige Väter noch die Absicht, verschiedene Irrtümer zu bekämpfen, die am Schluß des ersten Jahrhunderts durchzubringen begannen. Diesen polemischen Zweck schreibt Irenäus, wenn nicht dem ganzen Evangelium, wie oft gesagt wird, so doch dem Prolog zu: Johannes, der Jünger des Herrn, da er den von Cerinth und schon früher durch die Nikolaiten in die Herzen der Menschen ausgestreuten Samen ausrotten .... und die Regel der Wahrheit in der Kirche feststellen wollte, begann also" (III, 11, 1). Hieronymus spricht sich ungefähr in demselben Sinn aus: „als Johannes in Asien war und die Saat der Häretiker, wie Cerinth, Ebion und Anderer, die den ins Fleisch gekommenen Christus leugnen, bereits aufging .... antwortete er den Brüdern, die in ihn drangen, daß er schreiben würde, wenn alle mit ihm fasteten und Gott bäten, was auch geschah. Worauf die Offenbarung, mit der er erfüllt wurde, in dem Prolog hervorbrach: im Anfang war das Wort". (Ibid.) Mehrere Neuere haben sich diesen Voraussetzungen angeschlossen oder noch weitere hinzu-

gefügt. Erasmus, Grotius, Hengstenberg stimmen für die Auffassung, daß es sich um eine Polemik gegen Cerinth handle. Lessing, De Wette meinen mit Hieronymus, der Verfasser habe besonders die Ebioniten im Auge. Semler, Schneckenburger, Ebrard glauben, er ziele auf die Doketen; Grotius, Storr, Ewald: auf die Jünger des Täufers Johannes.

Die neuere Schule endlich, die die verschiedenen soeben namhaft gemachten Zwecke mit einer Art von Geringschätzung verwirft und sich zu einer viel großartigeren Auffassung unseres Evangeliums zu erheben wähnt, schreibt ihm einen rein spekulativen Zweck zu.[1] Lessing hatte bereits ausgesprochen, daß Johannes das Christentum gerettet habe — das ohne ihn wie eine jüdische Sekte verschwunden wäre — indem er eine höhere Auffassung der Person Christi lehrte.[2] Woher hatte er diesen neuen Begriff von Christus bezogen? Lessing hat sich hierüber nicht ausgesprochen, ohne Zweifel aus Vorsicht. Die neuere Kritik hat es übernommen, es an seiner Stelle zu sagen. Lücke meint, Johannes habe sich vorgenommen, den durch die zwiefache Häreſe des Ebionitismus und Gnostizismus bedrohten einfachen Glauben der Kirche auf die Stufe der Gnosis, des höheren Wissens, zu erheben. Reuß schreibt dem Verfasser dieser Schrift nur den Zweck zu, „seine eigene auf die Vorstellung von der Gottheit des Erlösers gegründete Theologie an den Mann zu bringen" (S. 29). Hilgenfeld behauptet, wie wir gesehen haben, Pseudo-Johannes habe geschrieben, um in Kleinasien die Fahne des Paulinismus aufzupflanzen, der durch das Judenchristentum des Johannes umgestürzt und untertreten war. Nach Baur ist mit Ausnahme einiger synoptischer Stücke alles erfunden in dieser Schrift, welche bestimmt ist, alle brennenden Fragen des zweiten Jahrhunderts zu lösen, anscheinend ohne sie zu berühren. Der Verfasser bringt die Gnosis in der Kirche zu Ansehen, indem er ihr die Logoslehre zubringt: er dämpft die montanistische Schwärmerei; er schlichtet den Passahstreit auf Kosten der asiatischen, aber im Sinn der übrigen Gemeinden; er versöhnt die paulinische und judenchristliche Partei; und es gelingt ihm, die eine, allgemeine Kirche zu gründen, auf welche das Christentum von seinem Ursprung an hinstrebte; er bringt das apostolische Werk zum Abschluß.

Es ist unsere Aufgabe, diese verschiedenen Auffassungen zu prüfen und das Element von Wahrheit oder Irrtum zu erkennen, das jede etwa in sich schließt.

Unsere vier Evangelien alle setzen sich ein und dasselbe Ziel, nämlich den Glauben hervorzurufen und zu stärken, indem sie ihm seinen höchsten Gegenstand, die Person Jesu Christi, in geschichtlicher Gestalt vorführen. Aber jeder thut es auf seine Weise, das heißt, jeder stellt der Kirche diesen Gegenstand von einer andern Seite dar. Matthäus beweist im Hinblick auf die Juden und mittels des Einklangs zwischen Geschichte und Weissagung; Lukas legt aus, indem er für die Heiden die Schätze der allgemeinen göttlichen Gnade hervorhebt. Markus schildert, indem er den Wunderbaren in der Gestalt, wie ihn die Zeugen geschaut haben, wieder erstehen läßt. Wenn Johannes erzählt, so geschieht es auch nicht nur um zu erzählen. Ganz wie die Andern erzählt er, um den Glauben der Kirche zuerst an die Messianität, dann an die Gottheit Jesu zu befestigen. Dies spricht er in der oft angeführten Stelle 20, 30 f. aus, wo er sich selbst über den Zweck seiner Schrift äußert, nämlich in Jesus zuerst den Messias (den Christ), hernach den Sohn Gottes zu zeigen, damit jeder in ihm das ewige Leben finde.

[1]) Keim: „Der Evangelist ist fürwahr viel zu groß, um den geschichtlichen Zweck zu verfolgen" — als ob es etwas größeres gäbe als diese Geschichte selbst.

[2]) Neue Hypothese über die vier Evangelisten, ed. Lachmann, Bd. XI.

Diese Darlegung deutet eben nur auf den geschichtlichen und praktischen Zweck hin, welchen der Verfasser des Muratori-Fragments stillschweigend unserm Evangelium zuschreibt; und sein Inhalt wird durch den Inhalt des Buches selbst vollkommen bestätigt. Wie greift das nun der Verfasser an? Er erzählt, wie er selbst und die andern Apostel zum Glauben gekommen, von dem Tage an, da die beiden Jünger des Täufers Johannes in Jesu den Christus erkannten (Kap. 1), bis zu dem Tag, da Thomas ihn als seinen Herrn und seinen Gott anbetete (Kap. 20). Dies ist der Ausgangs- und Zielpunkt. Der zwischen diesen beiden Grenzpunkten liegende Bericht führt nur von dem einen zum andern hin; und dieser eine Umstand schon reicht aus, uns über den Zweck desselben Aufschluß zu geben. Johannes will seine Leser den Weg nachgehen lassen, den sein eigener Glaube in der Gemeinschaft Jesu durchlaufen hat; er will an der Hand all der Begebenheiten und Lehren, die ihm selbst das Licht gebracht haben, der Kirche das Licht geben; er will in ihren Augen den göttlichen Gegenstand des Glaubens durch dieselben Mittel verherrlichen, durch welche sich Jesus vor seinen Augen verherrlicht hat, nämlich durch das Sehen und Hören des fleischgewordenen Wortes. Mit diesem Ausdruck umschreiben wir nur die Worte des Johannes selbst am Anfang seines ersten Briefs (1, 1—4) und erklären den Ausdruck: in Gegenwart seiner Jünger, in der Stelle des Evangeliums, in welcher er sich über seinen Zweck ausspricht (20, 30).

Aber gerade durch die Thatsache, daß die von ihm beschriebene Geschichte schon durch drei Schriften dargestellt war, die er selbst und seine Leser besaßen, setzt er sich unvermeidlich in Beziehung zu diesen älteren Berichten. Und deswegen eben verzichtet er darauf, sämtliche Begebenheiten zu erzählen, wie wenn seine Abfassung die erste oder einzige wäre. In dem Ausspruch 20, 30 f. erinnert er ausdrücklich daran, daß „Jesus in Gegenwart seiner Jünger viele Thaten gethan habe, welche in diesem Buche nicht beschrieben sind“. Es ist demgemäß auch selbstverständlich, daß er da, wo er in diesen Berichten einigermaßen erheblich scheinende Lücken vorfindet, zu ergänzen sucht, oder daß er, wenn ihm einzelne Umstände nicht deutlich genug ins Licht gestellt scheinen, das rechte Licht darauf fallen zu lassen sucht. Wie schon gesagt, Johannes hat gewiß nicht geschrieben, um zu ergänzen, aber er hat oft gelegentlich ergänzt oder berichtigt, ohne sein Ziel aus den Augen zu verlieren, nämlich die irdische Herrlichkeit des Sohnes Gottes mit Rücksicht auf den Glauben zu entfalten. Deshalb übergeht er das von seinen Vorgängern reichlich beschriebene Werk in Galiläa und verweilt besonders bei den Besuchen in Jerusalem, wo die Herrlichkeit des Herrn in dem Kampf mit der hier vereinigten Macht der Finsternis in einer für sein Herz unauslöschlichen Weise erstrahlte. Diese Absicht, die älteren Berichte zu ergänzen, sei es mit Rücksicht auf die Geschichte, wie Eusebius sich vorstellte, sei es in mehr geistiger Beziehung, wie Klemens von Alexandrien ausgesprochen hat, ist also thatsächlich vollkommen begründet; wir stellen sie fest als Nebenzweck oder, besser gesagt, als Hilfsmittel für den Hauptzweck. Reuß ist der Ansicht, diese Verbindung einzelner Nebenzwecke mit dem Hauptzweck verrate nur die Schwäche dieser Hypothesen. Aber giebt es auch nur ein geschichtliches Werk, das in Wirklichkeit nur einen Zweck verfolgte und sich versagte, bei Gelegenheit auf einen Erfolg untergeordneter Art hinzuarbeiten? Gewiß hat Thiers die Geschichte des Konsulats und des Kaiserreichs nicht in der Absicht geschrieben, die älteren Darstellungen zu ergänzen. Und doch wird er sich nicht enthalten, gelegentlich die Umstände besonders hervorzuheben, welche seine Vorgänger möglicherweise übergangen haben, oder andere zu berichtigen, die nach seiner Ansicht ungenau oder unvollständig dargestellt sind. Wir halten also doch nicht als „Sklaven der plattesten patri-

stischen Überlieferung, wie Reuß sagt, eine so armselige Behauptung aufrecht".[1]) Auf Grund von Thatsachen, unleugbaren Thatsachen, über welche Reuß selbst in seiner letzten Schrift endlich die Augen zu öffnen sich genötigt sah[2]), halten wir noch immer diese Auffassung fest.

Wir beharren sogar bei einer dritten Ansicht, welche der Auffassung dieses Gelehrten ebenso entgegensteht. Wir halten in gewisser Beschränkung an der Wahrheit von einem polemischen Zweck fest, der unserem Evangelium von mehreren Vätern und zahlreichen neueren Gelehrten beigelegt wird. Der erste Brief des Johannes beweist unwiderleglich, daß der Verfasser unseres Evangeliums in einer Umgebung lebte, wo schon manche falsche Lehren inmitten der Kirche aufgetaucht waren. Wir denken in voller Übereinstimmung mit Keim und vielen andern, daß die in diesem Briefe bekämpfte hauptsächliche Häresie die von Cerinth war, der den Vätern als Widersacher des Johannes in Ephesus bekannt war. Er lehrte, der wahre Christus, der Sohn Gottes, sei keineswegs dieser arme Jude, Josephs Sohn, mit Namen Jesus gewesen, der am Kreuz starb, sondern ein himmlisches Wesen, das bei seiner Taufe auf ihn herabstieg, das ihn zeitweilig als sein Werkzeug annahm, aber ihn wieder verließ, um vor dem Leiden wieder in den Himmel aufzusteigen. Nichts paßt besser als diese Lehre zu der Polemik in 1. Joh. 2, 22, wer ist ein Lügner, ohne der da leugnet, daß Jesus der Christ sei?" Vgl. auch 4, 1—3. Kann man aber leugnen, daß das Kernwort unseres Evangeliums: „das Wort ward Fleisch" diesen Irrtum kurzweg abschneidet, indem es die Thatsache der Menschwerdung als die organische und bleibende Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu behauptet? Dieses selbe Wort räumte einerseits die gewöhnliche Häresie der Ebioniten hinweg, die, ohne in die Spitzfindigkeiten Cerinths zu verfallen, einfach die Gottheit Christi leugneten, und andererseits die vielleicht da und dort schon auftretende gnostische Irrlehre von einem göttlichen Christus, der von der Menschheit nur den äußern Schein angenommen habe. Johannes stellte also mitten in die Kirche den Felsen hin, an dem sich die Wogen der entgegengesetztesten falschen Lehren brechen sollten. Es war nur eine Polemik mittelbarer Art, die einzige, welche für ein geschichtliches Werk sich schickte, aber durch die ausdrücklichere Polemik des Briefs ergänzt und schärfer gefaßt wurde.

Dieser Brief des Johannes läßt uns auch nicht verkennen, daß in einigen Stellen des Evangeliums die Absicht obwaltet, die Ansprüche der Jünger des Täufers Johannes abzuweisen, die sich von Anfang an den Gegnern des Herrn beigesellt hatten. Wenn der Apostel sagt, I., 5, 6: „dieser Jesus, der Christ, ist derjenige, der gekommen ist mit Wasser und Blut, nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut", ist dann nicht ganz offenbar, daß er die angebliche Messianität des Täufers Johannes beseitigen will, welchen seine Jünger für den Christus ausgaben, obgleich er der Welt nur die sinnbildliche Reinigung der Wassertaufe und nicht die wirkliche Reinigung durch das Versöhnungsblut dargeboten hatte? Gehen wir von dieser offenbar polemischen Stelle rückwärts zu den Aussprüchen des Evangeliums: „er (Johannes) war nicht das Licht, sondern daß er zeugete von dem Licht" (1, 8); — „wer bist du", und er bekannte und leugnete nicht, und er bekannte: „ich bin nicht Christus" (1, 19 f.); — und seine Jünger kamen und sprachen zu ihm: siehe, der von dem du zeugtest, der tauft, worauf Johannes antwortete: ihr seid meine Zeugen, daß ich euch gesagt habe: ich bin nicht Christus" (3, 26—28), — so wird man doch der Macht des Augen-

[1]) Hist. de la théol. chrétienne II, p. 312.
[2]) Siehe die angeführte Note S. 65.

scheins nachgeben und anerkennen müssen, daß Johannes bei diesen Worten und Erzählungen alte Schüler des Vorläufers im Auge hatte, die aus eifersüchtigem Haß gegen Christus und das Evangelium soweit gingen, ihren alten Meister für den Messias auszugeben![1])

Der polemische Zweck, als Nebenzweck, erscheint uns somit als bewiesen durch die Thatsachen. Und was giebt es denn Natürlicheres? Wenn man eine Wahrheit aufstellt und besonders eine Wahrheit von höchster Bedeutung, so stellt man sie gewiß um ihrer selbst willen auf und in anbetracht ihres inneren Wertes, aber nicht ohne den Wunsch, zugleich die Irrtümer zu beseitigen, welche sie auslöschen oder ihre wohlthätigen Wirkungen lähmen könnten.

Es ist unter den namhaft gemachten Zwecken nur einer, den wir uns genötigt sehen unbedingt auszuscheiden, das ist — wir wiederholen es zum großen Ärgernis von Reuß — der spekulative Zweck, der einzige, welchen dieser Gelehrte zuläßt. Wir wollen uns erklären. Nach Reuß und vielen Andern hätte das vierte Evangelium die Bestimmung, einer neuen Lehransicht über die Person Jesu in der Kirche Geltung zu verschaffen, die sich der Verfasser durch Verschmelzung Christi mit dem göttlichen Logos gebildet und die ihn die alexandrinische Philosophie kennen gelehrt hätte. Wir haben gezeigt, daß die Thatsachen, wenn man sie ehrlich reden läßt, mit dieser Anschauung nicht übereinstimmen, welche außerdem die eigene Erklärung des Verfassers Lügen straft (20, 30 f.). Denn in dieser Stelle redet er gar nicht von der Absicht, den Glauben auf die Stufe der spekulativen Erkenntnis zu heben, sondern einfach von seinem Wunsche, den Glauben selbst zu stärken, indem er ihm seinen Inhalt, Jesus den Messias und den Sohn Gottes, darbot in seiner Fülle und in Übereinstimmung mit all den Zeichen, in welchen er in seiner und seiner Jünger Gegenwart seine unvergleichliche Herrlichkeit hatte ausstrahlen lassen. In einem solchen Programm ist kein Raum für einen Christus, der nur die Frucht metaphysischer Spekulationen des Evangelisten wäre. Übrigens ist in unserem Evangelium der Glaube nie etwas anderes als die Aneignung des Zeugnisses (1, 7); und das Zeugnis bezieht sich auf eine geschichtliche Thatsache, nicht auf eine Idee. Man kann sich Thiers wohl vorstellen, wie er die Geschichte Napoleons schrieb mit der Absicht, die Größe seines Helden in's volle Licht zu setzen; man kann sich ihn weiter vorstellen, wie er gelegentlich die früheren Erzählungen ergänzte und berichtigte, oder auch die politischen und finanziellen Maßnahmen des großen Herrschers durch Anspielung auf falsche, über diese Fragen umlaufende Meinungen mittelbar rechtfertigte. Aber was der Geschichtschreiber gewiß nie gethan hätte, das wäre gewesen, daß er sich der Person seines Helden als eines Sprachrohrs bedient hätte, um in der Welt irgend eine ihm selbst angehörige Lehrmeinung auszubreiten und zu diesem Zweck ihm Handlungen beizulegen, die er nicht gethan, oder Reden, die er nie gehalten hätte.[2])

---

[1]) Apollo (Akt. 18) und die zwölf Jünger des Johannes (Akt. 19) gingen gewiß nicht so weit. Aber es ist nicht der Joh. 3, 25 ff. erzählte Zug allein, der uns den geheimen Haß eines Teils der Johannesjünger gegen Jesus zeigt; es sind auch die von den Synoptikern berichteten Thatsachen, vgl. Matth. 9, 14 und parall., und vielleicht sogar 11, 2 ff., weil ja die Jünger durch ihre Berichte dieses Vorgehen des Johannes veranlaßt haben mußten.

[2]) Ich hatte mich in meiner ersten Ausgabe (I, S. 110) so ausgedrückt: „nur ein Zweck wird durch den von uns soeben aus der Erklärung des Verfassers (20, 30 f.), abgeleiteten Zweck bestimmt ausgeschlossen, das ist der spekulative oder didaktische, die Absicht, durch eine dem christlichen Dogma gegebene neue Entwickelung das Denken zu befriedigen". Reuß führt diese Äußerungen an mit Unterdrückung der Worte: „die Absicht, das Denken zu befriedigen". Nun sind es gerade die ausgelassenen Worte, welche erklärten, was ich hier unter didaktischem Ziel verstand. Es ist ganz klar, daß Johannes die Absicht hatte, erzählend zu lehren; die Frage ist nur die, ob diese belehrende Erzählung zum Zweck

Reuß fragt, um den theologischen und spekulativen Zweck, welchen er unserem Evangelium beilegt, zu beweisen, ob denn dieses Buch nicht den Formeln von Nicäa und Chalcedon zur Grundlage und zum Ausgangspunkt gedient habe (S. 33). — Ich antworte: Nein; nicht der Text des Johannes ist der Gegenstand dieser Formeln gewesen, sondern die Thatsache der Menschwerdung, der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi selbst. Über die Art und Weise derselben suchte man sich zu verständigen. Und diese Thatsache wird ja nicht ausschließlich im vierten Evangelium gelehrt. Sie wird auch, wie wir gesehen haben, in den Briefen des Paulus (Kol. 1, Phil. 2; 1. Kor. 8 und 10 u. s. w.), im Hebräerbrief (Kap. 1 u. 2), in der Apokalypse, in den Synoptikern selbst gelehrt. Das Evangelium Johannis hat den Ausdruck gefunden, welcher die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo am besten ins Licht stellt; aber diese Vereinigung selbst bildet die Grundlage aller neutestamentlichen Schriften. Somit hat nicht das vierte Evangelium, sondern die christliche Thatsache die Väter von Nicäa und Chalcedon genötigt, die Formeln zu suchen, die geeignet waren, diesen Gegensatz zu lösen, der die höchste Herrlichkeit des Christentums ausmacht, wie er zugleich sein tiefstes Geheimnis ist.[1])

Ich schließe die Untersuchung dieses Gegenstandes gerne mit den nachfolgenden Zeilen von B. Weiß, in welchen ich vollständig meine Anschauung wiederfinde: „die Herrlichkeit des göttlichen Logos darlegen, so wie er sie im irdischen Leben Jesu geschaut (1, 14), wie sie sich im Kampf mit dem ungläubigen, feindseligen Judentum immer herrlicher offenbart und die empfänglichen Seelen zu immer vollerem Glauben, immer seligerem Schauen geführt, will der Apostel in seinem Evangelium darstellen. Dieser Grundgedanke des Berichts thut seinem geschichtlichen Charakter nicht den geringsten Eintrag, weil er sich aus den vom Verfasser selbst erlebten Thatsachen ableitet und sich der Bericht darauf beschränkt, seine Verwirklichung in der Geschichte nachzuweisen.[2])"

Bald nach der Zerstörung Jerusalems ließ sich der Apostel Johannes, frei von aller Pflicht gegen sein Volk, in Kleinasien nieder. Dort blühten die großartigen Pflanzungen, eine Frucht der Arbeit des Apostels Paulus. Aber

---

hatte, den Glauben zu stärken, wie er selbst es behauptet, und wie ich es auch behaupte, oder ob sie gegeben wurde in der Absicht, das Denken zu befriedigen. Werden diese letzteren Worte unterdrückt, so wird mein Gedanke mißverständlich und ungereimt. In meiner zweiten Ausgabe hatte ich, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden, schon das Wort didaktisch in diesem Satz ganz gestrichen und gesagt: der einzige ausgeschlossene Zweck .... ist der philosophische oder spekulative" (I, S. 360).

[1]) Wir kommen hier nicht auf die Zweckbestimmungen Baurs und Hilgenfelds zurück. Wir denken, die Anmerkungen S. 183 f. können genügen.

[2]) Einleitung zum Kommentar über das Evangelium Johannis, S. 41. — Unter den neuesten Hypothesen führen wir noch als absonderlich seltsames Muster das von Noack in seiner Schrift: Aus der Jordanwiege nach Golgatha, 1870, entwickelte System an: Jesus, der Sohn der Maria und eines samaritanischen Soldaten, ist gerade durch diese entehrende Abkunft darauf geführt worden, Gott als seinen Vater zu betrachten. Er lebte in einem fortwährenden ekstatischen Zustand, den er durch künstliche Mittel, z B. durch Fasten, unterhielt. Nachdem er sich auf dieser künstlichen Höhe erhalten hatte, und es so nicht mehr weiter treiben konnte, suchte er den Tod, und der, welcher ihm bei der Ausführung dieses Verlangens beistand und sein Mitschuldiger bei dieser letzten That seines Lebens wurde, war — Judas. Das war der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, er ist der Verfasser des vierten Evangeliums, das man später umgearbeitet hat, dessen ursprünglichen Sinn Noack aber wieder herstellt. Jesus ist auf dem Garizim gestorben, wohin er sich mit seinen sieben Jüngern zurückgezogen hatte und wo er unter Mitwirkung des Judas in die Hände seiner Feinde fiel und aus dem Leben erlöst wurde.

die Weissagung desselben Apostels: „ich weiß, daß nach meinem Abschied werden unter euch kommen greuliche Wölfe, die der Herde nicht verschonen werden (Act. 20, 29)", begann sich zu erfüllen. Es bedurfte zur Leitung dieser Gemeinden eine apostolische Hand. Um Ephesus her breitete sich das schönste Feld christlicher Arbeit. Wir haben schon mit einem bedeutenden Schriftsteller gesagt: „der Schwerpunkt der Kirche war nicht mehr in Jerusalem; er war noch nicht in Rom; er war in Ephesus". Ferner war diese Stadt nicht nur der Stapelplatz für den Handel zwischen Asien und Europa, sondern auch der Herd eines reichen und lebendigen Austausches zwischen der religiösen und philosophischen Bewegung des Morgenlandes und der abendländischen Bildung. Es war der Sammelplatz der Redner aller Schulen, der Anhänger aller Systeme.

Auf einem solchen Schauplatz mußte der palästinische Apostel täglich wachsen, gewiß nicht an Erkenntnis der Person und des Werkes Jesu, aber an Einsicht in die vielfachen, anziehenden oder abstoßenden Beziehungen zwischen dem Evangelium und den verschiedenen Richtungen menschlicher Weisheit. Diese christlichen Bevölkerungen, welchen Paulus durch Belehrung über den Gegensatz zwischen dem Stand der Sünde und der Gnade und durch Weisung des Übergangs von dem einen zum andern den Heilsweg aufgeschlossen hatte, führte nun Johannes zur vollen Erkenntnis der Person des Erlösers selbst; er breitete vor ihren Augen zahlreiche hervorstechende Thatsachen aus, welche die Überlieferung aus diesem oder jenem Grunde im Dunkel gelassen hatte, verschiedene Lehren hohen Inhalts, die sich tief in sein Herz eingeprägt hatten und die er allein aufbewahrt hatte; er beschrieb ihnen die Verbindung voll Liebe und Herablassung, in welcher der Herr zu den Seinen gestanden hatte, und die Zeichen seiner göttlichen Hoheit und seines Sohnesverhältnisses zum Vater, die er ihnen gegeben hatte. All diese Bestandteile der Erkenntnis Christi, die er mitbrachte, gewannen einen neuen Wert durch die Beziehung, in welche sie in einer solchen Umgebung zu den dort gangbaren Spekulationen aller Art gesetzt wurden.

Der Tag kam, wenn auch nach vielen Jahren, an dem die Gemeinden sich sagten, daß der Apostel, der Verwahrer solcher Schätze, nicht immer leben würde und daß er nicht ihnen allein gehöre; und da sie den Abstand ermaßen zwischen der Unterweisung, die sie genossen hatten und derjenigen, die sie in den schon vorhandenen Evangelien verzeichnet fanden, so baten sie den Johannes um die Niederschrift dessen, was er ihnen erzählt hatte. Er willigte ein und eröffnete seine Schrift mit einem Vorwort, in welchem er seinen Bericht mit den Leistungen der menschlichen Weisheit, deren täglicher Zeuge er war, in Beziehung setzte, mit kräftiger Hand als den Mittelpunkt der evangelischen Geschichte die Menschwerdung feststellte und damit jedem Leser die durchschlagende Wichtigkeit der Geschichte, die er zu lesen bekam, nahe legte, daß nämlich Christus, der Gegenstand dieses Berichts, für ihn das Leben sei, so gut wie für die Jünger, wenn er ihn annähme, oder der Tod, wie für die Juden, wenn er ihn verwürfe (Joh. 1, 1—18).

Später ist aus der apostolischen Thätigkeit in denselben Gemeinden der erste Brief desselben Apostels hervorgegangen, in welchem er sich wie ein Vater an Männer gereiften Alters, an Jünglinge und Kinder wendet und schon in den ersten Linien auf das Zeugnis hinweist, das er unter ihnen unaufhörlich für das große Ereignis der Menschwerdung ablegt, das er mit seinen Augen gleichsam gesehen und mit seinen Händen betastet hat. Mehrere haben in dem V. 4: „und wir schreiben auf" (vgl. 2, 14. 21. 26 u. s. w.) eine Anspielung auf die Abfassung und die Sendung des Evan-

geliums sehen wollen. Wir glauben nicht, daß der Zusammenhang gestattet, diese Ausdrücke anders als auf den Brief selbst zu deuten.

Die zwei kleinen Briefe sind aus denselben Verhältnissen hervorgegangen. Sie gehören, wie uns scheint, wirklich demselben Verfasser an. Abgesehen von der Gleichheit der Schreibweise, welcher andere Johannes hätte sich kurzweg mit dem Namen der Älteste (ὁ πρεσβύτερος) bezeichnen können, ohne seinen Namen beizusetzen? Ein amtlich bestellter Ältester der ephesischen Kirche hätte es nicht gekonnt, weil er Amtsgenossen hatte, Älteste so gut wie er; und wenn dieses Wort in dem Sinn genommen wird, den es in dem Fragment des Papias hat: ein unmittelbarer Schüler des Herrn, so konnte sich kein anderer als der Apostel Johannes diesen Namen in so unbedingter Weise und als ausschließlichen Amtsnamen aneignen. Endlich noch später, ohne Zweifel während einer augenblicklichen Verbannung und unter dem Eindruck der jüngsten Verfolgung Domitians, hat Johannes seine letzte Schrift verfaßt, die Apokalypse, in welcher er gleichsam von hohem Felsen herab das verflossene Jahrhundert und die folgenden überblickend der Anschauung des gekommenen Christus die des wiederkommenden zur Seite stellt und die Kirche auf die sich hinziehenden Kämpfe und auf die seiner Wiederkunft vorausgehende Schlußentscheidung vorbereitet. [1])

Ein Umstand ist geeignet, das Nachdenken des Geschichtsforschers zu wecken. Paulus, der Gründer der kleinasiatischen Gemeinden, hat sicherlich die Urgestalt seiner Lehrweise tief eingedrückt in das Leben dieser Gemeinden hinterlassen. Und doch ist in der ganzen theologischen Litteratur Kleinasiens im zweiten Jahrhundert das paulinische Gepräge wie erloschen. Und diese Erscheinung rührt keineswegs von einer Entkräftung oder von einem Verlust her; es hat hier ein Ersatz stattgefunden. Es ist das Auftreten einer neuen Eigenart, die der vorangehenden an Würde zum mindesten gleichkam, der Umriß eines andern Einflusses, der ebenso christlich war, aber noch mächtiger wurde. Eine andere ebenso machtvolle Persönlichkeit muß vorübergezogen sein und dem christlichen Leben und Denken dieser Gegenden einen eigentümlichen und ganz neuen Stempel aufgedrückt haben. Diese Erscheinung ist um so beachtenswerter, als die Geschichte der abendländischen Kirche das gerade Gegenteil aufweist. Hier ist die paulinische Urgestalt bleibend; sie herrscht unbestritten bis ins dritte und vierte Jahrhundert; sie begegnet uns jederzeit in den Streitigkeiten von rein anthropologischem Charakter, welche diesen Teil der Kirche bewegen. Und wenn sie nach und nach erlischt, so geschieht es nicht um einer andern ganz ebenso hochstehenden und geistesmächtigen Gestalt Platz zu machen, sondern es geschieht auf dem Weg einer allmählichen Kräfteabnahme, durch fortschreitende Veräußerlichung und wachsenden Ritualismus.

Diese große Thatsache ist gewiß hinreichend zu dem Beweis, daß die zwei johanneischen Bücher, in welchen wir die Urkunden für das neue, den asiatischen Gemeinden aufgedrückte Gepräge haben, das vierte Evangelium und der erste Brief, nicht Werke eines Christen zweiter Klasse, irgend eines unbekannten Jüngers sind, sondern daß sie von einem dem Heidenapostel Ebenbürtigen stammen, von einem der Jünger, die an der Urquelle ihren Durst gelöscht haben, von einem unmittelbaren und ganz besonders vertrauten Erben Christi.

Wir verstehen wohl, was manche treffliche Männer aufhält, wenn sie im Begriff stehen, die Akten dieses großen Prozesses durch einen dem apostolischen Ursprung unseres Evangeliums günstigen Urteilsspruch zu schließen. Sie fürchten, wenn sie in Christo die Erscheinung eines göttlichen Wesens anerkennen, den

---

[1]) Für die Gründe, welche nicht gestatten, die Abfassung der Apokalypse früher zu setzen, siehe meine Etudes bibliques, 3. éd., t. II., p. 325—330.

Menschen in ihm zu verlieren. Diese Besorgnis wird verschwinden, sobald sie an Stelle des herkömmlichen Begriffs der Menschwerdung den wahren biblischen Begriff dieser höchsten Thatsache setzen. Auf dem wahrhaft biblischen Standpunkt giebt es in Christo nicht zwei entgegengesetzte und einander widersprechende Weisen zu sein, die in einer und derselben Person neben einander hergingen. Was uns die Apostel an ihm darstellen, ist eine vermöge der freiwilligen Erniedrigung des Erlösers an die Stelle seiner göttlichen Daseinsweise getretene Art des menschlichen Daseins — die dann durch eine heilige, ordnungsmäßige Entwickelung derart umgebildet wurde, daß sie endlich dem göttlichen Leben als freies Werkzeug dienen und die uranfängliche Herrlichkeit des Sohnes Gottes verwirklichen konnte. Und wir wollen nicht vergessen, daß diese Umbildung unseres menschlichen Daseins in verklärte Menschheit nicht in Christo allein vor sich geht; sie geschieht in ihm nur, um sich durch ihn in allen denen zu verwirklichen, welche sich mit ihm durch den Glauben vereinigen: „allen denen, die ihn aufnehmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben; und [in der That] das Wort ward Fleisch" (1, 13 f.). Wenn der Sohn für einige Zeit den göttlichen Stand verläßt, um in unsere menschliche Seinsweise herabzusteigen, so geschieht es, um uns in die aufsteigende Bewegung hineinzuziehen, die er vom Tag seiner Menschwerdung an in seiner Person selbst der Geschichte der Menschheit aufprägt und deren Ziel sein muß: Gott Alles in Allen, wie ihr Ausgangspunkt gewesen ist: Gott Alles in Einem.

Das Gebiet des Seins geht unendlich weit hinaus über das des Denkens, nicht des absoluten Denkens, sondern des unsrigen. — Sieht man denn nicht schon in unserem engbegrenzten menschlichen Leben, wie die Eingebungen der Liebe die Berechnungen des Verstandes unendlich überflügeln? Wie vielmehr, wenn sich's um die Eingebungen der göttlichen Liebe gegenüber den Begriffen des menschlichen Geistes handelt!

Läßt man im Glauben die lebendige Gabe der ewigen Liebe in den Umkreis des menschlichen Lebens herabsteigen, so geschehen damit drei gleichermaßen heilsame Dinge. Der Mensch wird in seinem eigenen Innern entthront; denn der Sohn Gottes zieht uns durch seine freiwillige Erniedrigung in die Selbstopferung hinein (Phil. 2, 5 ff.). Der Himmel wird ihm aufgethan; denn eine solche Gabe ist ein unlösbares Band zwischen dem Herzen Gottes und eines jeden Menschen, der ihn aufnimmt. Aus dem Glaubigen wird die ewige Wohnung Gottes; denn Christus in ihm ist soviel als Gott in ihm. Da ist Gottes Reich.

Man mache diese Gabe zu nichte, indem man sie ablehnt oder abschwächt — und darauf arbeiten diejenigen hin, die aus dem vierten Evangelium anstatt einer Geschichte eine theologische Abhandlung machen — so schließt sich der Umkreis des menschlichen Lebens in sich selbst ab; alsbald lebt der Mensch wieder auf; er nährt sich nur noch von sich selbst; Gott ist entwichen. Der Mensch thront und herrscht.

Der Gedanke der Hingabe des eingebornen Sohnes ist nicht die Frucht menschlicher Spekulation; er trägt in sich selbst das Siegel seines göttlichen Ursprunges. Gott allein konnte so denken, weil Gott allein so lieben kann.

Wir wollen mit dieser Gewißheit die Betrachtung der Blätter beginnen, in welchen diese große That der göttlichen Liebe der Welt aufs Klarste geoffenbart ist; möchten diese Blätter selbst vernehmlicher als jede Verteidigungsrede sprechen und der Augenblick kommen, wo des Johannes Schrift wieder ein Homologumenon in der Kirche sein wird.

Ende des ersten Teiles.

Kommentar

zu dem

Evangelium des Johannes.

Zweiter Teil:

Die Exegese.

Dritte, völlig umgearbeitete Auflage

von

F. Godet,

Dr. und Professor der Theologie in Neuchâtel.

Deutsch bearbeitet in dritter Auflage

von

† **E. R. Wunderlich,** Pfarrer in Bondorf, und **E. Schmid,** Stadtpfarrer in Sindelfingen.

Vom Verfasser durchgesehene und gutgeheißene Ausgabe.

Hannover.

Verlag von Carl Meyer.

(Gustav Prior.)

1892.

Druck von August Grimpe in Hannover.

Inhaltsübersicht.

Berichtigungen.

Seite	37	Zeile	3	von unten	lies:	äußerste	statt äußerße
„	60	„	1	„ oben	„	14	„ 11
„	104	„	4	„ „	„	dem	„ den
„	122	„	12	„ „	„	dem	„ den
„	123	„	15	„ „	„	deren	„ dessen
„	149	„	11	„ „	streiche:	ihm	
„	180	„	5	„ „	lies:	erste	„ ersten
„	181	„	9	„ „	„	Söhne	„ Brüder
„	231	„	1	„ unten	„	müßte	„ müßten
„	361	„	7	„ „	„	Sonne	„ Sinne
„	397	„	8	„ oben	setze:	nach hinter Mehrzahl	
„	399	„	18	„ unten	lies:	fest statt besteht	
„	451	„	18	„ „	„	passend er statt passender	
„	467	„	27	„ oben	„	sein nach gewesen	
„	531	„	7	„ unten	„	durch nach daß.	

Einleitung.

Im Anschluß an die im ersten Teile dieses Werkes enthaltene allgemeine Einleitung haben wir in der besondern Einleitung zu diesem Kommentar nur noch den Plan des Evangeliums und die wichtigsten Urkunden, in denen uns der Text dieser Schrift erhalten worden ist, zu besprechen.

Erstes Kapitel.

Der Plan des Evangeliums.

Zwischen der Exegese der Kirchenväter und den neueren Bearbeitungen des Evangeliums Johannis findet ein leicht bemerklicher Unterschied statt. Bei den ersteren scheint der Gedanke eines Plans, einer systematischen Anordnung fast nicht vorhanden zu sein, so sehr wird mit dem geschichtlichen Charakter des Berichts Ernst gemacht. Die Erzählung wird als die einfache Wiedergabe der Geschichte angesehen. Bei der gegenwärtigen Auffassung ist dies nicht mehr der Fall. Es wird hervorgehoben, daß in dem Bericht ein herrschender Gedanke auftrete. Nach der Auffassung, welche in Baurs Arbeit ihren bezeichnendsten Ausdruck gefunden hat, würde in diesem evangelischen Entwurf die Idee sogar eine so entscheidende Stellung einnehmen, daß sie nicht nur die Anordnung desselben bestimmte, sondern sogar den Stoff des Berichts geschaffen hätte, dergestalt, daß auf grund dieser Kritik der Thatbestand als solcher nahezu abgethan und die allegorische Erklärung, deren Name uns bis jetzt die schlimmste Zeit der Exegese in's Gedächtnis rief, wieder zur richtigen Weise der Auslegung würde. Das vierte Evangelium wäre als ein vollkommen planmäßiges Werk von der wirklichen Geschichte ebenso unabhängig, als es die Ethik Spinozas von der sinnlichen Wirklichkeit sein kann.

Diese Umkehrung der Anschauung hat sich stufenweise vollzogen. Die Arbeiten von Lampe, von De Wette, von Schweizer und Baur scheinen mir die hervorstechenden Punkte in diesem Gang der Wissenschaft zu sein.[1])

Lampe hat, wie Lücke bemerkt, zuerst eine allgemeine Einteilung des Evangeliums vorgelegt. Sie war noch sehr unförmlich. Eingefaßt von einem Vorwort (1, 1—18) und einem Nachwort (20, 30 — 21, 25) teilt sich die Erzählung in zwei Abschnitte: A. das öffentliche Lehramt des Herrn 1,19 — 12,50.

[1]) Wir verdanken bei dieser Auseinandersetzung vieles dem Werke Luthardts: Das johann. Evangel., 2. Ausg. I. S. 200—222.

B. die letzten Ereignisse seines Lebens 13, 1 — 20, 29. Lampe hatte also auf eine der hauptsächlichen Gliederungen des Evangeliums hingedeutet. Alle diejenigen nach ihm, welche die Grenzlinie zwischen Kap. 12 und 13 verwischt haben, scheinen mir in dem Verständnis des johanneischen Werkes einen Rückschritt gemacht zu haben.

Eichhorn änderte nichts an dieser Einteilung. Nur bezeichnete er die beiden Hauptabteilungen anders: 1) die erste, 1, 19 — 12, 50, weist nach, daß Jesus der verheißene Messias ist; 2) die zweite, 13—20, enthält den Bericht über seine letzten Lebenstage. Das war keine wirkliche Verbesserung. Was Eichhorn als den Inhalt der zwölf ersten Kapitel angiebt, gilt eigentlich nur von den vier ersten; und die so gefaßten Hauptpunkte der beiden Teile schließen sich nicht logisch aneinander.

Vor Eichhorn hatte Bengel[1]) versucht, dem Evangelium einen andern Einteilungsgrund zu geben. Nachdem er in sinnreicher Weise dargelegt, wie die Anfangswoche 1, 19 — 2, 11 und die Schlußwoche (12, 1 — 20, 31) einander entsprechen, teilte er die dazwischen liegende Geschichte nach den Festreisen: Passah 2, 15; Pfingsten (nach Bengel) 5, 1; Laubhütten 7, 2. Allein diese Einteilung beruht auf einer zu äußerlichen Ordnung der Thatsachen; sodann leidet sie an dem Übelstand, daß sie die von dem Evangelisten selbst klar hervorgehobene und schon von Lampe angedeutete Scheidung zwischen Kap. 12 und 13 verwischt.

Gleichwohl hatte Bengel einen Nachfolger an Olshausen, der diesem Einteilungsgrund gemäß folgende vier Abschnitte annimmt: 1) K. 1—6; — 2) K. 7—11; — 3) K. 12—17; — 4) K. 18—21. Sogar Lücke gab in seinen zwei ersten Ausgaben die Hoffnung auf zu einem tieferen Plan zu gelangen, und begnügte sich, eine Verbesserung der auf dieser Grundlage ruhenden Einteilung anzustreben.

De Wette hat die Entwickelung eines einheitlichen Gedankens in unserem Evangelium zuerst erkannt und hervorgehoben. Die Herrlichkeit Christi, das ist nach ihm der Kerngedanke des ganzen Werkes. 1) Kap. 1 legt den Gedanken in zusammenfassender Weise dar; — 2) der erste Teil der Erzählung (K. 2—12) zeigt ihn als ins Werk gesetzt in der Amtsthätigkeit Jesu — und zwar A. an einzelnen Beispielen (2—6); B. in der Vorbereitung der Schlußentscheidung bei den letzten Besuchen Jesu in Judäa (7—12); — 3) die Herrlichkeit des Herrn offenbart sich in ihrem vollen Glanz im zweiten Teil der Erzählung (K. 13—20), und zwar A. auf innerliche, geistige Weise in seinem Leiden und Sterben (13—19); B. auf äußerliche, sinnfällige Weise durch die triumphierende That der Auferstehung (20).

Diese schöne und großartige Auffassung, mit welcher De Wette gewiß für das Verständnis unseres Evangeliums einen neuen Abschnitt begründet, beherrschte die Exegese auf einige Zeit. Lücke stellte sich unter ihren Einfluß in seiner dritten Ausgabe; aber er fügte eine Unterabteilung in diesen Abriß ein, die man ja nicht aus dem Auge verlieren darf. Es ist die Abgrenzung zwischen Kap. 4 und 5. Bis zum 4. Kap. macht sich in der That der Widerstand gegen Jesus noch nicht deutlich bemerkbar. Vom 5. Kap. beherrscht er die Erzählung und ist im Zunehmen begriffen bis Kap. 12.

Baumgarten-Crusius stellt unter Benutzung der Auffassung De Wette's und der von Lücke beigebrachten Unterabteilung folgende Anordnung auf: 1) die Werke Christi, K. 1—4; — 2) seine Kämpfe, K. 5—12; — 3) sein moralischer Sieg, K. 13—19; — 4) seine endliche Verherrlichung, K. 20. Es war dies De Wette's Gedanke, noch besser gefaßt als von De Wette selbst. Es war die

[1]) Gnomon, N. T. 1742.

erste völlig vernunftgemäße Einteilung des Gesamtinhalts unseres Evangeliums. Beinahe alle Hauptgliederungen der Erzählung sind darin festgestellt und angedeutet; die zwischen Kap. 4 und 5; zwischen 12 und 13, endlich zwischen 19 und 20.

Indessen berücksichtigt diese Einteilung nur den göttlichen und sozusagen objektiven Faktor des Berichts, nämlich Christus und seine Offenbarung. Aber es ist noch ein anderer Bestandteil in der Erzählung des Johannes, der menschliche persönliche Faktor, das Verhalten der Menschen gegen den Herrn aus Anlaß seiner Offenbarung; der Glaube der Einen und der Unglaube der Andern.

Alexander Schweizer hat diesem menschlichen Bestandteil der Erzählung in der Anordnung wieder einen Platz verschafft, ja er räumte ihm sogar die entscheidende Stellung ein und zwar, indem er den Hauptnachdruck auf die Seite des Unglaubens legte. Er nimmt folgende Anordnung an, welche gerade die vorhin genannten Hauptgliederungen hervorhebt: 1) der Kampf kündigt sich aus der Ferne an, K. 1—4; — 2) er bricht in voller Gewalt aus, K. 5—12; — 3) der Ausgang, K. 13—20. So gefaßt wird das Evangelium zu einem wahren Drama und gewinnt tragisches Interesse. — Aber in dem Verhalten der Menschen gegen den Herrn bildet der Unglaube nur eine Seite. Bleibt der andere Punkt, der Glaube, in der Auffassung Schweizers nicht zu sehr im Hintergrund? Der hintangesetzte Faktor mußte sein Recht bald geltend machen.

Ehe wir auf diese leicht vorauszusehende Wendung zu sprechen kommen, müssen wir einige Arbeiten von Bedeutung erwähnen, welche sich uns, wenn nicht geschichtlich, doch der Sache nach den schon angeführten Auffassungen anzuschließen scheinen. Wie De Wette und Baumgarten-Crusius gründet Reuß[1]) die allgemeine Anordnung des Evangeliums auf die Offenbarung Christi. Er nimmt drei Teile an: 1) Jesus offenbart sich der Welt, K. 1—12; A. zuerst anwerbend 1—4; B. dann ausscheidend 5—12. — 2) Er offenbart sich den Seinigen, K. 13—17, indem er die im ersten Teil in dogmatischer oder polemischer Form ausgedrückten spekulativen Gedanken ihnen ins Herz zu prägen und bei ihnen in inneres Leben zu verwandeln sucht. Bis hieher ist die Anordnung logisch, und diese wenigen Worte enthalten viele Gedanken, die den Gang des Werkes Christi in unserem vierten Evangelium zu beleuchten dienen. Aber hier stellt sich eine Schwierigkeit ein, die von dem allgemeinen Standpunkt herkommt, auf welchen sich Reuß hinsichtlich der Schrift des Johannes gestellt hat: die vernunftgemäße Einteilung ist erschöpft. Neben die Welt und die Gläubigen läßt sich vernünftigerweise ein dritter Begriff nicht stellen. Und doch ist das Evangelium noch nicht zu Ende, den drei noch übrigen Kapiteln muß auch ein Platz angewiesen werden. Reuß macht einen dritten Teil daraus, dem er die Überschrift giebt: „Lösung der beiden bisher dargestellten Verhältnisse", K. 18—20. Es ist schwer zu verstehen, wie der durch das zwiefache Verhältnis Jesu zu der Welt und zu den Gläubigen geschürzte Knoten durch den Bericht von dem Tod und der Auferstehung Christi gelöst werden kann. Reuß giebt darauf die Antwort: „dadurch, daß Jesus für die Ungläubigen tot bleibt und siegreich aufersteht für die Gläubigen". Wenn in solchen Dingen ein witziges Wort genügte, könnte man sich damit zufrieden geben. Aber kann das Reuß selbst? Muß er nicht merken, daß diese ganz geschichtliche Lösung zu dem Charakter eines spekulativen Evangeliums, eines ideellen Werkes, wie es sein Johannes-Evangelium ist, nicht stimmt? Auf diesem Weg muß man dazu kommen, in diesen letzteren Thatsachen nur eine in Handlung

[1]) Hist. de la Théol. chrétienne; 2. éd. t. II, S. 392—394. Die Gesch. der heil. Schr. N. T. 5. Ausg. 1874. §. 221.

gesetzte Religion oder Moral zu sehen. Und wie schließt denn wirklich Reuß seine Analyse des Evangeliums? Mit den Worten: „so ist denn die Geschichte bis zum Ende der Spiegel religiöser Wahrheiten“. Wie! die Ereignisse des Todes und der Auferstehung des Erlösers sollen mit der Metaphysik des Johannes auf eine Linie gestellt werden! Aber es bleibt für Reuß kein anderes Mittel, um aus dem Evangelium ein gleichartiges Ganzes zu machen und den dritten Teil den beiden andern logisch einzugliedern. Es ist bereits ersichtlich, um welchen Preis diese höhere Auffassung erkauft worden ist, wornach die Betrachtungen des Johannes über die Person Christi die Grundlage des vierten Evangeliums bilden würden.

Ebrard kommt auf Bengels Plan zurück und gründet die Anordnung unseres Evangeliums wieder auf die Festreisen. Er verbindet aber mit diesem anscheinend ganz äußerlichen Einteilungsgrund einen tieferen Sinn. Er bemerkt ganz richtig, daß die Reisen nach Judäa die eigentlichen Knoten der Geschichte sind, weil Jerusalem der Mittelpunkt des Widerstandes ist und jeder Aufenthalt Jesu in dieser Hauptstadt anstatt ein Schritt zu seiner Verherrlichung als Messias zu werden, ihn vielmehr der Schlußentscheidung näher brachte. Dessenungeachtet ist, wie wir schon gesehen haben und noch weiter sehen werden, diese Teilung ungenügend.

Nachdem De Wette Alles auf das objektive Element, die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu gegründet und Schweizer hauptsächlich den einen der beiden subjektiven Faktoren, den Unglauben, hervorgehoben hatte, war es natürlich, daß ein Ausleger den andern Faktor erfaßte, nämlich den Glauben. Das hat Baur gethan. Er sieht in unserem Evangelium die (ideale) Geschichte der Entwickelung des Glaubens. Baur geht dabei mit außerordentlichem Scharfsinn und einer vor keiner Schwierigkeit zurückweichenden Entschlossenheit zu Werke, und so hat er bedeutend dazu beigetragen, die Einheit des johanneischen Werkes darzuthun. Er teilt das Evangelium in neun Abschnitte, welche aber, abgesehen vom Prolog und einigen stillschweigend übergangenen Unterabteilungen, sich auf fünf zurückführen lassen. 1) Die ersten Kundgebungen des Wortes mit den ersten dabei sich ergebenden Anzeichen des Glaubens und des Unglaubens, K. 1—4. — 2) der (dialektische) Sieg des Glaubens über seinen Gegensatz, den Unglauben, K. 7—12. — 3) die thatsächliche Entwickelung des Glaubens, K. 13—17. An diesem Punkt angelangt, stößt Baur auf dieselbe Schwierigkeit wie Reuß. Wie läßt sich ein Übergang finden von der Idee zur Geschichte, von der dialektischen Entwickelung des Glaubens zu den bestimmten Thatsachen des Todes und der Auferstehung des Erlösers? Die Idee erfordert nichts Weiteres. Nun fährt Baur so fort: 4) der Tod Jesu erscheint als das Werk des Unglaubens; 5) seine Auferstehung als die Vollendung des Glaubens. Dies wäre die Bedeutung von K. 18—20. Aber auf dem Standpunkt dieses Verfassers ist dieser letzte Teil gleichwohl wie bei Reuß eine unnütze Zuthat. Das Leiden und die Auferstehung sind zu gewichtige Thatsachen, als daß es möglich wäre, ihnen in dem Bericht von der dialektischen Entwickelung des Glaubens ernstlich eine Stelle anzuweisen und sie zu einfachen Absteckpfählen auf dem Wege zu machen, der von dem Einwurf Nathanaels (K. 1) zum Glaubensruf des Thomas führt (K. 20). Man muß entweder das Evangelium bis zum Ende idealisieren oder durch einen rückwirkenden Schluß von dem wahrhaft geschichtlichen Charakter des letzten Teiles auch den der vorangehenden Teile anerkennen.[1])

[1]) Es tritt hier an einem einzelnen Punkte die Schwierigkeit hervor, welche die ganze philosophische Anschauung (Hegels) in sich trägt, auf der Baurs Theologie ruht. Vermöge welcher logischen Notwendigkeit geht die Idee aus ihrer reinen Existenz heraus, um sich in

Luthardt nimmt hinsichtlich des besondern in Frage stehenden Punktes die Ergebnisse von Baur's Arbeit so ziemlich vollständig an. Nur macht er mit gutem Recht die von De Wette so richtig betonte geschichtliche Offenbarung Christi zur Grundlage der Entwickelung des Glaubens. Der Sohn entfaltet seine Herrlichkeit; der Glaube bildet sich, aber gleichzeitig erwacht der Unglaube, und bald kann Jesus das in ihm wohnende göttliche Prinzip nur noch im Kampf mit den feindseligen Mächten um ihn her kundgeben. Trotzdem stärkt sich mitten im Zusammenstoß der Glaube bei den Jüngern und der Augenblick kommt, wo Jesus mit dem Volk und seinen Obersten bricht, sich ganz dem Glauben der Seinigen hingiebt und demselben das Siegel der Vollendung aufdrückt. So nimmt Luthardt folgende drei Teile an: 1) Jesus fängt an, sich als Sohn Gottes zu offenbaren, K. 1—4; 2) Jesus fährt im Kampf gegen den jüdischen Unglauben mit seinem Selbstzeugnis fort, K. 5—12; 3) Jesus giebt sich ganz dem Glauben der Seinigen hin, K. 13—20.

Luthardt scheint mir, in Baur's Fußstapfen tretend, besser als irgend jemand in den Geist des Buches und in den innersten, dem Gang der Erzählung vorschwebenden Gedanken eingedrungen zu sein. Dessenungeachtet springt der schadhafte Punkt in der von ihm vorgelegten Einteilung in die Augen; er liegt in dem letzten Abschnitt. Wie läßt sich die Erzählung des Leidens Jesu in den dritten Teil mit der Überschrift: Jesus und die Seinigen, einreihen? Luthardt mengt hier ganz verschiedenartige Bestandteile in eine einzige Masse zusammen.

Die Einteilung von Meyer scheint mir eher ein Rückschritt denn ein Fortschritt zu sein. Einerseits erhebt sie untergeordnete Teile zu Hauptteilen, z. B. in den elf ersten Kap., welche Meyer in vier Abschnitte zerlegt: 1) erste Offenbarungen der Herrlichkeit des Sohnes, 1, 1 — 2, 11; — 2) Fortsetzung dieser Offenbarung gegenüber dem aufkeimenden Glauben und Unglauben, 2, 12 — 4, 54; 3) neue Offenbarungen und Fortschritte des Unglaubens, K. 5 und 6; 4) der Unglaube auf seinem Höhepunkt, K. 7—9. Andererseits vereinigt Meyer ganz verschiedene Stücke, wenn er K. 12—20 in eine einzige Masse zusammenwirft mit der Überschrift: 5) die höchste Offenbarung der Herrlichkeit Jesu vor, in und nach seinem Leiden.

Arnaud[1]) nimmt die Einteilung von Bengel, Olshausen, Ebrard auf grund der Festreisen wieder auf. So bezeichnet er zwischen dem Prolog und der Auferstehung fünf Abschnitte nach den fünf vom Evangelisten angegebenen Reisen: 1) 2, 13 (Ostern); — 2) 5, 1 (ungenanntes Fest); — 3) 7, 2 (Laubhütten); — 4) 10, 22 (Kirchweihe; — 5) 12, 1 (Ostern). Außer dem schon bemerkten Übelstand, daß der von dem Evangelisten am Schluß von Kap. 12 scharf bezeichnete Haltepunkt verwischt wird, hat diese Teilung noch den weiteren, daß sie aus dem so bedeutenden Teil des Berichts, welcher vor der ersten Festreise steht, 1, 19 — 2, 12 ein Außenwerk macht.

Lange entdeckt sieben Abteilungen in dem Bericht: 1) die Aufnahme Christi von seiten der Freunde des Lichtes, 1, 19 — 4, 54; — 2) der Zusammenstoß zwischen Christus und den finstern Elementen, 5, 1—7, 9; — 3) die immer größer werdende Gährung 7, 10 — 10, 21; — 4) die völlige Scheidung zwischen den ungleichartigen Elementen, 10, 22 — 13, 30; — 5) der Herr unter den Freunden des Lichts, 13, 31 — 17, 26; — 6) der Herr inmitten seiner Feinde siegreich in der äußeren Niederlage, 18, 19; — 7) der vollendete Sieg, 20. — Einteilung scheint mir eher ein Rückschritt als ein Fortschritt zu sein.

Wirklichkeit umzusetzen? Die reine Idee hat keinen Grund, aus sich selbst herauszugehen, um sich in eine wirkliche Welt umzugestalten. Allein die Welt ist da, und man muß ihr wohl einen Platz im System machen.

[1]) Commentaire sur le N. T., t. II, 1863.

F. v. Rougemont hat in seiner Traduction du Commentaire d'Olshausen, 1844, den Plan dargelegt, der mir hinsichtlich der Unterscheidung und Anordnung der Teile der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint: 1) Jesus zieht die Seelen an sich, welche die Wahrheit thun, K. 1—4; — 2) er offenbart sich der Welt, die ihn verwirft, K. 5—12; — 3) er offenbart sich seinen Freunden völlig, K. 13—17; — 4) er stirbt, nachdem er alles vollbracht, K. 18—19; — 5) er steht vom Tode auf und wird durch den heiligen Geist die Quelle des Lebens für die Gläubigen, K. 20. — Der einzige Mangel dieser Gliederung scheint mir in der Angabe des Inhalts einiger Teile und in dem Mangel an klarem, logischem Zusammenhang unter ihnen zu liegen.

Die vorliegende Übersicht hat der Reihe nach drei Hauptfaktoren des Berichts klar herausgestellt: 1) Jesus und seine Offenbarung; 2) der Glaube; 3) der Unglaube; oder, um es noch genauer auszudrücken, die Offenbarung Jesu als Messias und Gottessohn; die Entstehung des Wachstums und die Vollendung des Glaubens bei den Jüngern, die gleichlaufende Entwickelung des nationalen Unglaubens. De Wette, Schweizer und Baur haben uns in ihren Abrissen die bemerkenswertesten Proben von drei Einteilungen gegeben, die ausschließlich oder vorherrschend auf einem dieser Faktoren beruhen. Aber wir haben uns von der Unmöglichkeit überzeugt, in die von diesen drei Männern vorgeschlagenen Rahmen den einen oder andern Teil des Berichts einzufügen. Diese Erscheinung erklärt sich leicht, wenn unser Evangelium ein Werk von wirklich geschichtlicher Art ist. Eine rein durch Denkarbeit geschaffene Einfassung, in die man die Geschichte einzwängt, muß immer etwas Künstliches behalten und nach irgend einer Seite hin sich als unzulänglich erweisen. Die Thatsache greift jeden Augenblick über die Ideen hinaus, weil sie das unberechenbare Element der Freiheit in sich schließt. Wir verzichten daher auf die synthetischen Einteilungen, die sich mehr oder weniger an die Vorstellung knüpfen, wonach das vierte Evangelium ein wesentlich spekulatives Werk wäre, und lassen, ohne irgend einen vorgefaßten Gedanken in diese Frage hereinzutragen, die Erzählung auf uns wirken und ihr Geheimnis uns enthüllen. Es scheint mir, daß wir so leicht auf die Unterscheidung von fünf natürlich sich abstufenden Stücken geführt werden, welche die bisher aufgeführten Bearbeitungen der Reihe nach hervorgehoben haben.

1) 1, 19—4. Schluß: Jesus offenbart sich als Messias. An diese Grundthatsache schließen sich einerseits die Entstehung und das erste Wachstum des Glaubens; andererseits die ersten, kaum merkbaren Anzeichen des Unglaubens.

2) K. 5—7: Der nationale Unglaube entwickelt sich rasch und gewaltig, und zwar auf Grund der zunehmenden Offenbarung Jesu, der sich immer deutlicher als den Sohn Gottes kundgiebt; gleichzeitig vollzieht sich in zweiter Linie mittels eben dieser Kämpfe die Entwickelung des Glaubens bei den Jüngern.

3) K. 13—17: Der Glaube entwickelt sich bei den Jüngern und erreicht seine höchste Kraft und Klarheit während der letzten Stunden des Verkehrs mit ihrem Meister; diese Entwickelung geht vor sich vermittelst der letzten Offenbarungen Jesu und infolge der Ausweisung des untreuen Jüngers, in dessen Person der Unglaube sogar inmitten des apostolischen Kreises Fuß gefaßt hatte.

4) K. 18. 19: Der nationale Unglaube vollendet sein Werk durch die Ermordung des Messias, während der stille Glanz seiner Herrlichkeit diese finstere Nacht durchdringt und das schweigende Wachstum des Glaubens bei den etlichen Jüngern fortführt, deren Auge noch geöffnet ist, um diese Fülle von Klarheit zu fassen.

5) K. 20 (21): Die Auferstehung, diese letzte Offenbarung Jesu als des Sohnes Gottes, vollendet den Sieg des Glaubens über die letzten Reste des Unglaubens in der Genossenschaft der Elfe.

Die Erklärung wird ergeben, ob diese Inhaltsübersicht dem Buchstaben und Geist der Schrift entspricht. Wenn es so ist, so finden sich die drei von uns angegebenen Hauptbestandteile wieder und entwickeln sich gleichzeitig und nebeneinander in allen Teilen der Erzählung, aber mit dem Unterschied, daß der erste, die Offenbarung Jesu, die fortlaufende Grundlage des Berichts bildet und die beiden andern abwechselnd, der eine in immer hellerem Licht, der andere in immer düsterern Farben auf dem bleibenden Grund sich abheben. — Kurz gesagt: von 1, 19—20, 29 sehen wir Jesum stetig sich offenbaren als Messias und Sohn Gottes; unter dem Einfluß dieser sich steigernden Offenbarung entsteht der Glaube und erwacht der Unglaube, K. 1—4; dieser letztere gewinnt die Oberhand innerhalb der Nation, K. 5—12; der erstere erreicht seine verhältnismäßige Vollendung bei den letzten Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern, K. 13—17; schließlich vollendet sich der Unglaube, K. 18—19; und der Glaube gelangt zu seiner Vollkommenheit, K. 20 (21).

Diese Anordnung hat nichts Systematisches, nichts Gekünsteltes, sie ist die Photographie der Geschichte. Wenn die Erklärung darthut, daß dieser ebenso naturgemäße als tiefe Plan auch der des Buches ist, so werden wir in dieser Thatsache eine wertvolle Bestätigung des wahrhaft geschichtlichen Charakters und des entschieden praktischen Zwecks unseres Evangeliums finden.

Von den seit Erscheinen dieses Kommentars vorgelegten Plänen erwähnen wir nur die folgenden:

Der Plan von Willigan und Moulton[1]) ist durchaus der von uns soeben gezeichnete, ausgenommen die beiden letzten Abschnitte, Leiden und Auferstehung, welche sie in einen zusammenziehen mit der Überschrift: Der scheinbare Sieg und die wirkliche Niederlage des Unglaubens. Es erscheint uns das nicht als ein Fortschritt. Das Element des Glaubens ist darin zu sehr verwischt.

Westkott[2]) nimmt die große Einteilung von Reuß an: Offenbarung Christi an die Welt (1—12); Offenbarung Christi an die Jünger (mit Ausdehnung derselben bis an den Schluß), 13—20. Aber es ist nicht möglich, die Leidensgeschichte unter der allgemeinen Bezeichnung: Offenbarung an die Jünger einzureihen.

In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie hat 1871 Hönig folgenden Plan aufgestellt: die Offenbarung des Logos in der Person Jesu, dies der allgemeine Gedanke. Sie verläuft in drei Entwickelungsstufen: 1) K. 1—6 die Offenbarung des Logos; — 2) K. 7—12 die Sichtung der entgegengesetzten Elemente; — 3) K. 13—20 die Schlußentscheidung, welche sich aus dieser Sichtung ergiebt und mit dem Sieg des Logos endigt. — Aber wir sehen schlechthin keinen Grund für diese Gegenüberstellung der beiden ersten Teile. Die Sichtung der entgegengesetzten Elemente hat mit K. 1 begonnen; und die Offenbarung Jesu geht nach Kap. 6 fort, wie vorher. Ebenso verhält sich's im letzten Abschnitt. Die Offenbarung des Logos bleibt bis zum Ende die Grundlage des Berichts und zwar als Grund einer Sichtung, deren Beschreibung gleichfalls das ganze Buch ausfüllt.

Wie an einem Frühlingstag die Sonne am heitern Himmel aufgeht . . . der vom Schnee erweichte Boden saugt begierig ihre warmen Strahlen ein;

[1]) Popular Commentary. Edinburgh, 1883.
[2]) The Gospel according to John. London, 1882.

Alles, was lebensfähig ist, erwacht und lebt auf; die Natur ist in Thätigkeit. Aber nach einigen Stunden steigen Dünste aus der feuchten Erde auf, sammeln sich und bilden ein dunkles Gewölke, die Sonne verhüllt sich, das Gewitter steht drohend da. Gleichwohl fahren die Pflanzen unter der empfangenen Einwirkung in ihrem stillen Wachstum fort. Endlich, wenn die Sonne ihre Mittagshöhe erreicht hat, bricht das Gewitter in seiner ganzen Wut aus; die Natur ist dem zerstörenden Gewitter hingegeben, sie verliert eine Zeitlang das Gestirn, das sie belebte. Aber gegen Abend zerstreuen sich die Wolken, die Ruhe kehrt wieder, die Sonne erscheint wieder in prachtvollerem Glanz als bei ihrem Aufgang und wirft allen Pflanzen, den Kindern ihres Lichts, ein letztes Lächeln und einen freundlichen Abschied zu. Dies ist, wie uns scheint, der Verlauf des johanneischen Werkes. Dieser Plan, wenn richtig gefaßt, ist nicht das Werk theologischen Nachdenkens, sondern die Frucht anhaltender Anschauung der Geschichte. Empfangen in der Ruhe der Erinnerung und im Behagen des Besitzes hat er nichts gemein mit den Schlußfolgerungen metaphysischer Arbeit oder mit den schlauen Berechnungen kirchlicher Politik, welche eine dem Geist dieses Buches fremde Kritik seinem Verfasser anzudichten sucht.

Zweites Kapitel.

Die Erhaltung des Textes.

Der Text unseres Evangeliums ist in drei Arten von Urkunden auf uns gekommen: in den Handschriften, in den alten Übersetzungen und in den Anführungen der Kirchenväter.

A. die Handschriften.

Die Handschriften (Mss.) teilen sich bekanntlich in zwei große Klassen: die in Unzialbuchstaben geschriebenen, Majuskeln genannt (Mjj.), und diejenigen, in welchen sich die seit dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gebräuchliche abgerundete Kursivschrift findet, die Minuskeln (Mnn.).[1]) Der Text unseres Evangeliums ist ganz oder teilweise in 31 Mjj und etwa 500 Mnn, die man gegenwärtig kennt, enthalten.

I. Die Mjj., von welchen die ältesten in der Textkritik eine gewissermaßen individuelle Bedeutung erlangt haben, lassen sich in drei Gruppen teilen: 1) die vetustissimi; es sind diejenigen, welche aus dem 4. und 5. Jahrhundert stammen, acht an der Zahl. — 2) die vetustiores, die bis in's 6. und 7. Jahrhundert hinaufreichen, sechs an der Zahl. — 3) die vetusti, oder einfache Veteranen, die aus dem 8., 9. und 10. Jahrhundert herkommen, 17 an der Zahl. Man bezeichnet seit Wettstein diese Majuskelhandschriften mit den großen Buchstaben des lateinischen, griechischen oder hebräischen Alphabets.[2])

Die erste Gruppe umfaßt gegenwärtig vier mehr oder weniger vollständige Handschriften und vier mehr oder weniger verstückelte Urkunden.

---

[1]) Wir befassen uns hier nicht mit den Evangelistaria und Lectionaria, welche nur die zur regelmäßigen Vorlesung im öffentlichen Gottesdienst bestimmte Sammlung der Evangelien- und Epistelabschnitte enthalten.

[2]) Wir halten uns an die Bezeichnung, wie sie Tischendorf in der achten und letzten Ausgabe von 1869 (I. Bd.) und 1872 (II. Bd.) gebraucht.

1) Cod. Sinaïticus (א) in Petersburg; von Tischendorf entdeckt am 4. Febr. 1859 in dem St. Katharinenkloster auf dem Berge Sinai; nach der Ansicht dieses Gelehrten aus dem Anfang des 4. Jahrh. stammend; nach Anderen, z. B. Volkmar, aus dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrh., wahrscheinlich in Alexandrien geschrieben; und von mehreren Korrektoren überarbeitet. Er enthält unser Evangelium ohne Lücke. Herausgegeben von Tischendorf 1863.

2) Cod. Vaticanus (B.), der nach Tischendorf aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammt; nach den meisten älter als der vorhergehende und der älteste von allen, wahrscheinlich in Egypten geschrieben, enthält unser Evangelium lückenlos; veröffentlicht von Tischendorf: Nov. Test. Vaticanum; Lipsiae 1871.

3) Cod. Ephraëmi (C.), Nr. 9 der kaiserlichen Bibliothek in Paris, rescriptus, nach Tischendorf aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Egypten geschrieben; im 6. und 9. Jahrhundert überarbeitet. Im 12. Jahrhundert wurde der Text des N. T. abgewaschen, um den Werken Ephräms, eines syrischen Kirchenvaters, Platz zu machen. Man hat zwar durch chemische Mittel die alte Schrift wieder hergestellt, aber die Handschrift bietet noch bedeutende Lücken. Von unserem Evangelium sind nur die acht folgenden Abschnitte wiederhergestellt: 1, 1—41; 3, 33—5, 16; 6, 38—7, 3; 8, 34—9, 11; 11, 8—46; 13, 8—14, 7; 16, 21—18, 36; 20, 26 bis Ende.

4) Cod. Alexandrinus (A.), in London; aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Alexandrien geschrieben. Eine einzige Lücke in unserem Evangelium: 6, 50—8, 52.

5) Sieben von Tischendorf in Egypten aufgefundene Palimpsest-Bruchstücke (I), aus dem 5. und 6. Jahrhundert stammend, enthalten von Johannes einige Stellen aus Kap. 4, 9, 12, 15, 16 und 19.

6) Bruchstücke, die aus einem egyptischen Kloster gebracht worden sind (I^b), in London, stammen aus dem 4. und 5. Jahrhundert, nach Tischendorf, enthalten von Johannes einige Verse des 13. und 16. Kap.

7) Ein Palimpsest-Bruchstück (Q) aus dem 5. Jahrhundert (nach Tischendorf), in der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufgefunden, enthält von unserem Evangelium die zwei Stellen: 12, 3—20; 14, 3—22.

8) Einige Bruchstücke eines Cod. Borgianus (J.), in Rom; vom 5. Jahrhundert (Tischendorf); enthält mit der gegenübergestellten egyptischen (sahidischen) Übersetzung die zwei Stellen: 6, 28—67; 7, 6—8, 31.

Die zweite Gruppe ist ärmer. Sie enthält nur 1 Ms. und 5 Bruchstücke oder Sammlungen von Bruchstücken.

9) Cod. Cantabrigiensis (D), in Cambridge, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts (Tischendorf); obgleich er einige alexandrinische Formen aufweist, ist er ohne Zweifel im Abendland und wahrscheinlich im südlichen Gallien geschrieben (vgl. Bleek, Einl. 3. Ausg., von Mangold herausgegeben, S. 816). Neben dem griechischen Text steht eine lateinische Übersetzung, älter als die des Hieronymus. Zwei große Lücken in unserem Evangelium: 1, 16—3, 26; 18, 13—20, 13.

10) Ein Palimpsest-Bruchstück (P), in Wolfenbüttel, aus dem 6. Jahrhundert, enthält drei Stellen aus unserem Evangelium: 1, 29—41; 2, 13—25; 21, 1—11.

11) Bruchstücke einer prachtvollen Handschrift (N), von der sich 4 Blätter in London, 2 in Wien, 6 in Rom, 33 in Patmos befinden; vom Ende des 6. Jahrhunderts (Tischendorf); enthält von Johannes nur 14, 2—10; 15, 15—22.

12) Bruchstücke, welche Tischendorf aus der Bibliothek Porphyri erhalten hat (Θ^c und ^{g}), aus dem 6. Jahrhundert; Stellen aus Kap. 6 und 18.

13) Einige Bruchstücke (T^b) in Petersburg, aus dem 6. Jahrhundert; Stellen der Kapitel 1, 2 und 4 von unserem Evangelium.

14) Randbemerkungen (F^a) in dem Cod. Coislinianus der paulinischen Episteln (H — 202 der nat. Bibl. in Paris) enthält einige Verse aus einem Text des Johannes vom 7. Jahrhundert (5, 35; 6, 53. 55).

Die dritte Gruppe ist die beträchtlichste; sie enthält 11 mehr oder weniger vollständige Mss. und Bruchstücke von 6 andern.

15) Cod. Basileensis (E), in Basel, aus dem 8. Jahrhundert, scheint in einer der Kirchen von Konstantinopel bei dem öffentlichen Gottesdienst gebraucht worden zu sein; enthält das johanneische Evangelium vollständig.

16) Der schöne Pariser Cod. (L), aus dem 8. Jahrhundert; es fehlt nur 21, 15 bis Ende.

17) Bruchstücke eines Cod. der Bibl. Barberini (Y), aus dem 8. Jahrhundert; enthält von unserem Evangelium 16, 3—19, 41.

18) Cod. Sangallensis (Δ), im 9. Jahrhundert von den schottischen oder irischen Mönchen in St. Gallen geschrieben; vollständig mit Ausnahme von 19, 17—35. Dieser Cod. enthält eine zwischen den Zeilen geschriebene lateinische Übersetzung, welche weder die des Hieronymus noch die vor diesem Kirchenvater vorhandene ist.

19) Cod. Boreeli (F) in Utrecht, aus dem 9. Jahrhundert; enthält von unserem Evangelium den Abschnitt 1, 1—13, 34, aber mit zahlreichen Lücken.

20) Cod. Seidelii (G), von Seidel aus dem Morgenland gebracht, in London aus dem 9. oder 10. Jahrhundert; zwei Lücken, 18, 5—19 und 19, 4—27.

21) Ein zweiter Cod. Seidelii (H) in Hamburg, aus dem 9. oder 10. Jahrhundert; einige Lücken in den Kap. 9, 10, 18, 20.

22) Cod. Kyprius (K) in Paris, aus dem 9. Jahrhundert, von der Insel Cypern in die Bibliothek von Kolbert gekommen. Vollständig.

23) Der Cod. von des Camps (M), in Paris, aus dem 9. Jahrhundert; 1706 Ludwig XIV. von dem Abbé des Camps zum Geschenk gemacht. Vollständig.

24) Bruchstücke eines Cod. vom Berg Athos (O), in Moskau, aus dem 9. Jahrhundert, enthält 1, 1—4 und 20, 10—13.

25) Ein der Bibliothek von Moskau angehöriges Bruchstück (V) aus dem 9. Jahrhundert; enthält 1, 1—7, 39.

26) Ein von Tischendorf aus dem Morgenland gebrachter Cod. (Γ) in Oxford und Petersburg, 9. Jahrhundert; enthält 4, 14—8, 3; 15, 24—19, 6.

27) Ein von demselben aus dem Morgenland gebrachter Cod. (Λ), in Oxford, 9. Jahrhundert. Vollständig.

28) Bruchstücke eines Cod. (X) in der Universitätsbibliothek München; enthält Stellen aus den Kap. 1, 2, 7, 16.

29) Ein von Tischendorf aus Smyrna gebrachter Cod. (Π.), 9. Jahrhundert. Vollständig.

30) Ein Cod. des Vatikans (S), vom Jahr 979. Vollständig.

31) Ein Cod. von Venedig (U), vom 10. Jahrhundert. Vollständig.

Bekanntlich haben die ältesten Handschriften beinahe keine Spur von Ton- und Satzzeichen, von Abteilung der Wörter und Sätze. Diese verschiedenen Bestandteile sind erst nach und nach in den Text eingeführt worden, und dies ist eines der Mittel zur Beurteilung des Alters der Handschriften. Diesen Bestandteilen des Textes darf daher keinerlei Gewicht beigelegt werden.

II. 500 Minuskeln lagern in den verschiedenen Bibliotheken von Europa; viele von ihnen sind noch gar nicht verglichen. Obgleich sie alle späteren Ursprungs sind als die Mjj., bieten doch mehrere zuweilen bemerkenswerte Lesarten.

B. Die alten Übersetzungen.

Die Übersetzungen (Vss.) leiden an dem Übelstand, daß sie den Text des N. T. nicht unmittelbar geben, sondern ihn nur erraten lassen. Dennoch können sie der Textkritik bedeutende Dienste leisten, besonders wenn sich's um Auslassung oder Einschiebung von Worten und Stellen handelt, und zwar umsomehr, weil mehrere von ihnen bedeutend älter sind als die ältesten Handschriften.

Zwei von ihnen überragen alle andern an kritischer Bedeutsamkeit, die alte syrische Übersetzung Peschito und die alte lateinische Übersetzung, welche auf grund einer Stelle bei Augustin den Namen Itala trägt.

Peschito (Syr.).

Diese Übersetzung, deren Name die einfache, getreue[1]) zu bezeichnen scheint, reicht der gewöhnlichen Ansicht zufolge in das 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung hinauf; nach Westkott und Hort müßte man sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt zwischen 250 und 350 ansetzen. Sie scheint von Anfang an eine kirchliche Bestimmung gehabt zu haben. Sie ist, was ihr Name sagt, getreu ohne sklavisch zu sein. Die Hauptausgabe, nach welcher sie Tischendorf anführt, ist die von Leusden und Schaaf, 1709 und 1717 (Syr^{sch}). Im Jahr 1858 hat Cureton nach einer in einem ägyptischen Kloster aufgefundenen syrischen Handschrift des 4. Jahrhunderts Bruchstücke einer syrischen Übersetzung der Evangelien herausgegeben, welche später noch von einigen andern vermehrt wurden. Sie enthalten von Johannes 1, 1—42; 3, 6—7, 37; 14, 11—28 (Syr^{cur}). Es giebt noch eine andere syrische Übersetzung, die im Anfang des 6. Jahrhunderts gemacht wurde; sie heißt die philoxenische (Syr^{p}). Sie ist durchaus buchstäblich.

Itala (It.).

Lange vor Hieronymus, wahrscheinlich schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, gab es eine lateinische Übersetzung des N. T. Gewiß ist sie aus dem prokonsularischen Afrika hervorgegangen, wo die griechische Sprache weniger verbreitet war als in Italien. Sie war im höchsten Grade sklavisch und formlos, aber sie war unter sehr verschiedenen Formen vorhanden. Wir besitzen mehrere Proben dieser alten lateinischen Übersetzungen, sowohl in den zweisprachigen Handschriften, wie Cod. D., welcher die lateinische, mit d be-

---

[1]) Tischendorf ist anderer Ansicht. — Vgl. Bleek, Einl. 3. Ausg.; S. 829, und J. B. Glaire, Intr. hist. et crit. 1862, t. I, S. 187.

zeichnete Übersetzung enthält, als in besonderen Handschriften, wie Cod. Vercellensis vom 4. Jahrhundert (a); Veronensis, vom 4. oder 5. Jahrhundert (b); Colbertinus, vom 11. Jahrhundert u. s. w.

Gegen das Ende des 4. Jahrhunderts überarbeitete Hieronymus diese ursprüngliche Übersetzung nach alten griechischen Handschriften. Diese neue Übersetzung, die Vulgata (Vg.), ist uns in mehreren sehr alten Urkunden erhalten, die aber ziemlich von einander abweichen, so der Cod. Amiatinus (am.), und der Fuldensis (fuld.), beide aus dem 6. Jahrhundert.

Unter den andern alten Übersetzungen sind die wichtigsten für den kritischen Gebrauch die drei egyptischen: die Bruchstücke der sahidischen (Sah), in der oberegyptischen Mundart; die koptische Übersetzung (Cop.) in der Mundart von Unteregypten, und die baschmurische Übersetzung (Bas.) in einer dritten Mundart, welche der jüngere Champollion für die von Fayum hält (von Johannes nur 4, 28—53). Was diesen Übersetzungen ein besonderes Interesse verleiht, ist erstlich ihre Abfassungszeit (drittes, oder nach der Meinung des Bischofs Lightfoot, zweites Jahrhundert), sodann ihre nahe Verwandtschaft mit dem Text unserer ältesten griechischen Handschriften.

C. Die Kirchenväter.

Man hat mit Recht die Anführungen des N. T. in den Schriften der Kirchenväter „Bruchstücke alter Handschriften" genannt. Nur ist zu beachten, daß die Väter sehr häufig aus dem Gedächtnis und dem Sinne nach zitieren. Gleichwohl bleiben ihre Anführungen in sehr vielen Fällen wichtige Mittel der Prüfung, um die Beschaffenheit des Textes in einer Zeit nachzuweisen, zu welcher unsere Handschriften nicht hinaufreichen. Die bedeutendsten sind Irenäus (Ir.), Klemens von Alexandrien (Clem.), Tertullian (Tert.), Origenes (Or.), Chrysostomus (Chrys.). Die Lesarten der Häretiker haben auch einen gewissen Wert, besonders für das Evangelium Johannis die des Herakleon, eines Gnostikers aus dem 2. Jahrhundert von der Schule Valentins; er ist der Verfasser des ältesten Kommentars zu dieser Schrift. Origenes hat uns einige Abschnitte aus diesem merkwürdigen Werk erhalten.

D. Der Text im allgemeinen.

Diese in thunlichster Kürze gegebenen Nachweisungen werden genügen, um die Leser zum Verständnis desjenigen Teils unseres Kommentars zu befähigen, welcher sich auf die Textkritik bezieht, und um ihnen die 8. Ausgabe von Tischendorf zugänglich zu machen, in deren Anmerkungen das Ergebnis der erstaunlichen Arbeiten dieses Gelehrten vereinigt ist.

Seit Bengel hat man angefangen zu beobachten, daß einzelne kritische Urkunden bei verschiedenen Lesarten sich in mehr oder weniger feststehender Weise zu einander hinneigen. So darf man bei den paulinischen Briefen nur einige Seiten eines Variantenverzeichnisses nebst der Angabe ihrer betreffenden Quellen durchgehen, um sofort zu finden, daß die Urkunden sich häufig in drei mehr oder weniger feststehende Gruppen sondern. In den Evangelien merkt man die Neigung der einander entgegenstehenden Lager, in zwei zusammenzutreten. Aber der Kampf ist beinahe unaufhörlich. Die Annahme ist selbstverständlich, daß diese zwei oder drei Gruppen von Handschriften die verschiedenen Textgestalten darstellen, welche sich in den Hauptländern der Kirche im 2. und 3. Jahrhundert von selbst gebildet hatten. Da die Schriften des N. T. in Syrien, Griechenland, Kleinasien, Egypten, in der römischen Provinz von Afrika, in Italien mit der Hand nachgeschrieben wurden, wie sollten nicht Varianten eingedrungen sein, die dann an den Hauptsitzen der Kirche

sich fortpflanzten und befestigten? Man nahm bis in die jüngste Zeit drei hauptsächliche Geburtsstätten unserer Texturkunden an und infolge davon drei Hauptströmungen von Varianten: 1) Egypten mit seiner großartigen Verfertigung von Handschriften in Alexandrien; 2) das Abendland, insonderheit Italien und das prokonsularische Afrika mit seinen beiden Mittelpunkten, Rom und Karthago; 3) Palästina und Syrien, dessen Hauptstadt Antiochia mit dem Beginn des 4. Jahrhunderts durch Byzanz, die neue Welthauptstadt, verdrängt wurde, und man ließ mit diesen drei Kirchengebieten mehr oder weniger die drei Hauptfamilien von Handschriften sich decken: 1) die alexandrinische Gruppe, bestehend hauptsächlich aus B, C, L, wohl auch aus ℵ und endlich aus A, obgleich die beiden letzteren, namentlich der zweite, in starkem Maß an andern Texten teilhaben[1]); 2) die abendländische oder griechisch-lateinische Gruppe, welche hauptsächlich die etwas jüngeren Majuskeln umschließt, D, F, G u. s. w., deren abendländische Herkunft sich an der den griechischen Text begleitenden lateinischen Übersetzung leicht erkennen läßt; 3) die byzantinische oder syrische Gruppe, welche beinahe alle späteren Majuskeln des 8., 9. und 10. Jahrhunderts und fast alle Minuskeln umfaßt. Der ersten Gruppe würden die egyptischen Übersetzungen angehören, der zweiten die alte lateinische Übersetzung Itala; der dritten die syrische Übersetzung, die Peschito. Die ältere syrische Übersetzung, von der Cureton Bruchstücke aufgefunden hat, würde hauptsächlich den alexandrinischen Text wiedergeben. Unter den Kirchenvätern würden Klemens Alex. und Origenes vorwiegend die alexandrinischen Lesarten geben; die lateinischen Väter die abendländischen Lesarten; Chrysostomus und Theodoret die byzantinischen Lesarten. Obgleich sich Kritik und Exegese mehr und mehr geneigt zeigten, den alexandrinischen Text, dessen Urkunden offenbar die ältesten sind, den beiden andern weit vorzuziehen, sprach man gleichwohl den beiden letzteren nicht alle Geltung ab. Tischendorf insonderheit hatte in seiner 7. Ausgabe und bis zur Entdeckung des Sinaïticus geglaubt, in den Text viele byzantinische Lesarten wieder aufnehmen zu sollen, die er zuvor ausgemerzt hatte.

Dagegen sind Hort und Westkott auf grund angestrengter Arbeiten zu einer ziemlich abweichenden Auffassung der Textgeschichte gelangt[2]), die, wenn sie durchdränge, die bis jetzt übliche Weise der Beurteilung ganz umgestalten würde. Nach ihrer Ansicht sind einerseits der syrische oder byzantinische, andererseits drei ältere Texte zu unterscheiden. Der erstere stammt frühestens aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts, während die Gestaltung der andern Texte bis in's zweite Jahrhundert hinaufreicht. Es ist 1) der alexandrinische Text, 2) der abendländische Text, und 3) ein Text, den sie neutral nennen, das heißt, der weder die alexandrinischen noch die abendländischen Eigentümlichkeiten hat und deshalb dem apostolischen Text am nächsten kommt. Dieser letztere ist uns am zuverlässigsten erhalten im Vaticanus, dann nicht in derselben Reinheit im Sinaïticus, so daß da, wo diese zwei Handschriften übereinstimmen, kaum noch ein Streit sein kann, selbst wenn alle andern Zeugnisse dagegen wären. Der syrische Text ist einfach ein aus den drei andern zusammengetragenes Sammelwerk, das keine ursprüngliche Lesart besitzt und keine, die älter wäre, als die der drei andern. Seine eigenen Lesarten sind

---

[1]) Der egyptische Ursprung all dieser Handschriften hat jüngst durch die Untersuchung zweier einem Evangelistarium von Unteregypten (aus dem 5. Jahrhundert) angehöriger Bruchstücke (Luk. 7, 36—44; 10, 38—42) eine Bestätigung erhalten. Diese Bruchstücke, die sich in einer Wiener Privatbibliothek vorfanden, geben alle den genannten Handschriften eigenen Lesarten wieder. Vgl. den Bericht von Karl Wessely in den „Wiener Studien" von 1882.

[2]) The New Testament Introduction, 1881.

nur die Frucht einer am Ende des dritten Jahrhunderts mit Geschick ausgeführten Überarbeitung. Es ist also kein Grund vorhanden, auf diesen Text die geringste Rücksicht zu nehmen, selbst wenn die andern Texte nicht mit einander stimmen. Er ist schlechthin ohne Gewähr. Somit ist die von Mill, Bentley begonnene, von Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Trégelles fortgesetzte Umgestaltung endlich zum Abschluß gekommen. Der byzantinische Text, der als textus receptus von Erasmus an bis ins 18. Jahrhundert die Alleinherrschaft besaß, hat seinen vollständigen Abschied erhalten.

Möge es mir indessen gestattet sein, dieses Urteil nicht als endgiltig anzunehmen. Es wird mir schwer zu glauben, daß die syrische Kirche, die erste Gründung im Heidenland, sich nicht ebenso gut wie die andern Gebiete der Christenheit einen eigenen Text bewahrt hätte, und daß sie genötigt gewesen wäre, den Text ihrer öffentlich anerkannten Übersetzung, der Peschito, vollständig fremden Urkunden zu entnehmen. Es ist mir nicht unbekannt, daß die syrische Übersetzung von Cureton, welche noch einen älteren Text als die Peschito zu geben scheint, sich mehr dem alexandrinischen nähert. Und gelehrtere Männer als ich verzichten darauf, mit den gegenwärtigen Mitteln das Verhältnis zwischen diesem Text und dem der Peschito zu erklären. Aber wie soll man glauben, daß ein Mann wie Chrysostomus den Text der Peschito als Grundlage für seine Predigten angenommen hätte, wenn dieser Text nur das Erzeugnis einer ganz späten Sammelarbeit gewesen wäre, die auf keinerlei örtlicher Beglaubigung ruhte.[1]) Mit diesen Gründen verbindet sich ein anderer, den, wie ich glaube, die exegetische Erfahrung an die Hand giebt. Wie es Fälle giebt, in denen nach meiner Ansicht der griechisch-lateinische Text dem angeblich neutralen Text von B und א und überhaupt der Lesart aller andern sicher vorzuziehen ist, so giebt es auch zahlreiche Fälle, in denen die von Hort und Westkott als vorsyrisch bezeichneten Texte nach dem übrigen Text gemessen, den byzantinischen Lesarten entschieden nachstehen. Das muß sogar Meyer sehr häufig zugeben.

Ich bitte also einfach, man wolle das Protokoll offen halten, die Urkunden nicht in ganz äußerlicher, handwerksmäßiger Weise gebrauchen und in jedem besonderen Fall dem exegetischen Verstand und Taktsinn die entscheidende Stimme einräumen.[2])

---

[1]) Zu vgl. die Entwickelung dieser Gründe in der Revue théolog. von Montauban: Une nouvelle édition du N. T., 1882, I.

[2]) Ich freue mich, in dieser Anschauungsweise mit dem gelehrtesten und einem der scharfsinnigsten unter den amerikanischen Kritikern, Ezra Abbot, dessen jüngst erfolgten Verlust die Wissenschaft beklagt, zusammenzutreffen. Vgl. seine treffliche Arbeit über die Variante Joh. 1, 18 in Unitarian Review, Juni 1875. Er spricht sich über unsere alten alexandrinischen Handschriften so aus: „alle diese Urkunden oder die meisten von ihnen stimmen häufig in Lesarten zusammen, die entweder offenbar falsch oder höchst unwahrscheinlich oder sehr zweifelhaft sind.“ Er giebt hierauf ein reiches Verzeichnis von Stellen, die als Beispiele dienen. Was mich betrifft, so will ich den Leser nur auf folgende Stellen aufmerksam machen: Matth. 27, 49 (der alexandrinische Beisatz, genommen aus Joh. 19, 34). — Mark. 6, 22 (αὐτοῦ für αὐτῆς). — Lukas 1, 17 (προσελεύσεται statt προελεύσεται). — Joh. 1, 18 (θεός anstatt υἱός). — Akt. 12, 25 (εἰς Ἱερ. statt ἀπὸ Ἱερ.). — 20, 28 (τοῦ θεοῦ anstatt τοῦ κυρίου). — Röm. 5, 1 (ἔχωμεν statt ἔχομεν). — 1. Kor. 9, 10 (abendländische Lesart alle unzulässig). — (13, 3 (καυχήσωμαι!) — Jak. 1, 17. — 2. Petr. 2, 13 u. s. w. — In all diesen Fällen, wie in vielen andern, kann, wie mir scheint, eine gesunde Exegese nicht schwanken.

Die Aufschrift des Evangeliums.

Diese Aufschrift erscheint in den Handschriften in verschiedener Gestalt. Die einfachste ist die bei ℵ B D: κατὰ Ἰωάννην (nach Johannes). Die Mehrzahl der Mjj. und ℵ (am Schluß des Buchs): εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, Evangelium nach Johannes. T. R. mit einer großen Zahl von Mnn.: τὸ κατὰ Ἰ. εὐαγγ., das Evangelium nach Johannes. Die 3. Ausgabe von St. fügt bei: ἅγιον (heilig) vor εὐαγγ. mit mehreren Mnn. Einige Mnn. lesen: ἐκ τοῦ κ. Ἰ. εὐαγγ. Die Vss. haben bald evang. Johannis (Syr.), bald ev. per Joh. (Goth.); ev. secundum Joh. (Cop.); ev. sanctum praedicationis Joh. praeconis (nach einer Ausgabe des Syr.).

Alle diese Varianten scheinen zu beweisen, daß diese Aufschrift nicht von der Hand des Verfassers oder der Herausgeber des Evangeliums stammt. Hätte sie ursprünglich einen Bestandteil des Werkes gebildet, so wäre sie in allen Urkunden mehr oder weniger gleichlautend. Sie wurde ohne Zweifel beigesetzt, als sich die Evangeliensammlungen in den Gemeinden bildeten, was an jedem einzelnen Orte aus freiem Antrieb geschah, wie das die verschiedenartige Anordnung unserer vier Evangelien und der neutestamentlichen Schriften überhaupt in den Schriftsammlungen der einzelnen Kirchen zeigen.

Aber was ist der genaue Sinn dieses Ausdrucks „nach Johannes"? Von dem Manichäer Faustus (Augustin contra Faustum XXXII, 2) bis auf unsere Tage haben sich Gelehrte gefunden, die dem Worte κατὰ, nach, eine sehr weite Bedeutung gegeben haben: Evangelium verfaßt nach dem Vorbild der Predigt des Matthäus, Johannes u. s. w. So scheint es Reuß aufzufassen (Gesch. der heil. Schr. N. T. §. 177) und Renan (Vie de Jésus, p. XVI.).[1]) Daraus würde sich ergeben, daß diese vier Formeln statt die Thatsache der Abfassung unserer Evangelien durch die vier in den Aufschriften genannten Männer zu bezeichnen, sie vielmehr ausschließen. Aber nie hat jemand in der Urkirche daran gedacht, diesen vier Schriften andere Verfasser zuzuweisen, als die in den Aufschriften genannten; der Gedanke derer, welche diese Aufschrift abgefaßt haben, kann demnach nicht derjenige gewesen sein, der ihnen so beigelegt wird. Ferner würde dieser Sinn von nach nicht auf das zweite und dritte Evangelium passen; denn Markus und Lukas sind nie als Urheber einer eigenen, unabhängigen Überlieferung angesehen worden, sondern lediglich als Herausgeber der von Petrus und Paulus herkommenden Erzählungen. Ihre beiden Bücher hätten demnach die Aufschrift tragen müssen: Evangelium nach Petrus und nach Paulus, wenn das Wort nach, im Sinn der Urheber der Aufschriften, wirklich die Bedeutung gehabt hätte, welche ihm die fraglichen Gelehrten beilegen. Der Irrtum unserer Gegner rührt daher, daß sie dem Ausdruck Evangelium eine Bedeutung geben, welche er in der urchristlichen Sprache nicht gehabt hatte. In dieser bezeichnete thatsächlich dieses Wort keineswegs ein Buch, eine das Kommen des Erlösers erzählende Schrift, sondern die frohe Botschaft Gottes an die Menschenwelt; vgl. z. B. Mark. 1, 1; Röm. 1, 1. Der Sinn unserer vier Aufschriften ist also nicht der: „ein nach den Überlieferungen von .... verfaßtes Buch", sondern: „das seligmachende Kommen Jesu Christi erzählt durch den Dienst oder die Hand des ..." Man findet das Verhältniswort κατὰ häufig wie hier angewendet, um den Verfasser selbst zu bezeichnen: so bei Diodorus Siculus, wenn er das Werk Herodot's nennt: „Geschichte nach

[1]) „Diese vier Formeln besagen nur, daß dies Überlieferungen gewesen seien, die von jedem dieser Apostel herkamen und sich mit ihrem Ansehen deckten."

Herodot" (ἡ καθ' Ἡρ. ἱστορία), oder bei Epiphanius (Haer. 8, 4), wenn er sagt: „der Pentateuch nach Moses (ἡ κατὰ Μωϋσέα πεντάτευχος)". — Reuß macht dagegen die Aufschrift des apokryphischen Evangeliums εὐαγγ. κατὰ Πέτρον geltend. Allein offenbar wollte derjenige, der dieses Evangelium unter dem Namen des Petrus bekannt zu machen gedachte, die Abfassung desselben diesem Apostel zuschreiben und gab demnach dem Wort nach dieselbe Bedeutung wie wir. Was die bekannten Ausdrücke betrifft εὐαγγ. κατὰ τοὺς δώδεκα ἀποστόλους, καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους (nach den zwölf Aposteln, den Hebräern, den Egyptern), so ist klar, daß κατὰ in diesen Fällen den kirchlichen Kreis bezeichnet, aus welchem diese Schriften mutmaßlich herkamen, oder in welchem sie in Umlauf waren.[1])

---

[1]) Wenn wir recht verstehen, hat Reuß in der Stelle seines Werkes Histoire évangélique, die sich S. 14 findet, die Absicht gehabt, seine frühere Erklärung zurückzunehmen.

Prolog.

1, 1—18.

Jeder Evangelist beginnt sein Buch in einer dem Zweck seiner Erzählung entsprechenden Weise. Matthäus beabsichtigt, das Recht Jesu auf den messianischen Thron nachzuweisen. Er eröffnet seinen Bericht mit dem Geschlechtsregister desselben. Markus will einfach Erinnerungen aufzeichnen, die geeignet sind, die Größe des Mannes, dessen Wirksamkeit er beschreibt, darzuthun: er begiebt sich in mediam rem, und erzählt ohne Einleitung den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Johannis und Jesu. Lukas beabsichtigt, eine Geschichte, im eigentlichen Sinn des Wortes, zu schreiben: er leitet nach der Art der griechischen Geschichtschreiber seinen Bericht mit einem Vorwort ein, in welchem er über seine Quellen, sein Verfahren und seinen Zweck Rechenschaft giebt. — Ebenso steht der Prolog des Johannes in enger Verbindung mit dem Zweck seiner Erzählung. Das wird die Besprechung dieses merkwürdigen Abschnitts ans Licht stellen, welcher auf die Auffassung des Christentums bis auf unsere Tage herab einen so entscheidenden Einfluß ausgeübt hat.

Wie weit reicht der Prolog? Nur bis V. 5, antwortet Reuß. Die Worte: es war ein Mensch, genannt Johannes, V. 6, wären der Anfang der Erzählung; diese würde in V. 14 fortfahren mit der Erwähnung der Menschwerdung des Wortes, V. 19 mit dem Bericht von dem Werk des Täufers, und käme endlich mit V. 35 an das Werk Jesu. Aber ein Blick auf die ganze Stelle V. 6—18 beweist, daß diese Anordnung zu der Meinung des Evangelisten nicht stimmt. Das geschichtliche Auftreten des Messias ist schon vor V. 14 erwähnt; denn V. 11—13 beziehen sich unmittelbar darauf; ferner, wenn die Erzählung wirklich mit der Erwähnung des Täufers Johannes in V. 6 begonnen hätte, was hätte es für einen Sinn, sein Zeugnis lange nachher (V. 15) einzufügen? Diese Anführung in V. 15 kommt entweder zu früh, wenn sie in ihre geschichtliche Lage eingereiht werden soll, welche V. 27 und 30 genau geschildert wird, oder zu spät, wenn sie der Verfasser an die Erwähnung der Erscheinung des Vorläufers in V. 6 anknüpfen wollte. Auch bleibt bei der Auffassung von Reuß unverständlich, was die V. 16—18 gegebenen religiösen Betrachtungen für einen Sinn haben, da sie die schon begonnene Erzählung in seltsamer Weise unterbrechen. Offenbar bildet V. 18 das Gegenstück zu V. 1 und schließt so den mit diesem Vers eröffneten Kreis. Die Erzählung beginnt demnach erst mit V. 19, und die Verse 1—18 bilden ein Ganzes besonderer Art.

Welches ist nun der Gang der in diesem Vorwort ausgesprochenen Gedanken? Es ist ja klar, daß wir hier nicht einfach einen frommen Erguß ohne festen Plan vor uns haben.

Lücke nahm zwei Abschnitte an: der erste, V. 1—5, beschreibt das uranfängliche Vorhandensein des Logos; der zweite, V. 6—18, zeichnet im Umriß seine geschichtliche Erscheinung. Diese Teilung erklärt die zweimalige Erwähnung der geschichtlichen Erscheinung des Wortes V. 11 (ist gekommen) und V. 14 (ward Fleisch) nicht. Es wird freilich geltend gemacht, die Thatsache sei das zweitemal tiefer gefaßt, als das erstemal. Aber wenn der Gang ein geschichtlicher sein soll, so löst das die Schwierigkeit nicht.

Olshausen und Lange nehmen drei Abteilungen an: 1) V. 1—5, die uranfängliche Wirksamkeit des Logos; 2) V. 6—13, seine Wirksamkeit während der Zeit des alten Bundes; 3) V. 14—18, seine Menschwerdung, dann seine Wirksamkeit in der Kirche. — Das wäre ein geschichtlicher und streng durchgeführter Plan. Aber es ist die Frage, ob der Gedanke einer solchen Anordnung wirklich dem Text entnommen oder in denselben eingetragen ist. In V. 6—18 wird der Täufer allein genannt; keine Andeutung führt darauf, daß er hier alle Propheten, und noch weniger, daß er den alten Bund im allgemeinen darstellen soll. Dann müßte man diesem Plan zufolge das in V. 11 beschriebene Kommen auf die Offenbarungen des alten Bundes, und die wiedergebärenden Wirkungen, von denen in V. 12 u. 13 die Rede ist, auf die den gläubigen Juden vor dem Kommen Christi zu teil gewordenen geistlichen Segnungen beziehen. Es ist aber klar, daß die von Johannes gebrauchten Ausdrücke weit über eine solche Anwendung hinausgehen.

Luthardt und Hengstenberg lassen den Gedanken eines geschichtlichen Ganges fallen und nehmen eine Reihe von Kreisen an, davon jeder sich auf das Ganze der evangelischen Geschichte bezieht, aber so, daß sie unter verschiedenen Gesichtspunkten wiedergegeben wird. Der erste, V. 1—5, giebt im Umriß die Wirksamkeit des Logos mit Einschluß seines Kommens und des allgemeinen Mißerfolgs seines irdischen Werkes. Der zweite Kreis, V. 6—13, nimmt dieselbe Geschichte wieder auf, und erinnert insbesondere an die Thätigkeit des Täufers, um damit auf die Thatsache des Unglaubens der Juden zu kommen. Der dritte endlich, V. 14—18, beschreibt noch einmal das Werk Christi und zwar im Hinblick auf die außerordentlichen Segnungen, die es den Gläubigen gebracht hat. — Dieser Plan nähert sich ohne Frage der Wahrheit viel mehr, als die zuvor genannten. Indessen wäre es doch ein ziemlich seltsames Beginnen, eine Erzählung mit einer dreimaligen Zusammenfassung derselben einzuleiten. Wenn ferner diese drei Kreise wirklich jedesmal denselben Gegenstand darstellen sollen, wie kommt es, daß sie so ganz verschiedene Ausgangs- und Endpunkte haben? Der Ausgangspunkt des ersten Kreises ist das ewige Dasein des Logos; des zweiten das Auftreten des Täufers (V. 6); des dritten die Menschwerdung des Logos (V. 14). Der erste schließt mit dem Unglauben der Welt (V. 5); der zweite mit dem Unglauben Israels (V. 11); der dritte mit der vollkommenen Offenbarung Gottes in der Person des Sohnes (V. 18). Drei Absätze, die so verschiedenartig anfangen und aufhören, können nicht wohl drei Abrisse derselben Geschichte sein.

Westkott teilt in zwei Hälften: I. der Logos in seinem ewigen Dasein (V. 1); II. der Logos in seiner Beziehung zur Schöpfung (V. 2—18). Diese zweite Hälfte enthält drei Unterabteilungen: 1) die grundlegenden Thatsachen, V. 2—5; 2) die geschichtliche Offenbarung des Wortes im allgemeinen, V. 6—13; 3) die Menschwerdung als Gegenstand individueller Erfahrung, V. 14—18. Diese Unterabteilung bietet einen schönen Fortschritt, aber das große Mißverhältnis zwischen den beiden Hauptteilen spricht nicht zu gunsten dieses

Rahmens. Und sein hauptsächlicher Mißstand ist der, daß er den Kernpunkt, die Thatsache der Menschwerdung des Logos, nicht genügend hervortreten läßt und zwischen dem Kommen Christi im allgemeinen und seinem Kommen als Gegenstand individueller Erfahrung einen nicht ganz einfachen und im Text nicht hinlänglich angedeuteten Unterschied aufstellt.

Der Kommentar von Milligan und Moulton legt folgenden Plan vor: 1) Das Wort an sich und in seinen allgemeinen Offenbarungen (V. 1—5); 2) das Wort, wie es der Welt erscheint (V. 6—13); das Wort in voller Offenbarung durch seine Menschwerdung (V. 14—18). — Aber der Unterschied zwischen den beiden letzten Teilen leuchtet nicht recht ein.

Geß[1]) nimmt vier Teile an: I. Die uranfängliche Beziehung des Logos zu Gott und zu der Schöpfung (V. 1—4); II. das Verhalten der Finsternis gegen ihn (V. 5—13); III. sein Wesen als fleischgewordener Logos unter den Menschen (V. 14—15); IV. die Seligkeit, die der Glaube an ihn schafft (V. 16—18). So würde sich der erste und dritte Teil entsprechen (der Logos vor und nach der Menschwerdung), und ebenso der zweite und vierte Teil (der Unglaube und der Glaube). Diese Anordnung ist sinnreich. Aber entspricht sie namentlich hinsichtlich des letzten Teils der im Text selbst angedeuteten Gliederung? Es scheint nicht. Sodann hätte es das Ansehen, als ob der Logos vor seiner Menschwerdung nur Unglauben, und nach derselben nur Glauben gefunden hätte, was gewiß nicht die Meinung des Evangelisten ist.

Erwähnen wir noch die von Düsterdieck aufgestellte Einteilung: 1) der Logos und die zur Entscheidung treibende Natur seiner Erscheinung (V. 1—5); 2) von seinem göttlichen Dasein bis zu seiner geschichtlichen Erscheinung (V. 6 bis 13); 3) der Logos von seiner göttlichen Erscheinung an, als Gegenstand der Erfahrung und des kirchlichen Zeugnisses. — Dieser Plan ist groß und einfach. Aber wo findet sich im Prolog die Erwähnung des alten Bundes, welche dem zweiten Teil entspräche? Die Person des Täufers Johannes wird erwähnt mit Rücksicht auf seine persönliche Thätigkeit, und keineswegs als Vertreter der ganzen israelitischen Zeit. Sodann kann man sich nach dieser Anordnung weder die zweimalige Erwähnung der Erscheinung des Logos (V. 11 u. 14), noch die Anführung des Zeugnisses des Täufers Johannes (V. 15) genügend erklären.

Trotz der abfälligen Bemerkungen über die von mir vorgeschlagene Einteilung des Prologs kann ich nicht anders, als sie hier wiederholen, da sie nach meiner Ansicht der Meinung des Evangelisten auf's genaueste entspricht. Sie faßt sich in die drei Worte zusammen: der Logos, der Unglaube, der Glaube. Der erste Teil zeigt uns den ewigen, schöpferischen Logos, als die Person, die im Begriff ist, in Jesus Christus der Gegenstand der evangelischen Geschichte zu werden (V. 1—4). Der zweite beschreibt den menschlichen Unglauben gegen ihn, wie er sich inmitten des zu seiner Aufnahme auf's beste zubereiteten Volkes in der unseligsten Weise verwirklicht hat (V. 5—11). Der dritte Teil preist den Glauben, indem er die Seligkeit derer beschreibt, welche in Christo das fleischgewordene Wort erkannt und also Macht empfangen haben, in die Gemeinschaft des Logos zurückzukehren und in ihm Leben und Wahrheit wiederzufinden, wie der Mensch sie aus ihm schöpfte, ehe er sich von ihm lossagte (V. 12—18).

---

[1]) Christi Person und Werk (2. Ausg.) in dem Band: Das apostolische Zeugnis. S. 562 ff.

Es wird sich bei der Erklärung des Evangeliums zeigen, daß diese drei Grundgedanken des Prologs genau diejenigen sind, welche die Anlage der ganzen Erzählung beherrschen und ihre großen Abteilungen bestimmt haben.

Es ist allerdings schwer zu sagen, ob V. 5 dem ersten oder zweiten Abschnitt zuzuweisen sei. Er bildet eben den Übergang von dem einen zum andern und gehört im Grund beiden an. Die Verse 12 und 13 nehmen eine ähnliche Stellung zwischen dem zweiten und dritten Teil ein. Bemerken wir übrigens, daß im Anfang von V. 12 ein δέ, aber, steht, die einzige Adversativpartikel im Prolog. Damit wollte, wie es scheint, der Apostel den Gegensatz zwischen dem Bild des Unglaubens und des Glaubens deutlich zeichnen. Und darauf scheinen mir die zahlreichen Erklärer keine Rücksicht zu nehmen, welche, wie Weiß und Geß, V. 12 und 13 zu dem zweiten Teil schlagen, um den dritten mit V. 14 zu beginnen; dieser Umstand veranlaßt uns vielmehr, den dritten Abschnitt (vom Glauben) mit V. 12 anfangen zu lassen.

Wie das Eröffnungsstück eines geistlichen Tonwerks die im Verlauf des Werks zur Ausführung kommenden hauptsächlichen Themata vorausahnen läßt und so das ganze Stück vorspielt, so hat Johannes in dieser Einleitung von vornherein die drei wesentlichen Triebkräfte der zu beschreibenden Geschichte hervorgehoben, den Logos, dann den Unglauben und den Glauben, den seine Erscheinung hervorgerufen hat.

Die allgemeinen Fragen, welche dieser Abschnitt veranlaßt, werden nach der Erklärung in einem Anhang besprochen werden.

Erste Abteilung.

1, 1—4.

Der Logos.

Es wäre schwer, in diesen ersten Versen eine Anspielung auf den Anfang der Genesis zu verkennen. Die ersten Worte beider Schriften entsprechen einander augenscheinlich. Der Anfang, von welchem hier Johannes redet, kann nur der sein, den Moses zum Ausgangspunkt seines Berichts gemacht hat. Aber sofort gehen nun die beiden heiligen Schriftsteller auseinander. Ausgehend von der That der Schöpfung steigt Mose herab im Strom der Zeit und langt bei der Erschaffung des Menschen an (V. 26). Johannes, der von demselben Punkt ausgegangen ist, schlägt den umgekehrten Weg ein und steigt vom Anfang der Dinge hinauf in die Ewigkeit. Denn sein Ziel liegt ferner, und um weiter zu dringen, muß er weiter ausholen. Der jüdische Geschichtschreiber hat nur die Gründung des theokratischen Werkes in Abraham im Auge, während der Evangelist bis zu der Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus gelangen will. Um den zu finden, der der Urheber dieser zweiten Schöpfung sein soll, muß er anstatt dem Lauf der Dinge abwärts zu folgen, sogar über den Anfang der ersten Schöpfung hinaufsteigen.

V. 1 findet Johannes in der Ewigkeit den Logos, den Gegenstand der Geschichte, die er erzählen will; V. 2 stellt er sich mit ihm wieder an den Anfang der Zeit; V. 3 zeigt er ihn uns als Mitarbeiter am Werk der Schöpfung, das die Bedingung für das Werk der Erlösung ist; V. 4 endlich enthüllt er die Beziehung, welche von jeher zwischen diesem göttlichen Wesen und der Menschheit bestanden hat, bis zu dem Augenblick, wo er selbst als Glied dieses Geschlechts erschienen ist.

V. 1[1]). Diese drei Sätze folgen aufeinander wie Orakelsprüche; jeder verkündigt einen der Züge der Hoheit des Logos vor seinem Kommen in's Fleisch. Die aufwärts steigende Bewegung, welche sie verbindet, wird nach hebräischer Art angedeutet durch das einfache Bindewort καί, καί, und, und. Das ἐν ἀρχῇ, im Anfang, giebt offenbar das erste Wort der Genesis wieder (bereschith). Es bezeichnet also selbstverständlich den Anfang des Daseins der geschaffenen Dinge. Einige Kirchenväter haben es auf die göttliche Weisheit bezogen, welche das Buch der Sprüche, K. 8, als die Grundursache des Weltalls beschreibt; aber eine so außerordentliche Bedeutung läßt sich durch nichts begründen. Mehrere Neuere, wie Olshausen, De Wette, Meyer, verstehen unter dem Anfang die Ewigkeit. Allerdings die Ewigkeit ist nicht der zeitliche Anfang, aber die rationale Grundursache der Zeit. Und in diesem Sinn ist das Wort ἀρχή Prov. 8, 23 genommen: „am Anfang, vor Erschaffung der Erde“, vielleicht auch I. Joh. 1, 1: „was von Anfang an war (ἀπ' ἀρχῆς).“ Aller-

[1]) L. und Gregor von Nyssa lesen ο vor θεος.

dings kann nach der Bemerkung von Weiß[1]) der unbedingte Anfang nur der Punkt sein, von dem unser Denken ausgeht. Aber ein solcher Punkt findet sich nicht in der Zeit, weil wir in der Zeit immer einen Punkt fassen können, der früher ist als derjenige, den wir uns vorstellen. Der unbedingte Anfang, an welchem unsere Denkthätigkeit stille steht, kann also nur die Ewigkeit, a parte ante sein. Jedoch ist ebenso wahr, wie derselbe Verfasser zugiebt, daß die Anspielung auf Gen. 1, 1 das Wort ἀρχή bestimmt als zeitlichen Anfang der Dinge. Aber wenn der Begriff der Ewigkeit sich nicht im Worte selbst findet, so liegt er dennoch eingeschlossen in der logischen Beziehung dieses Satzgegenstandes zu dem Zeitwort ἦν, war (s. unten; vgl. Keil). Die Socinianer haben mit Rücksicht auf ihre Lehre das Wort ἀρχή auf den Anfang der evangelischen Verkündigung gedeutet, wie Mark. 1, 1, Luk. 1, 2. Dieser Sinn ist offenbar unvereinbar mit allem Nachfolgenden; heutzutage tritt niemand mehr dafür ein. — Das Imperfektum ἦν, war, soll, nach dem üblichen Begriff dieser Zeit, die Gleichzeitigkeit der von dem Zeitwort angegebenen Handlung mit irgend einem andern Umstand angeben. Diese Gleichzeitigkeit betrifft hier das Dasein des Wortes und des mit dem Wort Anfang bezeichneten Umstandes: „Als alles, was angefangen hat, anfing, war das Wort." Es allein also nahm keinen Anfang; es war schon da. Was aber nicht mit den Dingen, will sagen mit der Zeit (der Entwickelungsform der Dinge) angefangen hat, gehört der Ewigkeit an. Freilich wendet Reuß (Hist. de la Théol. chrétienne, p. 439) ein: „wenn man aus diesen Worten auf die Ewigkeit des Logos schließe, so müsse man auch aus dem Anfang der Genesis auf die Ewigkeit der Welt schließen." Dieser Beweis ist wertlos. Denn in der Genesis steht nicht das Imperfektum war, sondern das Perfektum (barah) schuf. Wo Johannes auf den Vorgang der Schöpfung übergeht (V. 3), da verläßt auch er das Imperfekt, um den Aorist (ἐγένετο) anzuwenden. Der Begriff der Ewigkeit liegt nicht in dem Ausdruck im Anfang, sondern einzig in der Beziehung dieses Ausdrucks zu dem Imperfektum war. — Der Ausdruck Wort erinnert gerade so wie der andere im Anfang an den Bericht der Genesis; es ist damit angespielt auf das achtmal wiederholte: „und Gott sprach", das wie das Rundwort dieses großartigen Dramas ist. Alle diese einzelnen Fälle von „Sagen" Gottes sammelt Johannes wie in einem einzigen, lebendigen, mit Vernunft und Thatkraft begabten Wort, von welchem jede dieser besondern Willenserklärungen ausgeht. Im Hintergrund dieser gesprochenen göttlichen Worte entdeckt er das sprechende göttliche Wort. Aber während diese in der Zeit wiederklingen, bleibt jenes über und außer der Zeit. — Der Gedanke dieses ersten Satzes ist also die Ewigkeit des Logos.

Das bedeutsamste Wort des zweiten Satzes ist das Verhältniswort πρός, das, mit dem Akkusativ verbunden, die Annäherungsbewegung gegen die Sache oder Person hin bezeichnet, die es regiert. Der Sinn ist also ein ganz anderer, als wenn Johannes gesagt hätte μετά, in der Gesellschaft von, oder σύν, in der Gemeinschaft mit, oder ἐν, im Schoße des, oder παρά, nahe bei (17, 5). Dieses Verhältniswort ist gewählt, um in räumlicher Weise, wie es überhaupt bei den Verhältniswörtern der Fall ist, die Richtung, das Trachten, die geistige Bewegung des Wesens zu bezeichnen, welches Wort heißt. Sein Streben war auf Gott gerichtet. Die scheinbar fehlerhafte Redeweise, womit Johannes ein Verhältniswort der Bewegung (gegen) mit einem Zeitwort der Ruhe (war) verbindet, giebt zu verstehen, daß diese Bewegung sein bleibender Zustand, d. h. sein Wesen sei. Vgl. II.

[1]) Lehrbuch der biblischen Theologie, 4. Ausg. S. 619.

Kor. 5, 8; Gal. 1, 18. Dieser Gebrauch des Verhältniswortes πρός hat offenbar nur Sinn bei Anwendung auf ein persönliches Wesen. Man glaubt hier einen Widerhall jener Mehrzahl der Genesis zu hören, welche die innigste Gemeinschaft andeutet (1, 26): „lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde.“ Ebenso wird in V. 18 der Ausdruck Sohn an die Stelle von Wort treten, wie das Wort Gott durch das Wort Vater ersetzt werden wird. Das sind keine abgezogenen Wesen, keine metaphysischen Prinzipien, deren Verhältnis hier Johannes angiebt, sondern Personen. — Das Ziel, auf welches der Logos unaufhörlich hinstrebt, ist τὸν θεόν, Gott (mit dem Geschlechtswort); damit ist Gott als ein in sich selbst vollendetes Wesen bezeichnet, unabhängig von dem Wort selbst. Nicht der Logos macht, daß Gott Gott ist, selbst wenn Gott unzertrennlich ist von seinem Logos. Hieraus ergiebt sich schon, daß das Dasein des Logos auf einem ganz andern Prinzip ruht, als auf dem einer metaphysischen Notwendigkeit. — Dieser zweite Satz enthält den Gedanken der Persönlichkeit des Logos und seiner innigen Gemeinschaft mit Gott. — Aber auf diese Weise ist im göttlichen Dasein eine geheimnisvolle Zweiheit gesetzt. Diese Zweiheit soll der dritte Satz auflösen.

In diesem dritten Satz darf man nicht θεός (Gott) zum Satzgegenstand, und ὁ λόγος (das Wort) zur Aussage machen, als ob Johannes sagen wollte: und Gott war das Wort. Johannes will in diesem Prolog nicht erklären, was Gott ist, sondern was das Wort ist. Wenn das Wort θεός (Gott), obgleich es Aussage ist, an der Spitze des Satzes steht, so ist der Grund davon der, daß in diesem Wort der Gedankenfortschritt bezüglich des vorangehenden Verhältnisworts πρός enthalten ist. Ein ungenannter Engländer[1]) hat jüngst den Vorschlag gemacht, nach ἦν, war, zu punktieren und aus ὁ λόγος, das Wort, den Satzgegenstand von V. 2 zu machen. Der Sinn wäre: „Das Wort war in Beziehung zu Gott und war Gott.“ Dann würde V. 2 folgen: „und dieses Wort (ὁ λόγος οὗτος) war im Anfang bei Gott.“ Er hat nicht begriffen, daß die dreifache Wiederholung des Wortes ὁ λόγος, das Wort, in diesen drei ersten Sätzen absichtlich ist, und daß diese Redeweise eine besondere Feierlichkeit hat; vgl. die ähnliche Wiederholung von κόσμος, V. 10 und 3, 17. Wir finden hier dieselbe sprachliche Wendung, wie 4, 24 (πνεῦμα ὁ θεός), wo gleichfalls die Aussage vorne am Satze steht. — Das Wort θεός (Gott) steht ohne Artikel, weil es die Bedeutung des Eigenschaftsworts hat und nicht die Person, sondern die Beschaffenheit bezeichnet. Allerdings muß man sich hüten, ihm deswegen den Sinn von göttlich beizulegen, was das Wort θεῖος bezeichnen würde. Der Apostel will dem Logos keineswegs, wie das dieses Eigenschaftswort besagen würde, eine Scheingottheit beilegen, einen Mittelzustand zwischen Gott und der Schöpfung. Diese Vorstellung wäre mit dem unbeugsamen Monotheismus der Schrift unvereinbar. Der Logos ist etwas anderes als der vollkommenste der Menschen oder der höchste der Engel; er hat teil an der θεότης (Gottheit). Nur so verstanden entspricht der Satz seinem Zweck, die im vorangehenden Satz in Gott gesetzte Zweiheit wieder zur Einheit zurückzuführen. — Der Gedanke des dritten Satzes ist also der der wesentlichen Gottheit des Wortes.

Zur Fülle des göttlichen Lebens gehört also das Dasein eines Wesens, das ewig ist wie Gott, persönlich wie er, und Gott wie er; aber abhängig von ihm, hinstrebend zu ihm, nur lebend für ihn. Und dieses Wesen hat Johannes in dem Jesus wieder erkannt, den er als den Christ gekannt hat, und der der Gegenstand der nachfolgenden Erzählung sein wird (V. 14).

---

[1]) The prologue of St. John's Gospel (Plymouth).

Wir haben dem Wort Logos die Bedeutung von Wort und nicht von Vernunft gegeben, die es gewöhnlich bei den griechischen Philosophen hat. Dieses Wort bezeichnet einerseits die Vernunft als thätig in ihrer Offenbarung, andererseits das Wort als Werkzeug dieser Offenbarung. Aber die erste der beiden Bedeutungen ist dem N. T. fremd. Sodann ist sie an dieser Stelle durch die Beziehung auf Gen. 1, 1 ausgeschlossen. Man kann also diesem Wort nicht, wie mehrfach versucht worden ist, den philosophischen Sinn von göttlicher Vernunft geben, noch es auf das Bewußtsein Gottes von sich selbst anwenden. — Storr u. A. haben es aufgefaßt in dem Sinn von ὁ λέγων, der, welcher redet, der höchste Ausleger des Gedankens Gottes; Andere (Beza u. s. w.) in dem Sinn von ὁ λεγόμενος, der Angekündigte, Verheißene. Diese beiden Erklärungen sind sprachlich unzulässig. — Hofmann und Luthardt haben in dem Wunsch, aus dem Prolog des Johannes alle Spuren philosophischer Spekulation zu entfernen, das Wort in dem Sinn genommen, welchen gewöhnlich im N. T. der Ausdruck Wort Gottes hat: Heilsbotschaft. Nach Hofmann wäre Jesus so bezeichnet, weil er der eigentliche Gegenstand aller göttlichen Botschaften ist; nach Luthardt, weil die Verkündigung personifiziert sei und so Botschaft und Botschafter in eines zusammenfließen. Aber was soll bei diesen beiden Auffassungen aus der Anspielung auf Gen. 1, 1 werden? Sodann ist in den folgenden Versen vom Werk der Schöpfung die Rede, nicht von dem der Erlösung. Endlich, wenn der Ausdruck Wort diesen Sinn hätte, wäre dann der Satz in V. 14: das Wort ward Fleisch, noch verständlich? Ist anzunehmen, daß Johannes habe sagen wollen: der Inhalt oder der Urheber der evangelischen Verkündigung ist Fleisch geworden? Thatsächlich ist Jesus dieser Inhalt oder dieser Urheber nur infolge und vermittelst der Menschwerdung geworden. — Der ungenannte Engländer, von dem wir sprachen, der offenbar ein Anhänger der unitarischen (anti-trinitarischen) Lehre ist, giebt dem Wort Logos den Sinn von göttlicher Erklärung. Eine solche ist in der That der ausgesprochene göttliche Beschluß, welcher das Weltall hervorgebracht hat (V. 1—5), dann die prophetischen Offenbarungen (V. 6—13), endlich die christliche Erlösung (V. 14). Damit ist jede Persönlichkeit Jesu vor seiner irdischen Erscheinung aus dem johanneischen Text beseitigt. Aber wie will man bei dieser Fassung des Ausdrucks Wort das ἦν, war, in V. 1 auslegen? Die Erklärung des göttlichen Willens ist nicht ewig; es müßte heißen ἐγένετο, wurde, wie in V. 3; denn sie ist eine geschichtliche Thatsache. Der zweite und dritte Satz von V. 1 sind ebenso wenig verständlich. Sie würden bedeuten, daß der schöpferische Befehl sich auf Gott (πρός) beziehe, in dem Sinn, daß die Schöpfung bestimmt ist, Gott zu offenbaren! und andere Ungereimtheiten mehr. — Beyschlag und mehrere andere nach ihm erkennen wohl in V. 1 den Gedanken der Ewigkeit des Logos; aber sie sprechen diesem Wesen die Persönlichkeit ab und wollen in ihm nur ein abgezogenes Prinzip sehen, das in der göttlichen Vernunft zuvor da war und in der Zeit in der Person Christi wirklich geworden ist. Auf diese Anschauung kommt die socinianische Erklärung hinaus, nach welcher der Logos nur im göttlichen Ratschluß vorhanden gewesen wäre, sowie die von Ritschl und seiner Schule, welcher das Vordasein Christi verwandelt in die ewige Erwählung seiner Person als Vermittler der Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden. Exegetisch gesprochen stoßen sich alle diese Auslegungen an dem zweiten und dritten Satz unseres Verses, welche, wie wir gesehen haben, beide die Persönlichkeit des Logos enthalten. Sie stehen ebenso im Widerspruch mit den von unserem Evangelisten berichteten Worten Jesu, aus denen dieser selbst den in diesem Prolog formulierten Begriff gezogen hat, besonders 6, 62: „wenn ihr sehen werdet des Menschen Sohn aufsteigen dahin, da er zuvor war“, 8, 58: „ehe denn Abraham

ward, bin ich", 17, 5: „gieb mir die Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt ward." Entweder hat Jesus so gesprochen, oder hat ihn der Evangelist so sprechen lassen. Im ersten Fall hat Jesus ein falsches Zeugnis über seine Person abgelegt, wie ihn die Juden dessen beschuldigten. Im zweiten Fall hat sich der Apostel erlaubt, ihn nach seinem Sinn reden zu lassen, und zwar über einen Gegenstand von ausnehmender Wichtigkeit. Wir unsernteils halten die eine wie die andere dieser Annahmen für moralisch unmöglich. — Meyer hat die vorstehende Ansicht beschränkt durch die Annahme, daß der seinem Wesen nach unpersönliche Logos die Eigenschaft einer Person angenommen habe im Augenblick der Schöpfung und um dieses Werk zu vollbringen. Diese Auffassung findet an dem Wortlaut des Prologs, wie in der übrigen Schrift keine Stütze. Die drei ἦν, war, des ersten Verses deuten wohl vielmehr auf einen dauernden und sich selbst gleich bleibenden Zustand. — Neander hat in dem Logos das Werkzeug gesehen, durch welches Gott sich offenbart, wie in dem heiligen Geist die Kraft, durch welche er sich mitteilt. Wir bestreiten die bedingte Richtigkeit dieser Auffassung nicht; nur finden wir sie unzulänglich. Und zwar darum: der zweite Satz von V. 1 zeigt uns den Logos in seiner uranfänglichen Hinwendung nicht ad extra, gegen die Welt, um Gott zu offenbaren, sondern ad intra, gegen Gott selbst. Der Logos offenbart Gott der Welt erst, nachdem er sich in Gott versenkt hat. Er deutet in der Zeit die Offenbarung Gottes, die er empfängt, oder vielmehr, die er selbst ewig ist.

Zum göttlichen Dasein gehört also ein Wesen, das für Gott ist, was das Wort für den Gedanken, was das Angesicht für die Seele. Ein lebendiger Abglanz Gottes nach innen, offenbart es ihn nach außen. Dieses Verhältnis schließt zugleich die innigste persönliche Gemeinschaft und die vollkommenste Unterordnung in sich. Wie lassen sich diese beiden Dinge vereinigen? Unter einer Bedingung, daß nämlich dieses ewige Dasein des Logos eine Sache nicht der metaphysischen Notwendigkeit, sondern der freien Liebe ist. „Gott ist die Liebe." Aber was er ist, ist er in freier und zugleich wesentlicher Weise. Ebenso verhält sich's mit dem Logos. Sein Dasein ist Sache des ewigen göttlichen Wesens und zugleich des freien göttlichen Willens oder, was beide Begriffe vereinigt, der sittlichen Notwendigkeit (vgl. 17, 24). Es ziemt dem Menschen, des Wortes Christi selbst zu gedenken: „niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater" (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27), und des andern Wortes von dem Apostel Paulus: „wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, darnach werden wir erkennen, gleichwie wir erkannt sind." (S. die allgemeinen Betrachtungen über den Prolog am Schluß von V. 18.)

V. 2. „Dasselbige war im Anfang bei Gott." — Mit diesem Logos, welchen Johannes soeben gleichsam in der Ewigkeit entdeckt hat (V. 1), stellt er sich an diesen Anfang der Zeit, von wo aus er bis vor den Beginn der Zeit hinaufgestiegen war, und steigt nun den Lauf der Weltenjahre herab, um darzustellen, wie der Logos als Werkzeug Gottes in der Geschichte der Welt thätig war vor der Zeit, in welcher er selbst auf der Erde erscheinen sollte. — Das Fürwort οὗτος, dieses Wort, nimmt den Gedanken des dritten Satzes von V. 1: dieses Gott-Wort, genauer wieder auf; aber der Apostel verbindet die beiden ersten damit in der Weise, daß er in diesem Vers den Inhalt der drei Sätze von V. 1 zusammenfaßt und so die Schöpferwürde erklärt, die er V. 3 dem Logos beilegen will. Es liegt also in dem Fürwort οὗτος keinerlei Gegensatz gegen irgend ein anderes Wesen, wie Meyer annimmt: „dieser und kein anderer ist es, welcher..." — Die Anspielung auf den Bericht der Genesis in den Worten: bei Gott ist hier ebenso klar,

wie in V. 1; vgl. Gen. 1, 26 (lasset uns machen.... unser Bild.... unsere Ähnlichkeit).

V. 3.[1] — Das Werk der Schöpfung ist der erste Vorgang in der göttlichen Offenbarung ad extra. Das διά, durch, setzt den Logos nicht auf die Stufe eines einfachen Werkzeugs herab. Denn dieses Verhältnis wird oft auf Gott selbst angewendet (Röm. 11, 36; Gal. 1, 1; Hebr. 2, 10). Gleichwohl will es Gott seine Stelle neben und über dem Logos vorbehalten. Dasselbe Verhältnis wird dargelegt und vollständiger entwickelt von Paulus I. Kor. 8, 6: „wir haben nur einen Gott, den Vater, von (ἐκ) welchem alle Dinge sind und wir zu ihm (εἰς); und einen Herrn, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn." Somit ist kein Wesen zum Dasein gelangt, ohne durch Denken und Wollen des Logos hindurchgegangen zu sein. Aber auch der Logos schöpft Alles aus dem Vater und setzt Alles zum Vater in Beziehung. Das eben bezeichnet zugleich das διά, durch, welches dem ἐκ in Beziehung auf den Vater Raum läßt. Das Wort πάντα, alle Dinge, unterscheidet sich von τὰ πάντα, alle die Dinge, sofern das letztere eine besondere Gesamtheit bezeichnen könnte, die nach dem Zusammenhang abzugrenzen wäre (vgl. II. Kor. 5, 18), während das erstere die ganz unbegrenzte Allheit andeutet. — Der Ausdruck γένεσθαι, werden, bildet einen Gegensatz zu εἶναι, sein, in V. 1 u. 2; es bezeichnet den Übergang aus dem Nichts in das Sein, gegenüber dem ewigen Sein; vgl. denselben Gegensatz 8, 58: „ehe Abraham ward, bin ich."

Der zweite Satz wiederholt in verneinender Form den im ersten Satz bejahend ausgedrückten Gedanken. Diese Art des Ausdrucks findet sich oft bei Johannes, besonders im ersten Briefe, sie soll jede Ausnahme ausschließen. — Die Lesart οὐδέν, nichts, statt οὐδὲ ἕν, nicht ein Ding, ist nicht hinlänglich begründet. Sie steht ohne Zweifel im Zusammenhang mit der Erklärung, welche unmittelbar nach dem Wort ἕν ein Punkt setzt (siehe in V. 4 f.). — Einige Neuere, Lücke, Olhausen, de Wette, Bäumlein, nehmen an, Johannes habe mit dem Ausdruck: nicht ein Ding, die platonische Idee von der ewigen Materie (ὕλη) beseitigen wollen. Aber die ewige Materie wäre keineswegs ein ἕν, ein Ding, sie wäre der Grund aller Dinge. Es ist ebenso willkürlich zu behaupten, wie man gethan hat, daß der Apostel in dieser Stelle beabsichtige, die Welt aus einer ewig zuvor daseienden Materie hervorgehen zu lassen. Wie will man im Text die leiseste Spur eines solchen Gedankens finden? Weit entfernt zuzugeben, daß eine blinde Urkraft, wie die Materie, bei dem Werden des Weltalls mitgewirkt habe, will Johannes im Gegenteil sagen, daß jedes einzelne Ding von dem vernünftigen, freien Wesen herkommt, dem er aus diesem Grund den Namen Wort gegeben hat. Kein Insekt, kein Grashalm, der nicht die Spur dieser göttlichen Vermittlung, das Siegel dieser höchsten Weisheit trüge. — Der Grund des Weltalls, wie Lange sagt, ist „lichthell". Es ist das Wort!

Wir haben in der Übersetzung die letzten Worte des griechischen Satzes: ὃ γέγονεν, was da ist, zu V. 3 gezogen, und nicht, wie mehrere Ausleger zu V. 4 (siehe zu d. V.). Diese Worte scheinen allerdings neben dem Zeitwort ἐγένετο, ist geworden, einen Pleonasmus zu bilden. Man hat die anscheinende Wiederholung mit einer der johanneischen Redeweise eigenen Wortfülle erklärt. Allein man darf nicht vergessen, daß das griechische Perf. in Wirklichkeit ein Präsens ist, und daß folglich dieses ὃ γέγονεν nicht bedeutet:

---

[1]) D, einige Väter und einige Gnostiker lesen ουδεν (nichts), statt ουδε εν (nicht eines). — Die Gnostiker Herakleon, Ptolemäus u. s. w.; die alexandr. Väter Clemens, Origenes, wie auch C D L It. Vulg. setzen nach εν ein Punkt und ziehen ο γεγονεν (was geworden ist) zum folgenden Satz.

nichts von dem, was geworden ist, ist ohne dasselbe geworden; sondern nichts von dem, was besteht, was wirklich da ist (γέγονε), ist ohne dasselbe geworden." Also ist hier weder Wortfülle, noch Tautologie. — Der Apostel befaßt sich hier gar nicht mit theologischer Spekulation; sein Zweck ist ein praktischer. Er hat das Erlösungswerk im Auge (V. 14); er will zu verstehen geben, daß derjenige, der unser Erlöser geworden ist, nichts Geringeres ist als das göttliche und persönliche Wesen, welches beim Werk der Schöpfung der Genosse Gottes gewesen ist. Das Wort war das Werkzeug Gottes, nicht einzig nur um alle Wesen aus dem Nichts in's Dasein zu führen; auch jetzt, nachdem die Welt geschaffen ist, bleibt er noch die Grundkraft für ihren Fortbestand und ihre natürliche und sittliche Entwickelung.

V. 4.[1]) — Viele Erklärer verbinden die Worte ὃ γέγονεν, was besteht, die wir mit dem vorangehenden Vers verknüpft haben, mit diesem Vers; so schon der Gnostiker Herakleon, dann Origenes, die syrischen Übersetzungen, die Mss. A C D (א B haben keine Satzzeichen) und die lateinischen Väter. Desgleichen einige neuere Bearbeiter (Wetstein, Lachmann, Westkott und Hort). Es läßt sich in diesem Sinn in dreierlei Weise übersetzen. Entweder mit Cyrillus Alex.: „was vorhanden ist.... es war Leben in ihm" (in diesem vorhandenen Wesen); oder: „was in ihm vorhanden ist, war lebend" (der Beistrich nach αὐτῷ gesetzt); oder endlich: „was vorhanden ist, hatte Leben (war lebend) in ihm" (der Beistrich vor αὐτῷ). Die erste Übersetzung ist sprachlich gezwungen; dazu ist der Gedanke müßig. Von den beiden andern Konstruktionen ist gewiß die zweite die einfachste und giebt auch den natürlichsten Sinn. Denn die Vorstellung, welche der Bestimmung und Erläuterung durch ἐν αὐτῷ, in ihm, bedarf, ist nicht die des Satzgegenstandes (was besteht), der durch V. 3 genügend erklärt ist, sondern die der Aussage (war Leben). — Übrigens ist diese letztere Auslegung auch unzulässig. Johannes hätte nach dieser Auffassung gesagt, nicht: „war Leben (ein viel zu starker Ausdruck), sondern: „hatte Leben in ihm." Der Ausdruck ζωὴν ἔχειν ist ihm geläufig in dem Sinn von teilhaben am Leben (3, 15. 16; 5, 24; 6, 47 u. s. w.). Die Worte ὃ γέγονεν können also unter keinen Umständen zu V. 4 gehören, und der Satzgegenstand des ersten Satzes in diesem Vers ist danach das Wort ζωή, Leben: „Leben war in ihm." — Aber wie soll man diese Worte verstehen? Sollen wir mit Weiß den Ausdruck Leben auf das Leben des Logos selbst anwenden? Der Logos hatte das Leben, da er unaufhörlich mit dem Vater in Verbindung steht (V. 1). Aber wozu sollte die schon V. 1 u. 2 beschriebene Natur des Logos noch einmal beschrieben werden, nachdem seine erste Offenbarung, die That der Schöpfung, schon erwähnt war? Weiß antwortet, wie V. 1 u. 2 die Erwähnung des Schöpfungswerkes (V. 3) vorbereitet hätten, so komme V. 4 auf die Natur des Logos zurück, um vorzubereiten, was in V. 5 über seine erleuchtende Thätigkeit gesagt werden soll. Aber dieses angebliche Gleichmaß zwischen V. 4 und 1 ist sehr gezwungen. Hier herrscht stetiges Fortschreiten, kein Zurückgreifen. Es ist ganz natürlich, V. 4 als Fortsetzung der Beschreibung des Werkes des Logos zu betrachten. Nachdem die Welt durch ihn ihr Dasein empfangen (V. 3), schöpfte sie in ihm das Leben, dessen sie sich erfreute. Es liegt hier eine doppelte Steigerung vor, zuerst von der Vorstellung des Daseins zu der des Lebens, dann von dem „durch ihn" zu dem „in ihm". Vgl. eine ähnliche doppelte Steigerung Kol. 1, 16 f.: „alle Dinge sind durch ihn gemacht (δι' αὐτοῦ ἔκτισται).... und sie bestehen in ihm (ἐν αὐτῷ συνέστηκε)." Das Leben

[1]) א D It^plerique Syr^cur lesen εστιν (ist) statt ην (war). — B läßt im Text των ανθρωπων (der Menschen) aus, später am Rand ergänzt.

ist wirklich mehr als das Dasein. Es ist das krafterfüllte Dasein, das Dasein im Stand der richtigen Annäherung an die vollkommene Wesensbestimmtheit. Und diese erste Steigerung verbindet sich mit der zweiten: durch den Logos besteht die Welt; in der innigsten Beziehung zu ihm („in ihm") schöpft sie die lebendig machenden Kräfte, durch welche sie besteht und sich entfaltet. Geß sagt in demselben Sinn: die Schöpfung ist nach der schöpferischen That keineswegs vom Logos verlassen, sondern er durchdrang sie mit segenbringenden Kräften. Mehrere Ausleger beziehen hier den Ausdruck Leben nur auf das natürliche Leben (Calvin u. s. w.); andere auf das geistige Leben (Origenes, Hengstenberg, Weiß). Aber diese Unterscheidung gehört nicht hierher. Denn da es sich um das handelt, was der Logos für die geschaffenen Wesen war, so ergiebt sich hieraus, daß er jedem derselben das Leben in verschiedenem Maß und in einer seinem Streben und seinen Fähigkeiten angemessenen Form mitteilte: den einen nur das natürliche Leben, den andern dieses Leben und dazu noch die eine oder andere Stufe höheren Lebens. So erklärt sich ganz gut das Fehlen des Geschlechtswortes vor dem Wort ζωή, Leben, was den Zweck hat, diesem Wort die unbeschränkteste und der verschiedenartigsten Anwendung fähige Bedeutung zu geben. — Die Lesart ἐστι (statt ἦν) im Sinait. und Cantabr. ist mit Unrecht von Tischendorf in seiner ersten Ausgabe aufgenommen worden, sie ist unvereinbar mit dem ἦν des folgenden Satzes. Ohne Zweifel ist es eine Korrektur auf grund der Auslegung, welche die Worte ὃ γέγονε zu V. 4 zog; denn das Perfektum γέγονε, das dem Sinn nach ein Präsens ist, forderte im Zeitwort des Hauptsatzes das Präsens (ist) und nicht das Imperfekt (war).

Auf welchen Punkt der Geschichte soll nun die in diesem Satz ausgesprochene Thatsache bezogen werden? Hengstenberg und Brückner meinen, es handle sich um ein rein ideales Verhältnis; der erstere in dem Sinn: der Logos mußte einmal (im Augenblick seiner Menschwerdung) das Leben, will sagen, das Heil der Welt werden; der andere: der Logos wäre das Leben der Welt gewesen, ohne die Sünde, welche die Verbindung zwischen der Welt und ihm abgebrochen hat. Aber diese beiden Erklärungen verkehren den Sinn des Wortes war, das eine Wirklichkeit ausdrücken soll, so gut wie das war in V. 1. u. 2.

In den ersten Ausgaben dieses Kommentars hatte ich mich von der Verbindung zwischen V. 3 und 4 leiten lassen und gleichwie Meyer den V. 4 auf die Zeit unmittelbar nach der Schöpfung, auf den Augenblick des regelrechten Aufblühens bezogen, wo das Wort, ohne in der Natur und Menschheit irgend einem Hindernis seiner wohlthätigen Wirksamkeit zu begegnen, den Reichtum des Lebens stromweise über jedes Wesen ergoß; diese Worte bezeichneten also den Paradieseszustand. Dadurch entsprach V. 4 Gen. 2, wie V. 3 Gen. 1 und V. 5 Gen. 3 (der Fall). Die beiden Imperfekte war in diesem Vers passen zu diesem Sinn. Indessen muß ich jetzt infolge der Änderung, welche ich seit der zweiten Ausgabe an meiner Auslegung von V. 5 (siehe zu d. V.) anbringen zu müssen geglaubt habe, darauf verzichten. Wenn man, wie ich jetzt thue, den V. 5 nicht auf den Fall und den nachfolgenden Zustand, sondern auf die Erscheinung des Logos in seiner Menschwerdung und auf seine Verwerfung durch die Menschheit bezieht, so wäre der Sprung zwischen V. 4 (Paradies) und V. 5 (Verwerfung Christi) zu beträchtlich, um in dem einfachen καί am Anfang von V. 5 mit befaßt zu sein. Man muß daher notwendig den in V. 4 beschriebenen Zeitabschnitt auf die ganze, von der Schöpfung (V. 3) bis zum Kommen Christi (V. 5) verflossene Zeit ausdehnen. Während dieses ganzen Zeitraums der Menschheitsgeschichte bestand und entfaltete sich die Welt nur kraft des Lebens, welches ihr der Logos

mitteilte. Der Logos war nach Schaff's Ausdruck „das Leben jedes Lebens". Nicht nur jedes Einzeldasein, sondern auch jede Kraft, jeder Genuß, jeder Fortschritt in der Schöpfung war seine Gabe.

Der Sinn des zweiten Satzes ergiebt sich naturgemäß aus demjenigen, welchen man dem ersten gegeben hat. Wenn, wie Weiß meint, jener sich auf das Leben bezog, welches der Logos in sich selbst hat, so würde der zweite andeuten, daß derselbe Logos, insofern er vermöge seiner vollkommenen Erkenntnis Gottes das geistige Leben besaß, das Licht der Menschen wurde, dadurch, daß er es ihnen mitteilte. Aber Johannes sagt V. 4 nicht, daß der Logos selbst das Licht der Menschen gewesen; er läßt das Licht aus dem Leben hervorgehen, das der Logos ihnen mitteilte. Und das ist der Grund, warum er im zweiten Satz das Wort Leben durch das Geschlechtswort bestimmt. Das Leben, welches die Welt vom Logos empfing, wurde Licht bei den Menschen, entfaltete sich bei ihnen, und bei ihnen allein vermöge ihrer angebornen Anlage in der Gestalt des Lichtes.

Das Licht ist bei Johannes einer der außerordentlich reichen Ausdrücke, welche richtig zu bestimmen schwer ist. Es bezeichnet nicht einen ausschließlich sittlichen Begriff, das Heil, wie Hengstenberg meint, oder die Heiligkeit, die richtige Art zu sein, wie Luthardt sagt; denn in diesen beiden Bedeutungen könnte man es nicht hinlänglich von dem Leben unterscheiden. Es ist auch nicht ein rein intellektueller Begriff: die Vernunft (Calvin, de Wette), denn Johannes könnte in diesem Sinn nicht sagen: „Gott ist Licht" (I. Joh. 1, 5). An dieser letzteren Stelle fügt Johannes bei: „und in ihm ist keine Finsternis." Wenn er unter diesem letzteren Ausdruck das sittliche Übel, die Verderbtheit des Willens versteht und damit die innere Lüge, die daraus hervorgehende Verdunkelung des Verstandes verbindet, so wird das Licht in seiner Vorstellung das sittlich Gute sein, das innerste Wollen des Guten mit der allgemeinen Erkenntnis des Wahren, welche aus dieser richtigen Herzensstellung hervorgeht, das freudige Bewußtsein seiner selbst und Gottes in der hellen Atmosphäre des Guten, mit einem Worte: die Selbstbewußtheit der Heiligkeit. Dieses inwendige Licht ist ein Ausströmen des Lebens, des Lebens als moralischen Lebens. Das erklärt den Beisatz: der Menschen. Denn nur die Menschen als erkennende und freie Wesen, als sittlich handelnde Personen sind für den Genuß eines solchen Lichtes empfänglich. Gewiß ließe sich dieses Wort ganz ungezwungen anwenden auf den Urzustand des Menschen im Paradies. Aber es läßt sich auf den menschlichen Zustand überhaupt, selbst nach dem Fall, ausdehnen! Gott offenbart noch immer dem Menschen „das Ziel und den Weg" (Geß). Von dem durch das Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung bestimmten Dasein, so wie es bei dem Menschen erschien, entquoll immer und überall einiges Licht auf den Menschen, auf seine Beziehungen zu Gott, auf Gott selbst und auf die Welt; vgl. hinsichtlich der Juden 7, 17 und hinsichtlich der Heiden 10, 16; 11, 52; ebenso bei Paulus Röm. 1, 19. 21; I. Kor. 1, 21; Act. 14, 17. Die verschiedenen Arten des Gottesdienstes und die unbestreitbaren Spuren eines gewissen sittlichen Urteils selbst bei den gesunkensten Völkern sind die Beweise dieses allgemeinen, dem Logos entströmenden Lichtes. Alle Strahlen des Gefühls für das Schöne, Wahre und Gute, welche die Menschheit erleuchtet haben und sie veredeln, rechtfertigen den Ausdruck des Johannes (vgl. V. 10). Es ist das die grundlegende Wahrheit, welcher die Väter (Justin, Klemens Alex.) in ihrer Lehre vom λόγος σπερματικός bestimmte Fassung gegeben haben. — Nichts steht der Vorstellung von einem ursprünglichen Dualismus, welche Baur und seine Schule dem Johannes beilegen, mehr gegenüber als dieser Ausdruck: der Menschen, welcher die ganze Menschheit ohne irgend welchen Unterschied umfaßt.

Zweite Abteilung.

1, 5—11.

Der Unglaube.

Dieser Logos, das Licht der Welt, erschien in einer in die Finsternis der Sünde versunkenen Welt; er wurde von ihr verkannt und verworfen (V. 5). Und doch hatte Gott alle Fürsorge getroffen, einem solchen Ausgang vorzubeugen (V. 6—8). Aber das scheinbar Unmögliche ist geschehen (V. 9—11).

V. 5.[1]) Was ist's denn mit dieser Finsternis (σκοτία), welche den Schauplatz der durch das Wort geschaffenen und erleuchteten Welt plötzlich einnimmt? Es ist unmöglich, mit einigen Auslegern der Baur'schen Schule an eine ewige Finsternis, an ein mit dem Reich des Guten gleich ewiges Reich des Bösen zu denken. V. 3 stellt sich dem bestimmt entgegen: alles, was ist, ohne Ausnahme, ist das Werk des Logos. Aber Johannes schrieb, wie aus V. 3 und 4 hervorgeht, für Leser, welche den Bericht der Genesis kannten. Die Finsternis, von welcher der Evangelist redet, ist die Knechtschaft der Sünde und der Lüge, in der die Menschheit nach dem Gen. 3 erzählten Sündenfall trotz ihrer fortgehenden Belebung und Erleuchtung durch den Logos dahinlebt. Sobald sie aufgehört hatte, aus diesem Logos selbst ihr Leben zu schöpfen, herrschte in ihr eine zunehmende Verdunkelung des sittlichen Gefühls und des Verstandes. Indessen verzichtete der Logos nicht auf sein Amt als Erleuchter seines vorzüglichsten Geschöpfes und erschien selbst in sichtbarer Gestalt in dieser Welt, von der er sich nie zurückgezogen hatte. — Früher bezog ich das Präsens φαίνει, leuchtet, auf die segensreiche Thätigkeit des Logos vor seiner Menschwerdung; es ist der Gedanke, den ich soeben als Inhalt des zweiten Satzes von V. 4 nachgewiesen habe. Diese Fassung berührte sich nahe mit der Erklärung von De Wette, der das φαίνει auf die Offenbarungen des A. T. bezieht, und mit den Auslegungen, die es auf die sittliche Erleuchtung beziehen, welche den Heiden vermittelst der Vernunft und des Gewissens zufloß. Drei Gründe haben mich von dieser Erklärung zurückgebracht: 1) Das Präsens φαίνει läßt sich besonders im Gegensatz zu den zwei vergangenen Zeiten von V. 4 nur dann ungezwungen erklären, wenn man es auf eine gegenwärtige Thatsache bezieht; diese Thatsache, die mit dem Schreiben des Evangelisten zusammenfällt, kann nur die irdische Erscheinung Christi und die evangelische Verkündigung sein, welche deren irdisches Aufleuchten fortsetzt. 2) Die so auffallende Parallelstelle I. Joh. 2, 8: „denn die Finsternis vergehet und das wahrhaftige Licht scheint bereits“ (ἤδη φαίνει), kann sich nach dem Zusammenhang nur auf das Zeitalter des Evangeliums beziehen und bestimmt so den Sinn des gleichlautenden Ausdrucks im Prolog. 3) Der wirklich entscheidende Grund ist meiner Ansicht nach das bemerkenswerte Asyndeton zwischen V. 5 und 6. Das Fehlen einer logischen Partikel deutet im Griechischen häufig auf eine stärker betonte und genauer ausgeführte Bestätigung des schon ausgesprochenen Gedankens. Nun scheint es mir nicht möglich, diese Ausdrucksweise an dieser Stelle anders zu

[1]) B und Mnn. lesen αυτον (den Logos) für αυτο (das Licht).

erklären. Die in V. 6 mit den Worten: „es ward ein Mensch ...." so unvermittelt eingeführte geschichtliche Thatsache kann so nur in der Absicht erwähnt sein, den Beweis für den in V. 5 ausgesprochenen Gedanken durch die Geschichte zu geben; und da die mit V. 5 beginnende und mit V. 11 schließende Entwickelung sich ganz auf die Verwerfung Christi durch Israel bezieht, so folgt daraus, daß der zweite Teil von V. 5, der leitende Gedanke dieser Entwickelung, sich nur auf dieselbe Thatsache beziehen kann. So wird das φαίνει gefaßt von Ewald, Hengstenberg, Luthardt, Weiß. Mehrere Ausleger glauben das Leuchten des Logos zugleich auf seine Thätigkeit vor und während seiner irdischen Daseinsweise beziehen zu können; so Olshausen, Meyer, Westkott; der letztere, indem er die Bedeutung des Präsens leuchtet sogar vom Augenblick der Schöpfung an bis zu der Vollendung der Dinge erstreckt. Aber die beiden Arten der Erleuchtung, die innere und die äußere, die sonach hier dem Logos beigelegt würden, sind zu ungleichartiger Natur, um in einem einzigen Ausdruck zusammengefaßt werden zu können. Wir haben übrigens bereits anerkannt, daß sich das Präsens leuchtet nicht ohne Zwang auf die Zeiten vor der Menschwerdung beziehen läßt.

Das καί bezeichnet einfach die ruhige Fortsetzung des Werkes des Logos durch die verschiedenen Entwickelungsstufen hindurch; das Amt, das er in den Tiefen der Menschenseele ausrichtete (V. 4), geht in das andere über, das er als Messias inmitten des jüdischen Volkes auszurichten gekommen ist (V. 5—11). Weiß und Geß wenden gegen diese Erklärung ein, daß sie uns nötige, dem Wort φῶς, Licht, in V. 4 und 5 eine verschiedene Bedeutung zu geben: dort das Licht als Gabe des Logos; hier das Licht als der Logos selbst. Aber es handelte sich in V. 4 um ein Licht, das aus dem Leben fließt, folglich unpersönlich ist, während V. 5 von dem als sichtbar und persönlich gegenwärtigen Licht redet. Was er sagen will, ist also das: er ist gekommen, das sittliche Gut, dessen Ideal der Logos in der Menschenseele erglänzen ließ (V. 4), selbst auf Erden zu verwirklichen und es so in seinem vollen Glanze aufleuchten zu lassen (V. 5). Johannes macht von dem Begriff Licht einen sehr freien Gebrauch. Wir finden die beiden gleichen Bedeutungen 8, 12 in demselben Vers vereinigt: „ich bin das Licht der Welt" — das ist die Bedeutung des Wortes Licht in unserm V. 5 — und: „wer mir nachfolgt, wird das Licht des Lebens haben", — das ist der Sinn des Wortes in V. 4. — Die Thätigkeitsform φαίνει, leuchtet, wird absichtlich dem Medium φαίνεται vorgezogen, das die Bedeutung hätte: erscheint, zeigt sich. Johannes will sagen, nicht daß es erschienen ist, sondern daß es hinfort seinen Glanz in der Finsternis der Menschheit ausbreitet und bemüht ist, sie zu zerstreuen.

Der zweite Teil von V. 5 wird auf zweierlei entgegengesetzte Weise erklärt, je nach den entgegengesetzten Bedeutungen, welche man dem Zeitwort κατέλαβεν giebt. Dieses Zeitwort, welches bedeutet: die Hand legen auf, ergreifen, kann entweder eine feindselige Handlung bezeichnen: ergreifen, um zu unterdrücken, zu überwältigen, oder eine wohlgemeinte Handlung: ergreifen, um sich anzueignen, zu besitzen. Die erste dieser Bedeutungen nehmen die alten griechischen Ausleger (Origenes, Chrysostomus u. A.) an; lange aufgegeben, wird sie jetzt wieder von mehreren Neueren (Lange, Weiß, Westkott), vorgezogen: „und der Finsternis ist es nicht gelungen, dieses Licht zu unterdrücken, zu ersticken." Es wird zu gunsten dieser Auslegung auf das Wort 12, 35 verwiesen: „wandelt, dieweil ihr das Licht habt, damit euch die Finsternis nicht überfalle (καταλάβῃ, im feindlichen Sinn)." Aber selbst an dieser Stelle ist die Bedeutung dieses Zeitworts keineswegs die von überwältigen; Jesus redet von der Nacht, aber nicht in dem Sinne, daß sie das Licht unterdrückt, sondern daß sie den zu spät aufgebrochenen Wanderer er-

greift. Dieses einzige Beispiel ist somit in Wirklichkeit keines. Ferner ist dieser Sinn durch den richtig gefaßten Zusammenhang ausgeschlossen. Wir haben gesehen, daß das Asyndeton zwischen V. 5 und 6 eine sehr enge Gefühlsverbindung zwischen beiden in sich schließt. Diese Verbindung besteht eben nur, sofern V. 5 einer Thatsache entspricht, die sich wie alles Nachfolgende schon auf die Entwickelung des Unglaubens, nicht des Glaubens bezieht. Das aber gestattet nicht zu übersetzen: „und die Finsternis hat es nicht unterdrückt." Um in dem Folgenden einen Beweis für einen solchen Gedanken zu finden, müßte man über die ganze Entwickelung V. 6—11 hinweggehen und ihn in der V. 12 f. erwähnten Thatsache finden: „allen, welche ihn aufnahmen ....", was natürlich unmöglich ist, umsomehr als V. 12 durch die Gegensatzpartikel δέ mit V. 11 verbunden ist. Übrigens wenn der Apostel den Gedanken, den man ihm unterlegt, hätte ausdrücken wollen, so hätte er dafür den ganz angemessenen Ausdruck κατέχειν, im Zaum halten, bewältigen, gehabt; vgl. Röm. 1, 18. Es ist also ratsam, hier die andere Bedeutung anzunehmen, die im ganzen N. T. üblich ist; vgl. Phil. 3, 12 f. (das Ziel erreichen); I. Kor. 9, 24 (den Kampfpreis ergreifen); Röm. 9, 30 (die Gerechtigkeit des Glaubens erlangen). In demselben Sinn ist das Wort auch Sir. 15, 1—7 gebraucht: καταλαμβάνειν σοφίαν (die Weisheit erlangen). Ich halte mich nur an diejenigen Stellen, in welchen das Zeitwort, wie hier, in der Thätigkeitsform gebraucht ist. Der Sinn von verstehen, in welchem es im Medium vorkommt (Act. 4, 13; 10, 34; Eph. 3, 18), beruht gleichfalls auf dem hier angenommenen Sinn dieses Zeitworts. Johannes will also sagen, daß die Finsternis sich nicht von dem Licht habe durchdringen lassen, welches leuchtete, um sie zu zerstreuen. Zum Verständnis dieses etwas fremdartigen Bildes muß man sich erinnern, daß das Wort Finsternis hier nicht ein abgezogenes Prinzip bezeichnet, sondern lebende und freie Wesen, die entartete Menschheit. — In diesem Sinn genommen ist dieser zweite Satz die kurze Zusammenfassung, die in dem folgenden Abschnitt, V. 6—11 auseinander gelegt wird; er hat sein Gegenstück in dem zweiten Satz von V. 11. Die Wahl des etwas abweichenden Ausdrucks παρέλαβον, haben aufgenommen (V. 11), der einen ähnlichen Gedanken ausdrücken soll, wie das κατέλαβεν in V. 5, wird sich leicht erklären. Das καί, und, welches diesen Satz mit dem vorhergehenden verbindet, steht, wie häufig für ein δέ, aber. Johannes stellt den Gang der Dinge dar nicht vom Standpunkt des wechselnden Verhaltens der Menschheit gegen Gott, sondern vom Standpunkt des treuen und beharrlichen Verhaltens des Logos gegen die Menschheit. — Der Aorist κατέλαβεν hebt sich auf dem Grunde des Präsens φαίνει ab wie eine besondere, einzigartige Handlung, wie eine ein für allemal eingenommene Stellung. In den Augen des Evangelisten ist die Weigerung der Masse der Menschheit, sich durch das Evangelium erleuchten zu lassen, schon eine vollzogene Thatsache. Vgl. das Wort Jesu 3, 19, das wie der Text ist, aus welchem Johannes jenes Wort genommen hat: „das Licht ist in die Welt gekommen und die Menschen haben die Finsternis mehr geliebt als das Licht, denn ihre Werke waren böse." — Der Apostel geht jetzt weiter zu dem Bericht über die Art und Weise, wie die in V. 5 ausgedrückte entscheidende moralische Thatsache geschehen ist, und zwar wie sie in Israel sich vollzogen hat. Und um den Ernst derselben recht eindrücklich zu machen, beginnt er mit der Erwähnung der außerordentlichen Maßregel, welche Gott ergriffen hatte, um diese Thatsache, wie man meinen sollte, unmöglich zu machen, V. 6—8.

V. 6. — Der Vorläufer wird hier nicht erwähnt als Vertreter weder der israelitischen Bundesgemeinschaft im ganzen, noch des Prophetentums im besondern, wie die Ausleger meinen, welche im Prolog durchaus einen geschicht-

lichen Plan finden wollen. Der Apostel spricht von dem Vorläufer ausschließlich nur im Hinblick auf ihn selbst und auf seine Beziehung zum Erlöser. — Die so besondere Erwähnung des Vorläufers an dieser Stelle ist nach der Bemerkung von Weiß ein bezeichnender Zug des Apostels Johannes, dem der Täufer als Führer zu Christus gedient hatte. — Der Ausdruck ἐγένετο, ward, erschien, giebt eine geschichtliche Thatsache an und könnte so einen Gegensatz bilden zu dem wiederholten ἦν, war, welches V. 1 das ewige Dasein des Wortes bezeichnete; aber das doppelte ἦν von V. 4 ist dazwischen getreten. Das Wort ἄνθρωπος, ein Mensch, könnte ebenso das Gegenstück bilden zu dem göttlichen Wesen, welches sich bis dahin allein auf dem Schauplatz befand; doch ist hiefür keine bestimmte Andeutung vorhanden. — Die analytische Form ἐγένετο ἀπεσταλμένος läßt die Bedeutung der Person des Johannes besser hervortreten, als das einfache ἀπεστάλη, das sich nur auf seine Sendung bezöge. Es war seit langer Zeit die erste von Gott erweckte prophetische Persönlichkeit. — Zu dem Ausdruck gesandt vgl. 3, 28: „denn ich bin vor ihm her gesandt", so wie Mal. 3, 1, von woher dieser Ausdruck gewiß genommen ist. — Der Name Johannes (Gott ist gnädig) bezeichnete das Wesen des Zeitalters, das neu anheben sollte. Indessen führt der Apostel nicht aus diesem Grunde hier diesen Namen an. Er will einfach sagen: „dieser Mensch, von dem ich euch sage, war derjenige, den ihr alle unter dem Namen Johannes kennt." Zu beachten ist, daß der Evangelist den Namen Johannes ganz kurz ohne den Beisatz der Täufer anführt, der sich sehr früh mit diesem Namen untrennbar verbunden hatte, wie sich bei den Synoptikern und selbst bei dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus zeigt.[1]) Hat Meyer (intr. S. 31) nicht Recht, wenn er aus dieser Weglassung schließt, daß der Verfasser unseres Evangeliums den Vorläufer auf anderem Wege als durch die allgemeine Überlieferung der Kirche kennen gelernt haben müsse? Wenn er ihn wirklich gekannt hatte, ehe die allgemeine Stimme ihm diesen Beinamen gab, so war es natürlich, daß er ihn mit seinem einfachen Namen bezeichnete. Credner war der Meinung, weil der Beiname der Täufer in der Kirche dazu gedient habe, den Vorläufer von einer andern Person gleichen Namens (dem Apostel Johannes) zu unterscheiden, habe dieser den Beinamen weggelassen, um nicht durch den Gegensatz die Aufmerksamkeit auf sich selbst zu lenken; eine feine Bemerkung, die aber wohl nicht so gut begründet ist, als die zuvor erwähnte. — Nachdem der Verfasser diesen Mann eingeführt, beschreibt er seine Aufgabe.

V. 7. — Das Fürwort οὗτος faßt alle Angaben des vorangehenden Verses zusammen, wie das οὗτος von V. 2 alle Angaben von V. 1. Das Zeitwort ἦλθε, kam, deutet auf eine vorgerücktere Stufe hin, als das ἐγένετο, erschien, in V. 6; nämlich auf den Eintritt des Johannes in seine öffentliche Thätigkeit. — Diese Zeugenaufgabe hat in den Augen des Evangelisten eine solche Wichtigkeit, daß er ihn das erste Mal ohne nähere Bestimmung darstellt als Zeuge, oder (wörtlicher) zum Zeugnis; das zweite Mal unter Angabe des Inhalts dieses Zeugnisses. Der erste Ausdruck hebt die Eigenschaft der Zeugen an sich hervor (im Gegensatz zu der höheren Würde des Mannes, der nach ihm kommen soll); der zweite vervollständigt den Begriff dieses Zeugnisses.

Der Begriff des Zeugnisses ist einer der grundlegenden Begriffe unseres Evangeliums. Er steht in Wechselbeziehung und unzertrennlicher Verbindung mit dem Begriff des Glaubens. Das Zeugnis wird nur abgelegt in Absicht auf den Glauben, und der Glaube ist nur möglich mittelst des Zeugnisses.

[1]) „Johannes mit dem Beinamen der Täufer." Antiq. XVIII, 5, 2.

Der Glaube, der allein so zu heißen verdient, schließt sich an ein göttliches Zeugnis in Wort oder That an. Das Zeugnis gleicht dem starken Stamm der Eiche, der Glaube der schwachen Ranke, die den Stamm umschlingt und zu ihrer Stütze macht. — Aber bedurfte denn das Licht einer Beglaubigung und Ankündigung? Erweist sich die Sonne nicht durch sich selbst? Gewiß, wenn das Wort in dem ihm eigenen Glanz auf Erden erschienen wäre (in göttlicher Gestalt, Phil. 2, 6), wäre die Sendung eines Zeugen nicht nötig gewesen. Aber es mußte in der Hülle eines dichten Schleiers erscheinen (das Fleisch, V. 14); und in dem Zustand der Blindheit, in welchen der Mensch durch die Sünde versunken ist (V. 5, Finsternis), konnte er das Wort nur mittelst des Zeugnisses erkennen. — Der Evangelist fügt bei: „auf daß alle durch ihn glaubten"; offenbar: glaubten an Christus durch Johannes, nicht an Gott durch Christus, wie Grotius und Ewald gemeint haben. Es handelt sich nicht um die Aufgabe Christi, sondern um die des Johannes. — Wenn die Kritiker der Baur'schen Schule unserm Verfasser zur Last legen, er stelle in Übereinstimmung mit den Gnostikern zwei Arten von Menschen, von entgegengesetzten Abstammungen und Bestimmungen, auf, die seelischen und die geistigen, so scheinen sie die Worte zu vergessen: „auf daß sie alle durch ihn glauben." — Wir finden hier eine neue Hindeutung auf die Stellung, welche der Vorläufer bei der Entwickelung des Glaubens des Verfassers selbst eingenommen hat. Der Bejahung der Thatsache fügt Johannes, wie in V. 3, einen verneinenden Satz bei, der jeden gegenteiligen Gedanken ausschließen soll.

V. 8. — Der Nachdruck liegt nicht, wie Meyer und Weiß meinen, auf dem Zeitwort war, sondern auf dem Satzgegenstand er, im Gegensatz zu der andern Person (V. 9). Daher die Wahl des Fürworts ἐκεῖνος, welches bei Johannes immer einen stark betonten und häufig sogar ausschließenden Sinn hat. Weiß leugnet vergeblich, wie mir scheint, diesen besondern Gebrauch des Fürworts ἐκεῖνος in unserem Evangelium. In zahlreichen Fällen ist dieser Ausleger genötigt, zu wirklichen Gewaltstreichen seine Zuflucht zu nehmen, um die Behauptung durchzuführen, daß dieses Fürwort immer ein entfernteres Subjekt oder Objekt bezeichne im Gegensatz zu einem andern näheren; vgl. z. B. 1, 40; 5, 39; 7, 45 und viele andere Stellen, die wir in's Auge fassen werden, und an welchen der von Weiß geforderte Sinn nicht anwendbar ist. — Das ἵνα würde nach Meyer und Weiß von einem hinzugedachten ἦλθε abhängen, oder wäre gar nach Luthardt unabhängig von jedem Zeitwort, wie oft bei Johannes (9, 3; 13, 18; 15, 25). Aber diese Unabhängigkeit kann immer nur eine scheinbare sein; ein Zweck muß jederzeit von einer Handlung abhängig sein. Und es ist nicht gerade natürlich, das Zeitwort ἦλθε so weit herzuholen, während das Zeitwort ἦν leicht den Sinn von „war da" (aderat) annehmen und dem damit als Grundlage dienen kann; vgl. 7, 39, wo sogar Weiß das ἦν mit aderat wiedergiebt.

Es scheint mir nicht annehmbar, daß Johannes mit dieser Bemerkung einzig die unbedingte Erhabenheit Jesu über den Täufer Johannes habe hervorheben wollen (Meyer, Hengstenberg); oder daß wir, wie Weiß meint, hier wieder einen Zug hätten, der einfach die Erfahrung des Verfassers selbst als ehemaligen Schülers des Vorläufers kennzeichne. Die verneinende Fassung ist zu stark betont, als daß sie sich so erklären ließe, und die ähnlichen Stellen 1, 20; 3, 25 ff. vgl. mit Act. 13, 25 und mit der Act. 19, 3 f. erzählten merkwürdigen Thatsache deuten vielmehr auf eine polemische Richtung gegen Leute, welche dem Vorläufer die messianische Würde beilegten. (Vgl. Einleitung I. S. 191 und 192.)

Das Zeugnis des Täufers sollte allen den Zugang zum Glauben öffnen und den Unglauben unmöglich machen. Und dennoch hat sich das Unmögliche

und sogar in der ungeheuerlichsten Gestalt verwirklicht. Dies wird in V. 9—11 dargelegt.

V. 9. — „Das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt." Ich glaube bei dieser Auslegung stehen bleiben zu sollen, indem ich das Partizipium ἐρχόμενον zu einem Beisatz des Zeitworts ἦν mache; war kommend, für kam. Diese analytische Fassung schließt den Begriff einer längeren Dauer in sich. In dem Augenblick, als Johannes von dem Lichte zeugte, war es im Anzug begriffen; es kam gerade; so Bengel, Lücke, De Wette, Weiß, Westkott. Der Vers in dieser Fassung läßt dem Ausdruck in die Welt kommen den gewöhnlichen und gewissermaßen schulgerechten Sinn, den er bei Johannes hat (3, 19; 6, 14; 9, 39; 18, 37 u. a.). Einige Ausleger beziehen, obgleich sie dieselbe Satzverbindung annehmen, den Ausdruck: kam in die Welt auf das durch die Jahrhunderte sich hinziehende Kommen des Logos mittelst seiner Offenbarungen im ganzen Verlauf des alten Bundes (Keim, Westkott). Allein diese Erklärung würde, wie sich zeigen wird, denselben Gedanken ergeben, wie der erste Satz des folgenden Verses. Andere Deutungen des ἦν ἐρχόμενον bei Tholuk: „es war im Begriff zu kommen", bei Luthardt: „es sollte kommen" haben wenig Natürliches. — Meyer nimmt mit mehreren alten und neuen Auslegern (Origenes, Chrysostomus, Augustin, Calvin, Beza u. A.) eine ganz andere Satzbildung an; er verbindet das ἐρχόμενον mit dem Hauptwort ἄνθρωπον: „welches jeden Menschen erleuchet, der in diese Welt kommt." Man nimmt also τὸ φῶς, das Licht, als Satzgegenstand von ἦν, das man übersetzt in dem Sinn von „war da" (aderat): „das wahrhaftige Licht, welches jeden in die Welt kommenden Menschen erleuchtet, war da"; oder man macht τὸ φῶς zu einem Attribut von ἦν, und giebt diesem Zeitwort als Satzgegenstand ein hinzugedachtes, aus dem vorhergehenden Verse zu entnehmendes φῶς: „dieses Licht (von welchem Johannes zeugte, V. 8) war das wahrhaftige Licht, welches jeden in die Welt kommenden Menschen erleuchtet." Man hat gegen diese Verbindung des ἐρχόμενον mit πάντα ἄνθρωπον oft geltend gemacht, eine solche sich von selbst verstehende Zugabe sei überflüssig, aber mit Unrecht, wie ich in meiner ersten Ausgabe gezeigt habe, in der ich diese Erklärung angenommen hatte. Denn die so verstandenen Worte würden andeuten, daß das Licht des Logos eine göttliche Mitgabe sei, die jeder Mensch bei seiner Geburt mitbringt, daß es sich also um ein angeborenes Licht handle. Indessen geht dieser Gedanke bei der andern Satzverbindung nicht verloren; er findet sich allweg, wenn auch weniger deutlich, ausgesprochen in den Worten: „welches jeden Menschen erleuchtet." Die beiden Satzverbindungen von ἦν, entweder in dem Sinn von war da, oder mit Hereindenken eines Satzgegenstandes aus dem vorhergehenden Verse sind nicht recht natürlich. Endlich ist die logische Verbindung mit V. 8 viel enger bei der ersteren Fassung: Johannes kam, um von dem Licht zu zeugen (V. 8); denn gerade in diesem Augenblick war dieses im Begriff, in der Welt zu erscheinen (V. 9). In der zweiten Ausgabe hatte ich eine dritte oder gar vierte Satzverbindung versucht, indem ich das Partizip ἐρχόμενον weder mit ἦν, noch mit ἄνθρωπον, sondern mit φωτίζει, erleuchtet, verknüpfte und daraus eine Art lateinisches Gerundium machte: „welches jeden Menschen durch sein Kommen in die Welt erleuchtet." Allein dieser Gebrauch des Partizipiums läßt sich schwerlich durch genügende Beispiele rechtfertigen.

Das Wort ἀληθινός, wahrhaftig, erscheint hier zum erstenmal. Es ist einer der bezeichnendsten Ausdrücke der johanneischen Redeweise. Unter 28 Stellen, an denen es im N. T. vorkommt, gehören 23 Johannes an; 9 im

Evangelium, 4 im ersten Brief, 10 in der Apokalypse (Milligan). Es kommt auch in den Klassikern vor. Es bezeichnet die Thatsache als die mit der Idee sich deckende Verwirklichung. Es setzt also nicht das Wahre dem Falschen gegenüber, sondern die vollgültige Erscheinung der unvollkommenen Verwirklichung. Das Licht, von welchem Johannes redet, ist folglich damit bezeichnet als das wesentliche Licht im Gegensatz zu jedem Licht von untergeordneter Art. — Der Ausdruck: welches jeden Menschen erleuchtet, würde, wenn er auf die evangelische Offenbarung bezogen würde, die allumfassende Bestimmung des Evangeliums bezeichnen; das Präsens erleuchtet wäre das der Idee. Indessen ist es natürlicher, hier den in V. 4 ausgesprochenen Begriff wiederzufinden: der Logos, als das innere Licht jeden Menschen erleuchtend, indem er ihn durch die erhabenen Anschauungen des Guten, Schönen und Wahren erhebt. — Das Wort jeden Menschen widerspricht auf's neue der Behauptung der Baur'schen Schule, welche aus Johannes einen dualistischen Philosophen macht.

Als der Logos in die Welt kam, erschien er nicht als ein Fremdling in ihr. Durch tiefe und innige Beziehungen zur Menschheit hatte er seiner Ankunft auf Erden vorgearbeitet und konnte einer willfährigen Aufnahme sicher scheinen.

V. 10. Offenbar liegt in den ersten Worten dieses Verses ein absichtlicher Gegensatz zu den letzten Worten von V. 9. Es ist dieser Gegensatz, welcher hier das Asyndeton veranlaßt. „Der Logos kam in die Welt" (V. 9), „und dennoch war er lange Zeit da" (V. 10a), „und die Welt selbst war sein Werk" (V. 10b). Die beiden ersten Sätze heben hervor, was in dem durch den dritten Satz (V. 10c) ausgesprochenen Ergebnis Unglaubliches, scheinbar Unmögliches lag: „und die Welt kannte ihn nicht." Weiß betrachtet das Sein in der Welt (10a) als die Folge des V. 9 angedeuteten Kommens in die Welt. Aber das Asyndeton zwischen V. 9 und 10 stimmt nicht zu dieser logischen Beziehung (s. Keil); und auf welche Thatsache soll man in diesem Fall den Ausdruck: „er war in der Welt" beziehen? notwendig auf ein Ereignis nach der Geburt Jesu. Das nehmen auch De Wette, Meyer, Astié, Weiß u. A. an; sie beziehen den ersten Satz (10a) auf die Gegenwart Jesu in Israel in dem Zeitpunkt, als Johannes der Täufer seines Amtes waltete; und den dritten Satz (10c) auf die noch in diesem Augenblick obwaltende Unkenntnis über die so bedeutsame Thatsache der Anwesenheit des Messias; also in demselben Sinn, in dem Johannes den Juden sagt (V. 26): „er ist mitten unter euch, er, den ihr nicht kennet." Ich halte es kaum für möglich, eine weniger annehmbare Auslegung vorzutragen. Erstlich hatte diese Unwissenheit des Volkes hinsichtlich der Gegenwart des Messias nichts Tadelnswertes, weil diese Gegenwart durch den Vorläufer noch nicht kundgethan war; sie könnte also den Ton des Vorwurfs nicht rechtfertigen, der sich mit der feierlichen Redensart: „und die Welt kannte ihn nicht" verbindet. Sodann hätte hier das Imperfektum ἐγίγνωσκεν stehen müssen und nicht der Aorist ἔγνω, welcher eine vollendete, entscheidende Thatsache angiebt. Ferner müßte man dem Worte Welt einen ungleich beschränkteren Sinn geben, als in dem vorangehenden Satz, in welchem gesagt war: „und die Welt (das Weltall) war durch denselbigen gemacht." Wie ließe sich endlich die Nebeneinanderstellung zweier so verschiedenartiger Thatsachen wie die Schöpfung der Welt durch das Wort (10b) und die damals in Israel augenblicklich nicht erkannte Gegenwart desselben begreifen! Eine Übereinstimmung zwischen den drei Sätzen dieses Verses besteht nur, wenn man den ersten und dritten auf Thatsachen von ebenso kosmischer und allumfassender Bedeutung bezieht, wie es die

im zweiten Satz erwähnte Schöpfung der Welt ist. Darum nehmen wir keinen Anstand, den ersten Satz auf die Gegenwart und Thätigkeit des Logos in der Menschheit vor seinem Kommen in's Fleisch zu beziehen und den dritten auf die schuldvolle Unwissenheit der Menschheit, die in ihrer Gesamtheit in Christus den in ihrer Mitte erschienenen Logos, ihren Schöpfer und Erleuchter, verkannt hat. Dieser Rückgriff auf das, was der Logos für das Weltall (vergl. V. 3) und insonderheit für den Menschen ist (vergl. V. 4), soll das Unnatürliche der ihm auf Erden widerfahrenen Verwerfung hervortreten lassen. Die Welt war sein Werk und trug das Siegel seiner Weisheit, wie das Meisterwerk das Siegel vom Geiste des Künstlers trägt, der es entworfen und ausgeführt hat; er erfüllte sie mit seiner unsichtbaren Gegenwart und besonders mit dem inneren Licht, womit er die menschliche Seele erleuchtete ... und siehe, als er persönlich erschien, hat die von ihm geschaffene und erleuchtete Welt ihn nicht erkannt! — Man könnte versucht sein, die Worte: „hat ihn nicht erkannt" auf die Röm. 1, 21 ff., Akt. 14, 16; 17, 30, I. Kor. 1, 21 angedeutete Thatsache der eigenwilligen Unwissenheit der heidnischen Welt hinsichtlich des in Natur und Gewissen geoffenbarten Gottes zu beziehen. In diesem Fall müßte man übersetzen: „hatte ihn nicht erkannt", und müßte in dieser Sünde der Heidenwelt das Vorspiel der im folgenden Vers bezeichneten Sünde der jüdischen Welt erblicken. Aber die Mißkennung und Verwerfung des Logos als solchen kann der Welt vor seiner Offenbarung in Jesus Christus nicht zum Vorwurf gemacht werden. Es handelt sich also um die Verwerfung des Logos in seiner irdischen Erscheinung. Diese allgemeine und kosmische Verwerfung war von Jesus schon zur Zeit seiner Amtsthätigkeit als vollendete Thatsache betrachtet (3, 19; 15, 18); wie vielmehr mußte sie in dem Augenblick, als Johannes schrieb, als solche erscheinen? Die Kirche bildete der Menschheit gegenüber eine kaum bemerkbare Minderheit, und dieses Verhältnis zwischen den wahren Gläubigen und den Ungläubigen ist zu allen Zeiten und an allen Orten dasselbe geblieben.

Das männliche Fürwort αὐτόν, ihn, bezieht sich auf das sächliche φῶς, Licht, woraus hervorgeht, daß man auch αὐτοῦ männlich nehmen muß. Diese sprachliche Unregelmäßigkeit kommt daher, daß der Apostel jetzt das Licht als in Jesus persönlich erschienenes im Auge hat. Eben das ist auch der Grund, warum er den Ausdruck κατέλαβε in V. 5 durch das Wort ἔγνω ersetzt, obgleich der Gedanke im Grunde derselbe ist. Ein Prinzip erfaßt man, eine Person erkennt man.

Die Verkennung des in Jesu erschienenen Logos wird im dritten Satz des 10. V. zuerst in abstrakter, zusammenfassender Weise als allgemeine Thatsache ausgesprochen. Nun wird die Thatsache in V. 11 in ihrer lebendigsten geschichtlichen Verwirklichung beschrieben.

V. 11. Man könnte zwischen diesem und dem vorangehenden Vers ein Verhältnis der Steigerung aufstellen, wenn man diesen auf die Verwerfung der natürlichen Offenbarung durch die Heiden bezöge: aber „noch entsetzlicher ist dies!" Allein das Asyndeton spricht nicht für diese schon von uns zurückgewiesene Bedeutung. Es veranlaßt uns vielmehr, darin eine nachdrücklicher wiederholte Bestätigung der in V. 10 angedeuteten Thatsache zu sehen: „die Welt erkannte ihn nicht." Ja, diese Verwerfung ist geschehen und zwar da, wo sie ganz unmöglich schien, an der Stätte, welche sich der Logos auf Erden bereitet hatte. Die Worte Eigentum und die Seinigen, welche das Widernatürliche an der Unthat der Juden hervorheben, lassen dieselbe als die äußerste Grenze menschlicher Sünde erscheinen. — Das Wort ἦλθε bezieht sich auf das öffentliche Amt Jesu unter Israel. — Τὰ ἴδια, wörtlich: sein Daheim

(vgl. 19, 27). Der Logos hatte sich vor seinem Kommen auf Erden eine Stätte bereitet, die ihm eigen zugehörte und ihm als Eingangspforte zur übrigen Welt dienen sollte. Vgl. Ex. 19, 5, wo Jehovah zu den Juden sagt: „ihr sollt mein Eigentum sein vor allen Völkern", und Ps. 135, 4: „Der Herr hat sich Jakob erwählt." Maleachi hatte von Jehovah gesagt, indem er seine höchste Erscheinung, sein messianisches Kommen schildert: „und bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet; siehe, er kommt" (3, 1). — Aber diese Thür ist ihm verschlossen worden und zwar gerade durch diejenigen, welche sie ihm öffnen sollten, οἱ ἴδιοι, die Seinigen, seine Diener, die Bewohner des Hauses, das er sich selbst zugerichtet hatte. Gerade so wie τὰ ἴδια, sein Daheim, Kanaan mit der gesamten theokratischen Einrichtung bezeichnet, so bezeichnet οἱ ἴδιοι, die Seinigen, alle Glieder des Volkes Israel. Paulus nennt sie auch οἰκεῖοι, Hausgenossen, domestici, familiares, im Gegensatz zu ξένοι und πάροικοι, Fremde und Gäste. Nie schienen die Juden den Ehrennamen „sein Volk" von seiten Jehovah's besser verdient zu haben, als zu der Zeit, da Jesus erschien. Ihr monotheistischer Eifer und ihre Abneigung gegen den Götzendienst hatte damals den Höhepunkt erreicht. Das Volk im ganzen schien eine messianische Gemeinde zu bilden, die ganz bereit war, „den, der da kommen sollte", zu empfangen, wie eine Braut ihren Bräutigam. Der Ausdruck παραλαμβάνειν, in das Haus aufnehmen (14, 3), ist eine treffende Bezeichnung für die Art des freudigen Empfangs, auf welchen der Messias zu rechnen das Recht hatte. Dieser Empfang hätte eine feierliche, amtliche Aufnahme von seiten des ganzen Volkes sein sollen, das seinem Messias zugejauchzt, seinem Gott gehuldigt hätte. Wenn sich die zubereitete Herberge in dieser Weise aufgethan hätte, so wäre sie der Ausgangspunkt für die Eroberung der Welt geworden (Ps. 110, 2 f.). Statt dessen ist etwas Unerhörtes geschehen. Daß Agamemnon nach zehnjähriger Abwesenheit bei der Rückkehr in sein Königshaus unter den Streichen seiner treulosen Gattin fällt, ist das hochtragische Ereignis in der heidnischen Geschichte. Was ist aber diese Frevelthat im Vergleich mit der theokratischen Tragödie? Der von dem auserwählten Volk angebetete Gott erscheint in seinem Tempel und wird von seinen eigenen Anbetern gekreuzigt. — Man beachte den fein abgestuften Unterschied zwischen den beiden zusammengesetzten Zeitwörtern καταλαμβάνειν, ergreifen, V. 5, was für das Licht, als Prinzip, gut paßt, und παραλαμβάνειν, aufnehmen, welches der für den Empfang des Hausherrn geeignete Ausdruck ist. — Über das καί gilt dieselbe Bemerkung, wie V. 5 und 10. Der Schriftsteller betrachtet nunmehr mit ruhigem Geist den schneidenden Gegensatz zwischen den beiden in den zwei Sätzen dieses Verses angedeuteten Thatsachen.

Es sind zwei Erklärungen vorgeschlagen worden, die der von uns soeben entwickelten gerade entgegengesetzt sind. Einige Ausleger, Lange z. B., beziehen das in diesem Vers angeführte Kommen des Wortes auf die Gotteserscheinungen und auf die prophetischen Offenbarungen im A. T. Andere, wie Reuß, beziehen zwar, wie wir, die Worte er kam auf die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi, sehen aber in den ἴδιοι nicht die Juden, sondern „die Menschen überhaupt als Geschöpfe des präexistierenden Wortes". (Hist. de la théol. chrét., t. II, p. 476.) Reuß bezeichnet sogar die Beziehung der Worte τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι auf die Juden als einen befremdlichen Irrtum der gewöhnlichen Exegeten. Indessen tritt er in seiner neuesten Schrift bedeutend gelinder auf; er sagt nur: „es giebt Gründe für eine Auslegung, nach welcher es sich hier nicht um die Juden handelt." — Die erstere Ansicht ist ausgeschlossen durch das Wort ἦλθε, das wie in V. 7 nur eine geschichtliche Begebenheit, das Kommen Christi in's Fleisch, bezeichnen kann. Es wird sich

übrigens zeigen, daß sich die folgenden Verse nicht auf die Zeit des alten Bundes beziehen können, wie das bei der Erklärung Lange's zu V. 11 der Fall sein müßte. Die Auslegung von Reuß ist, wie er meint, erstlich durch eine Schwierigkeit geboten, die er in den ὅσοι von V. 12 findet, wenn man unter den Seinigen in V. 11 die Juden verstehen sollte — wir werden diesen Einwurf an seinem Ort prüfen —; sodann durch die allgemeine Thatsache, daß nach unserm Evangelium „zwischen dem Wort und den Juden als solchen keine besonderen Beziehungen bestehen". Wir glauben im Gegenteil beweisen zu können, daß das vierte Evangelium ebenso wie das erste vom Anfang bis zum Ende eine lebensvolle Beziehung zwischen der Theokratie und dem Kommen Christi herstellt. Einige der Hauptstellen, welche hierüber keinen Zweifel zulassen, sind 2, 16: „das Haus meines Vaters"; 4, 22: „das Heil kommt von den Juden"; 5, 39: „die Schrift ist's, die von mir zeuget"; 5, 45—47; 8, 35. 56; 10, 2 f.; 12, 41; 19, 36 f. Alle diese Worte vertragen sich nicht mit der Ansicht von Reuß und beweisen, daß die Ausdrücke: sein Eigentum, die Seinigen nach johanneischer Anschauung ganz gut auf das Land Israel und auf das alte Volk Gottes passen.

Dritte Abteilung.

1, 12—18.

Der Glaube.

Der Erscheinung des Wortes ist es also nicht gelungen, die Finsternis in der Menschheit zu zerstreuen und den Widerstand Israels als Volk zu besiegen. Gleichwohl konnte seine Sendung nicht scheitern. In dem Augenblick, wo das von ihm zubereitete Volk sich von ihm abwendet, erscheint eine von Gott gezeugte Familie von Gläubigen und ordnet sich um dasselbe her. Diesen Gegensatz deuten die Verse 12 und 13 an. V. 14a erklärt diese Zeugungskraft, welche der Glaube entwickelt hat; der Gegenstand desselben war nämlich nichts Geringeres, als die einzige Thatsache der *Menschwerdung des Wortes*. Und die Folge beweist, daß, so wunderbar diese Thatsache ist, sie darum nicht weniger *gewiß* ist; gewiß, denn sie ist von den *Augenzeugen*, zu denen der Verfasser gehört (V. 14b), mit Entzücken geschaut worden; gewiß, denn sie ist von einem *göttlichen Herold* angekündigt worden, der den Auftrag hatte, sie auszurufen; gewiß, denn sie ist ein Gegenstand der Erfahrung für die *ganze Kirche*, welche vermöge der göttlichen Gaben, die sie von diesem einzigartigen Menschen, Namens Jesus Christus, empfängt, in ihm alle Eigenschaften des göttlichen Logos erfährt (V. 16—18). Dieses dreifache Zeugnis der Augenzeugen, des amtlichen Zeugen und der Kirche selbst begründet den Glauben unerschütterlich. Dieser dritte Teil des Prologs ist also der Nachweis für die Gewißheit und den Reichtum des Glaubens. — Die meisten Ausleger lassen diesen dritten Teil erst in V. 14 mit den Worten beginnen: „und das Wort ward Fleisch". Aber diese Art, die Abschnitte zu trennen, leidet an zwei schweren Mißständen: 1) die Verse 12 und 13 werden zu einem schleppenden Anhängsel des vorangehenden Abschnittes, in welchem sie sich logisch nicht einfügen, weil der leitende Gedanke desselben der Unglaube ist, welchem der Logos auf Erden begegnet; und 2) erhält diese gar nicht vorbereitete dritte Erwähnung der Ankunft des Logos (vgl. V. 5 und 11) etwas Abgerissenes und Zufälliges. Ganz anders ist's, wenn die Verse 12 und 13 auf den folgenden Abschnitt, der vom Glauben handelt, bezogen werden. Sie bilden den Gegensatz zu V. 11 und damit den Übergang von der zweiten zur dritten Abteilung des Prologs. So wird auch die dritte und hauptsächliche Erwähnung der Thatsache der Menschwerdung (V. 14) durch den Begriff des Glaubens in den V. 12 und 13 begründet.

V. 12. Δέ[1]) drückt nicht nur eine Steigerung, sondern einen Gegensatz aus. Dies beweist die Gegenüberstellung des Zeitwortes ἔλαβον, *annahmen*, und οὐ παρέλαβον, *nahmen ihn nicht auf* (V. 11); ebenso wie die des Satzgegenstandes ὅσοι (wörtlich: *soviel ihrer sind*) und οἱ ἴδιοι (V. 11). Dieser letztere Ausdruck bezeichnete das Volk in seiner Gesamtheit; das Fürwort ὅσοι deutet nur auf Einzelpersonen. In seinen amtlichen Vertretern hat das Volk als solches die Aufnahme Jesu verweigert; von diesem Augenblick an hat der Glaube nur noch die Bedeutung einer rein persönlichen und sozu-

[1]) Δε fehlt bei D und einigen Kirchenvätern.

sagen sporadischen Thatsache. Dies drückt das Fürwort ὅσοι aus. Aber die ὅσοι sind doch nicht nur die vereinzelten Glieder des jüdischen Volkes, die den nationalen Unglauben nicht geteilt haben; es sind alle Gläubigen (τοῖς πιστεύουσιν, V. 12b), Juden oder Griechen, die Johannes in der neuen Familie der Kinder Gottes vereinigt sieht (ἡμεῖς πάντες, wir alle, V. 16). Reuß (Hist. de la théol. chrét., t. II, S. 475) war der Meinung, wenn der Ausdruck die Seinigen (V. 11) wirklich die Juden bezeichnete, so müßte man daraus auch schließen. daß die ὅσοι nur jüdische Gläubige gewesen. Aber Johannes sagt nicht ὅσοι ἐξ αὐτῶν, alle diejenigen unter ihnen, sondern alle diejenigen, welche .... überhaupt. War der Messias einmal von dem ungläubigen Israel verworfen, so giebt es von da an nur noch die eine Menschheit und innerhalb derselben einzelne Gläubige oder Ungläubige. — Dieses Eintreten des persönlichen Glaubens an die Stelle des allgemeinen nationalen Empfangs von seiten des auserwählten Volkes, der ausgeblieben ist, begründet deutlich die Anwendung des einfachen Zeitwortes ἔλαβον in diesem Verse anstatt des zusammengesetzten παρέλαβον (V. 11). Das zusammengesetzte hatte etwas Ernstes, Feierliches und entsprach dem amtlichen Empfang, wie ihn die israelitischen Behörden im Namen des ganzen theokratischen Volkes durch freudige Einführung des göttlichen Königs in sein Königshaus, den Tempel zu Jerusalem, hätten veranstalten sollen; während das einfache λαμβάνειν, nehmen, im Vorübergehen und gleichsam zufällig ergreifen, sich völlig dem Begriff des persönlichen Glaubens anpaßt. — In diesem Vers setzt also Johannes gerade so wie Paulus in all seinen Briefen den wichtigen Begriff des christlichen Individualismus mit seinem allumfassenden, allgemein menschlichen Charakter an die Stelle des jüdischen Nationalismus mit der engherzigen Beschränktheit, in welcher derselbe eigensinnig befangen blieb. — Durch die Andeutung des Abstandes (δέ) zwischen dem Unglauben des israelitischen Volkes und dem Glauben der gläubigen Einzelpersonen, gleichviel ob Juden oder Heiden, will der Apostel zugleich die Größe der Güter in's Licht stellen, deren sich das aufrührerische Volk beraubt hat, da es doch in erster Linie berufen war, sie zu genießen. Es beraubte sich durch Zurückweisung des Wortes der Teilnahme an dem Leben aus Gott, welches das Wort mit sich brachte. In der That hat der göttliche Gast, der Logos, denen, die ihn aufnehmen, zwei Vorrechte verliehen, die seiner würdig sind, nämlich erstlich eine neue Stellung gegenüber von Gott, und dann auf Grund dieser Stellung die Macht, an seinem göttlichen Leben teilzunehmen. Der Ausdruck ἐξουσία, Vollmacht, Zuständigkeit, bezeichnet mehr als eine einfache Möglichkeit und weniger als Macht im eigentlichen Sinn. Es handelt sich um die neue Stellung eines Versöhnten, Gerechtfertigten, die der Gläubige durch den Glauben erlangt, und in dieser empfängt er die Ermächtigung, die eine Gunst ist, den heiligen Geist zu erbitten und zu empfangen, durch welchen er ein Kind Gottes wird. — Der Ausdruck τέκνον θεοῦ, den Johannes braucht, enthält mehr als das bei Paulus übliche Wort υἱοί. Der Sinn dieses letzteren Ausdrucks geht über den Begriff der Annahme an Kindesstatt (υἱοθεσία), des den Gläubigen eingeräumten Sohnesrechts, nicht hinaus, während das Wort τέκνον von τίκτειν, erzeugen, die wesentliche Mitteilung des göttlichen Lebens enthält. Vgl. Gal. 4, 6: „weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt"; welches Wort so viel sagt als: weil ihr Söhne seid (durch Kindesannahme), hat euch Gott zu Kindern gemacht (τέκνα) durch die Wiedergeburt. Dieses ὅτι des Paulus drückt genau die in dem Wort ἐξουσία bei Johannes enthaltene Gedankenbeziehung aus. — Wie kann angesichts des Wortes γενέσθαι, werden, Hilgenfeld wagen, dem Johannes das dualistische System aufzubürden, wonach die Kinder Gottes dies

von Natur und vor allem Glauben an den geschichtlichen Christus wären! Der Begriff Kind Gottes in dem hier vorliegenden konkreten Sinn ist dem A. T. fremd. Die Ausdrücke Vater und Kind schildern in den seltenen Fällen, wo sie vorkommen (Ps. 103, 13; Jes. 63, 16; Jer. 31, 20; Hos. 11, 1), nur die Empfindungen der Zuneigung, der Zärtlichkeit, des Mitleidens. Diese Bemerkung reicht hin, die Meinung der Ausleger zu beseitigen, welche, wie Lange, in der Absicht, den Begriff der Menschwerdung für V. 14 aufzusparen, die Verse 12 und 13 auf die Gläubigen des alten Bundes beziehen. Die Ausdrücke: das Wort annehmen und zu Kindern Gottes gemacht werden, sind viel zu stark, als daß sie auf die heiligen Israeliten paßten, und ständen in schreiendem Widerspruch mit der Erklärung Jesu Matth. 11, 11 f. und mit den Betrachtungen des Johannes selbst 1, 17 und 7, 39.

Der bildliche und deswegen etwas unklare Ausdruck annehmen erforderte eine genauere Erklärung; denn die Leser bedurften einer sicheren Erkenntnis des Mittels, durch welches man in die Zahl der ὅσοι gelangt. Daher die Beifügung: τοῖς πιστεύουσιν ....., denen, die an seinen Namen glauben. Glauben ist das Mittel zum λαμβάνειν, die Art der persönlichen Aufnahme. Nur verbindet der Verfasser diese Erklärung nicht mit dem Zeitwort sie haben aufgenommen, sondern mit der Person der ὅσοι selbst. Es ist dies, wie Luthardt bemerkt, eine der Eigentümlichkeiten der johanneischen Schreibart, die sittliche Bedingung, vermöge welcher eine Handlung sich vollzieht, durch einen erklärenden Zusatz zu bezeichnen, welcher einem von dem Hauptzeitwort abhängenden Wort beigefügt wird. Sprachlich mag das schwerfällig erscheinen, aber den Gedanken drückt es nachdrücklich aus. Eine ähnliche Satzbildung findet sich 3, 13; 5, 18; 7, 50 u. s. w. Die genaue Übersetzung lautet also: „darum, daß sie an deinen Namen glauben." — Aber warum bedarf es denn einer Glaubensthat, um das Wort anzunehmen? Weil die göttliche Natur desselben dem Blick verborgen ist durch den Schleier des verhüllenden Fleisches. Es kann demnach nur durch eine Anschauung geistiger Art wahrgenommen werden. Aufmerksam gemacht durch das Zeugnis heftet der Mensch seinen Blick auf Christus, und indem er an ihm das Siegel der göttlichen Heiligkeit erkennt, giebt er sich ihm persönlich hin. Das ist der Glaube.

Der Gegenstand des Glaubens, wie er hier beschrieben wird, ist nicht der Logos, sondern sein Name. Der Name, der eigentliche Name eines Wesens, ist die erschöpfende Bezeichnung seiner Natur, die vollkommene Offenbarung seines wirklichen Charakters. Dieser Name ist also das Mittel der Erkenntnis, welche die andern Wesen von ihm haben, der Vorstellung, welche sie sich von seiner Person machen. Daher kommt es, daß diese Vorstellung selbst zuweilen der Name genannt wird in einem bedingten und untergeordneten Sinn, wie in der Bitte: dein Name werde geheiligt. An unserer Stelle will Johannes sagen: diejenigen, welche an die Offenbarung glauben, die der Logos von sich selbst gegeben hat, d. h. welche unter der Hülle des Fleisches die Offenbarung dieses göttlichen Wesens, des Sohnes (V. 14. 18), erkannt haben, und die sich vermöge dieser Wahrnehmung ihm hingegeben haben. — Nachdem so der Apostel den Ausdruck: haben angenommen, erklärt hat, entwickelt er in V. 13 das Wort Kinder Gottes.

V. 13. Es scheint im ersten Augenblick in anbetracht des Aorist's ἐγεννήθησαν [1]), welche geboren sind, der Apostel stelle die Wieder-

[1]) Irenäus führt die Stelle dreimal mit den Worten an: qui natus est u. s. w., indem er also die Worte auf Christus selbst bezieht; und Tertullian glaubt so fest an die Echtheit dieser Lesart, daß er die entgegengesetzte unseres Textes einer Fälschung gnostischen (valentinianischen) Ursprungs zuweist. Aber die gewöhnliche Lesart findet sich in allen unsern kritischen Urkunden ohne Ausnahme.

geburt vor den Glauben, was natürlich unmöglich ist. Aber, wie Meyer richtig bemerkt, das Relativ οἵ bezieht sich gar nicht auf das Wort τοῖς πιστεύουσιν, sondern durch eine constructio ad sensum auf das sächliche Hauptwort τέκνα θεοῦ. Der V. 13 entwickelt den Ausdruck „Kinder Gottes“, zuerst in verneinender Weise mittelst dreier zusammengehäufter Ausdrücke, die etwas Geringschätziges, ja Verächtliches haben. Will Johannes damit das verkehrte Vertrauen der Juden auf ihre Eigenschaft als Abrahams Kinder brandmarken? Das scheint mir nicht wahrscheinlich. Drei Ausdrücke zur Bezeichnung des Gedankens der theokratischen Geburt wären müßig. Zudem hat der Prolog einen zu hohen Flug, eine zu umfassende Tragweite, um eine so kleinliche Polemik zu gestatten. Johannes will vielmehr den Vorzug der zweiten Schöpfung, welche der Logos auf der Grundlage der ersten ausführen will, nachdrücklich hervorheben. Es giebt eine zwiefache Menschheit, die eine, die sich auf dem Wege der natürlichen Abstammung fortpflanzt; die andere, in welcher das höhere Leben jedem Gläubigen unmittelbar von Gott selbst mitgeteilt wird. Es ist also die gewöhnliche Geburt als Grundlage der natürlichen Menschheit, was Johannes in den drei ersten Wendungen beschreibt, Der Ausdruck: nicht vom Geblüt, bezeichnet die Zeugung vom rein physischen Gesichtspunkt aus; das Blut ist erwähnt als Sitz des natürlichen Lebens (Lev. 17, 11). Die Mehrzahl αἱμάτων ist teils auf die Zweiheit der Geschlechter, teils auf die Reihenfolge der menschlichen Zeugungen gedeutet worden. Sie ist vielmehr zu erklären wie die Mehrzahl γάλαξι in den Worten Plato's (Leg. X, p. 887D): ἔτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι, wo die Mehrzahl an die Vielheit der Stoffe erinnert, die das Blut bilden (s. Meyer). Die zwei folgenden Ausdrücke sind dem ersten nicht untergeordnet, wie Augustin meinte, der den ersten auf die beiden Geschlechter und dann die beiden andern je auf das Weib und auf den Mann besonders bezieht. In diesem Falle bedürfte es der trennenden Verneinung weder ... noch (οὔτε-οὔτε). Die beiden letzten Ausdrücke bezeichnen, wie der erste, die natürliche Geburt, aber so, daß das einemal der Faktor des von der sinnlichen Einbildungskraft beherrschten Willens (der Wille des Fleisches), das anderemal der Faktor eines von der Natur mehr losgelösten, mehr persönlichen, männlichen Willens (der Wille des Mannes) hervorgehoben wird. Jeder dieser Ausdrücke ist gewichtiger, als der vorhergehende. Aber zu welcher Höhe sich auch die Vererbung des natürlichen Lebens erheben mag, so kann diese Mitteilung den der ersten Schöpfung gezogenen Kreis des physisch-psychischen Lebens nicht überschreiten. Was vom Fleisch geboren wird, selbst unter den günstigsten Bedingungen, das ist und bleibt Fleisch. Das höhere, geistliche, ewige Leben ist die unmittelbare Gabe Gottes. Um sie zu erlangen, bedarf es der geistigen Zeugung, durch welche Gott sein eigenes Wesen mitteilt. Die nähere Bestimmung ἐκ θεοῦ befaßt in sich allein den Gegensatz zu den drei vorangehenden Ausdrücken. Sie zeichnet gerade durch ihre Gedrungenheit die Herrlichkeit dieser, von allen stofflichen Bestandteilen, von sinnlichem Reiz, von menschlichem Willen ganz reinen, neuen Geburt, bei welcher nur Gott mit seinem Geist einerseits und der Glaube des Menschen andererseits zusammen wirken.

Aber wie kann dieser Glaube, der den Menschen zur Zeugung aus Gott befähigt, seine Kraft entfalten? Trägt er in sich selbst, in seiner eigenen Natur das Geheimnis seiner Macht? Nein, denn er ist lautere Empfänglichkeit, ein λαμβάνειν, empfangen; seine Kraft kommt von seinem Gegenstand. Der Apostel hatte das schon angedeutet durch die Worte: „die an seinen Namen glauben“; und er spricht es jetzt ausdrücklich aus.

V. 14.[1]) — Die in καί enthaltene Verbindung zwischen diesem und dem vorhergehenden Verse findet ihren Ausdruck in dem Gedanken: wenn der Glaube aus einem vom Fleisch gebornen Menschen ein Kind Gottes machen kann, so geschieht es, weil er das fleischgewordene Wort als seinen Inhalt ergreift. — Das Kommen Christi auf die Erde war bereits V. 11 erwähnt mit Rücksicht auf sein Verhältnis zu Israel und auf den Unglauben, auf den er gestoßen war. Johannes verkündigt nun wiederholt die große Thatsache, den Gegenstand seines Berichts, mit Rücksicht auf die ganze Menschheit und als Inhalt des Glaubens der Gemeinden. In dieser Wiederholung liegt also durchaus keine Tautologie. Sie spiegelt sogar die Stufen der Entwickelung des Glaubens in den Herzen ehemaliger Juden, wie des Johannes und der Apostel sehr genau wieder. Sie waren zuerst Zeugen der Erscheinung des Messias in Israel (bei den Seinen), V. 11, und sie sehen ihn schnöde verworfen. Aber weit entfernt, sich dieser Verwerfung anzuschließen, nahmen sie ihn als den verheißenen Messias auf und erlangten durch den Glauben an ihn die Vorrechte der Kindschaft und der Wiedergeburt (V. 12. 13). Da sie dann den Inhalt eines solchen Wunder wirkenden Glaubens in seiner ganzen Tiefe erforschten, riefen sie: „dies ist das Wort, welches Fleisch geworden ist." Die Vorstellung des nationalen Messias hat sich also bei ihnen stufenweise umgestaltet in dem Gedanken des Sohnes Gottes, des Erlösers der Menschheit. — Das καί ist also hier keine einfache Verbindungspartikel. Wie ließen sich auch zwei Vorstellungen durch ein und oder ein und auch verbinden, die beide so unähnlich sind, wie die in 13b und 14a: „sie sind von Gott geboren" und (und auch): „das Wort ward Fleisch." Wir glauben auch nicht, daß der Sinn des Apostels besser getroffen wird, wenn man mit Luthardt das καί umschreibt: „und um alles zu sagen", oder mit Brückner: „und unter diesen Umständen." Die Umschreibung von Meyer-Weiß: „und auf diese Weise konnte der Glaube an ihn sich bilden und so segensreiche Früchte bringen . . . .", trifft beinahe mit unserer Erklärung zusammen, die sich schon bei Chrysostomus, Grotius u. A. findet. — Der Ton liegt nicht auf dem Satzgegenstand: das Wort; dieser Name wird (statt des einfachen Fürworts) nur in der Absicht wiederholt, um den Gegensatz zwischen dem Satzgegenstand und der Aussage: ward Fleisch besser zu betonen. Das Wort, dem Alles sein Dasein verdankt, das uns selbst geschaffen hat, ist ein Glied der Menschheit geworden. — Das Wort Fleisch bezeichnet im eigentlichen Sinn die weichen Teile des Leibes im Gegensatz entweder zu den harten Teilen, den Knochen; — in diesem Sinn heißt es: „Fleisch von meinem Fleisch, Bein von meinem Bein", Gen. 2, 23, — oder zum Blut (6, 54). Aus dieser engeren Bedeutung ergiebt sich eine weitere: der ganze Leib nach seinem Stoff, der belebten Materie; so I. Kor. 15, 39. Weil endlich das Fleisch im eigentlichen Sinn der Sitz der physischen Sinnenempfindung ist, so bezeichnet dieses Wort häufig metonymisch das ganze menschliche Wesen, sofern es in seinem natürlichen Zustand durch die sinnliche Empfänglichkeit für Lust oder Schmerz beherrscht wird. „Denn sie sind Fleisch", nur Fleisch, heißt es von den Menschen vor der Sündflut, Gen. 6, 3. Vgl. Joh. 17, 11; Ps. 65, 1; Röm. 3, 20: alles Fleisch, kein Fleisch, für: jedermann, niemand. Dieses Verlangen nach Genuß, diese Furcht vor Leiden sind gewiß an sich selbst keine verwerflichen Triebe. Es sind sogar wertvolle Mittel, durch die der Mensch einer Menge von Nachteilen und Störungen entgeht, von denen er

[1]) D und einige Kirchenväter lesen: πληρη (zu δοξαν bezogen), und Augustin: pleni (nach einer Variante πληρους??), auf unigeniti bezogen.

sonst kein Bewußtsein hätte. Noch mehr: ohne diese zwiefache natürliche Sinnenempfindung wäre der Mensch nie im stande, Gott etwas darzubringen als „Brandopfer, die ihn nichts kosten.“ Er vermöchte nicht selbst „ein lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer“ zu werden (Röm. 12, 1) und damit seine edelste Bestimmung zu erfüllen, nämlich Gott durch die Opferung seiner selbst zu verherrlichen. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß in diesen beiden natürlichen Neigungen die Möglichkeit der Versuchung und der Sünde liegt. Die menschliche Natur in dieser schwebenden Beschaffenheit, das war die Daseinsform, in die das Wort freiwillig eingegangen ist. — Der Ausdruck: ward Fleisch besagt also zuerst, daß das Wort den übersinnlichen Zustand des göttlichen Lebens verlassen habe, um einen Leib anzunehmen und sich wie die Kreatur in die Schranken von Zeit und Raum einzuschließen. Aber der Ausdruck Fleisch greift noch weiter. Seit Zellers Abhandlung (Theol. Jahrb. 1842) läßt die Tübinger Schule den Johannes sagen, der Logos habe von der Menschheit nur den stofflichen Leib entlehnt, während er selbst in Jesus die Stelle ausfülle, die bei jedem andern Menschen der Geist einnimmt (die alte Lehre von Apollinaris). Aber Johannes denkt an nichts derart. Wir haben soeben dargethan, daß das Wort Fleisch oft die gesamte menschliche Natur bezeichne (Geist, Seele und Leib, I. Theſſ. 5, 23). Dies trifft gewiß an dieser Stelle zu. Der Ausdruck: „das Wort ward Leib“ hätte keinen Sinn. Es müßte heißen: hat einen Leib angenommen. Jesus redet in unserem Evangelium zuweilen von seiner Seele, und zwar daß sie betrübt sei (12, 27). Es wird von ihm erzählt, daß er seufzte, oder daß er in seinem Geist betrübt gewesen (11, 33; 13, 21), daß er seinen Geist aufgegeben habe (19, 30); alles das setzt voraus, daß in der Person Jesu der Logos gar nicht die Stelle des Geistes einnimmt. Der Geist Jesu ist wie bei jedem Menschen einer der Bestandteile der menschlichen Natur, sogut wie Seele und Leib. Hieraus ergiebt sich, daß das Fleisch an unserer Stelle die gesamte menschliche Natur bezeichnet. Folglich will der Ausdruck Fleisch nicht einzig bloß die Sichtbarkeit oder Leiblichkeit Jesu (De Wette, Reuß, Baur), oder gar die Armut und Schwachheit seiner irdischen Erscheinung (Olshausen, Tholuck) beschreiben. Was er bezeichnet, ist die Wirklichkeit und Vollständigkeit der Art des menschlichen Seins, in welche Jesus eingegangen ist. Vermöge dieser Menschwerdung konnte er leiden, genießen, versucht werden, kämpfen, lernen, fortschreiten, lieben, beten, genau so wie wir, vgl. Hebr. 2, 17. Der Ausdruck ἄνθρωπος ἐγένετο, ward Mensch, hätte etwa denselben Gedanken ausgedrückt; nur hätte er Jesum als eine Persönlichkeit besonderer Art dargestellt, als einen bestimmten Vertreter des menschlichen Urbilds, und man hätte auf den Gedanken kommen können, daß sich dieser Mensch innerhalb des Geschlechts eine Ausnahmestellung vorbehalten habe. Der Ausdruck Fleisch, der nur den Zustand, die Weise des Seins angiebt, bestätigt noch deutlicher die vollständige Gleichartigkeit zwischen seinem und unserem Zustand. Übrigens hat sich Jesus nicht gescheut, den Ausdruck ἄνθρωπος auf sich selbst anzuwenden (Joh. 8, 40); und der Name, den er sich mit Vorliebe beilegte, war: Menschensohn (s. zu 1, 52).

Das Zeitwort, welches die Lücke zwischen dem Subjekt Wort und dem Attribut Fleisch ausfüllt, ist ἐγένετο. Wenn der Ausdruck werden ein Hauptwort zum Attribut hat, bedeutet er eine tiefgehende Umwandlung in der Seinsweise des Subjekts. So 2, 9: „Das Wasser, das Wein geworden war (τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον).“ Handelt es sich um eine Person, so giebt das Wort werden, ohne die Wesenseinheit in Frage zu stellen, an, daß sie ihren Zustand verändert hat; z. B. in der Redeweise: der zum König gewordene Hirte. Baur und Reuß behaupten, der Logos sei nach der Vor-

stellung des Evangelisten, obgleich Fleisch geworden, dennoch im Besitz nicht nur seines Bewußtseins, sondern auch seiner Eigenschaften als Logos geblieben. Er hat nach ihrer Ansicht wohl einen Leib angezogen, aber nur als zeitweilige Hülle. „Diese Menschwerdung war für ihn nur etwas Nebensächliches" (Reuß, t. II, p. 456). Doch kann dieser Gelehrte nicht umhin auszusprechen (p. 451): „nur das Wort ward spricht bestimmt aus, daß er bei seinem Kommen die Gestalt seines Seins verändert habe." Ja gewiß! und wir behaupten nichts mehr und nichts weniger. Das Wort werden giebt wirklich zu erkennen, daß diese Änderung das Dasein des Logos bis in den Grund hinab durchdrungen hat. Diese natürliche Bedeutung von werden wird durch den Ausdruck ist in's Fleisch gekommen, I. Joh. 4, 2, keineswegs entkräftet, obgleich Reuß findet, daß durch denselben die Aufrechthaltung der ursprünglichen Natur des Logos mit allen ihren Eigenschaften behauptet werde, während er in Wirklichkeit nur die Fortdauer seiner Persönlichkeit in sich schließt. Das persönliche Subjekt im Logos ist bei seinem Übergang aus dem göttlichen Stand in den menschlichen geblieben, aber mit völliger Aufgebung aller göttlichen Eigenschaften, deren Besitz mit der Wirklichkeit menschlicher Daseinsweise unverträglich gewesen wäre. Und wenn er je wieder zum göttlichen Stand gelangt, so wird es nicht geschehen mit Verzicht auf seine menschliche Persönlichkeit, sondern unter Erhöhung derselben bis zu der Stufe, wo sie ein Werkzeug des göttlichen Standes zu sein vermag. Dies scheint uns die richtige christologische Auffassung, wie sie aus der Schrift im allgemeinen, aus unserer Stelle im besonderen hervorgeht.

Der Inhalt des johanneischen Satzes ist also nicht: zwei entgegengesetzte Naturen oder Seinsweisen, die in demselben Subjekt nebeneinander beständen, sondern ein einziges Subjekt, das von einer Seinsweise in die andere übergeht, um durch vollständige Verwirklichung der zweiten die erste wiederzuerlangen. So gefaßt ist die johanneische Lehre in vollständiger Übereinstimmung mit der paulinischen. Paulus sagt ja Phil. 2, 6—8: „er, der in göttlicher Gestalt war..., entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und ward gleich wie ein anderer Mensch"; und II. Kor. 8, 9: „ob er wohl reich war, ward er doch arm, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet." Diese Stellen enthalten in einer von Johannes völlig unabhängigen Weise eine gleichartige Auffassung: die Menschwerdung auf dem Wege der Entäußerung (κένωσις). Wir werden sehen, daß die ganze evangelische Geschichte und besonders das in unserem Evangelium entworfene Bild von der Person Jesu trotz aller gegenteiligen Behauptungen von Reuß und vielen andern mit dieser Auffassung des Satzes im Prolog vollkommen übereinstimmt.

Nach seinem Eingang in das Menschenleben ist das Wort darin geblieben und hat es sich völlig angeeignet; dies ist der Sinn des folgenden Satzes. Das Zeitwort σκηνοῦν, wörtlich zelten, enthält nach Meyer, Reuß u. A. eine Anspielung auf einen Kunstausdruck der Religionsphilosophie der späteren Juden, auf die Schechina, womit die sichtbaren Formen bezeichnet werden, unter denen Jehovah inmitten seines Volkes seine Gegenwart offenbarte. Oder man könnte in diesem Worte σκηνοῦν, unter dem Zelte wohnen, besonders mit der näheren Bestimmung ἐν ἡμῖν, eine Anspielung auf die Stiftshütte in der Wüste finden, die gleichsam das Zelt Jehovah's war, des Wanderers inmitten seines wandernden Volkes. Dieser Gleichartigkeit des Wohnens Jehovah's und seines Volkes entspräche die völlige Gemeinsamkeit der Seinsweise zwischen dem menschgewordenen Wort und den Menschen, seinen Brüdern. Vielleicht sind diese Anspielungen ein wenig gesucht und ist der Gedanke des Johannes einfach der, das Fleisch Jesu (seine Menschheit) mit einem Zelte zu vergleichen, wie das unsrige ist (II. Kor. 5, 1). Das Wort

σκηνοῦν deutet unter allen Umständen auf alle die traulichen Beziehungen, in denen er mit seinesgleichen gestanden, wie ein Pilger mit anderen Gliedern der Karawane in mancherlei trauliche Verbindungen eintritt, als wollte Johannes sagen: „wir haben an demselben Tisch gegessen und getrunken, unter demselben Dach geschlafen, sind zusammen gewandert und gereist; wir haben ihn gekannt als Sohn, Bruder, Freund, Gast und Mitbürger. Er ist treu geblieben auf dem ganzen Weg, den er betreten hatte, als er Mensch wurde." Der Ausdruck erinnert uns also an all die Herablassung dieses göttlichen Wesens, das seine Hoheit in dieser Weise verhüllt hat, um das Dasein seiner Reisegenossen zu teilen. — Die nähere Bestimmung ἐν ἡμῖν bezieht sich nicht auf die Menschen im allgemeinen, auch nicht auf die Kirche in ihrer Gesamtheit. Mit Beziehung auf den Ausdruck σκηνοῦν und die nachfolgende Wendung: wir haben beschaut, kann ἐν ἡμῖν nur die unmittelbaren Zeugen des Erdenlebens Jesu bezeichnen, die mit ihm in den vertrauten Beziehungen gestanden haben, welche man in dem Begriff der Lebensgemeinschaft zusammenfaßt. Der Ausdruck für die allgemeine Erfahrung der Kirche kommt erst später V. 16—18.

In dem Maße, als dieser Anblick in der Vorstellung des Evangelisten sich wiederbelebt und in den Worten: mitten unter uns, den Charakter persönlichster Erinnerung annimmt, wird er ihm zum Gegenstand der süßesten Anschauung. Der Satz bricht ab. Das Wort uns wird plötzlich Satzgegenstand, während das Wort und seine Herrlichkeit sprachlich in's Objekt übergeht: „und wir sahen seine Herrlichkeit." Wie verständlich erscheint dieser Wechsel der Satzbildung in der Feder eines Augenzeugen! Wir bemerken den umgekehrten Wechsel in den ersten Versen von I. Joh.: „was wir gehört haben, was wir beschaut haben vom Wort des Lebens..., und das Leben ist erschienen und wir haben es gesehen, das verkündigen wir euch." Hier beginnt der Apostel mit dem empfangenen Eindruck — es ist ein Brief — um von da auf die Thatsache selber überzugehen. Hier im Evangelium, wo er als Geschichtschreiber redet, beschreibt er vom Boden der Thatsache aus die unaussprechliche Wonne, welche die Zeugen bei diesem Anblick empfunden haben. — Das Wort θεᾶσθαι, beschauen, ist inhaltsvoller als ὁρᾶν, sehen; es heißt sehen in Ruhe, wie Luthardt sagt, verbunden mit einem Begriff der Befriedigung, während sich an ὁρᾶν mehr der Begriff des Erkennens knüpfen würde. Baur, Keim, Reuß deuten den Ausdruck beschauen hier auf eine rein geistige Thätigkeit, auf das jedem Gläubigen gewährte innere Schauen Christi; vgl. I. Joh. 3, 6: „wer sündigt, hat ihn nicht gesehen", und II. Kor. 3, 18. Der Zweck dieser Auslegung ist durchsichtig. Diese Kritiker wollen den Evangelisten nicht als Zeugen gelten lassen, und doch möchten sie ihn nicht zu einem Betrüger machen. Es bleibt ihnen also nur dieser Ausweg. Aber dieser Ausweg ist versperrt, wie wir in der Einleitung gezeigt haben (I, S. 180). Wie könnte hier von dem verherrlichten Christus, dem Gegenstand der geistigen Anschauung der Gläubigen, die Rede sein? Stehen wir nicht am Eingang des Berichts vom Erdenleben Christi in dem Augenblick, wo gerade das Kommen des Logos in's Fleisch und sein Herabsteigen zu den Genossen seiner irdischen Laufbahn erwähnt worden ist? Will man in diesem Zusammenhang dem Wort beschauen eine rein geistige Bedeutung geben, so heißt das dem Augenschein Trotz bieten. Freilich, was die Zeugen gesehen, war mehr als leibliches Sehen. Dieses Beschauen war auch eine innere Wahrnehmung. Aber das erstere war das Mittel für das letztere.

Der Gegenstand der Anschauung war die Herrlichkeit des Worts. Die Herrlichkeit Gottes ist die Ausstrahlung seiner Vollkommenheiten vor den

Augen seiner Geschöpfe. Diese Herrlichkeit ist die wirklich unvergleichliche; jede Herrlichkeit, die irgend ein Wesen besitzt, ist nur ein verhältnismäßiger Anteil an dem Glanz, welchen die Vollkommenheit Gottes von sich wirft. — Die Herrlichkeit, welche die Zeugen des Erdenlebens des Logos an ihm beschaut haben, konnte nicht der Glanz sein, dessen er sich in seinem vorirdischen Dasein erfreute. Denn diese Herrlichkeit erbittet sich Jesus 17, 5 zurück: „und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Man erbittet nicht zurück, was man noch besitzt. Reuß behauptet, nur die „willkürlichste Harmonistik" könne dem Johannes den Gedanken unterstellen, daß der Logos bei der Menschwerdung sich seiner göttlichen Eigenschaften entäußert habe. (Théol. Johann., p. 120.) Aber diese Harmonistik giebt uns eben Johannes selbst an die Hand in der soeben angeführten Bitte Jesu, und zwar in voller Übereinstimmung mit Paulus (Phil. 2, 6 ff.). Was soll denn nun unter dieser Herrlichkeit zu verstehen sein, von der hier Johannes redet, und die doch nicht die des präexistierenden Logos ist? In Kap. 2, 11 sagt Johannes im Zusammenhang mit dem Wunder von Kana: „und er offenbarte seine Herrlichkeit." Man könnte daraus schließen, wie Weiß annimmt, die irdische Herrlichkeit des Logos hätte in den Werken der Allmacht, wie in den Worten der Allwissenheit bestanden, welche der Vater ihm zu verrichten und auszusprechen gab. Allein 17, 10 sagt Jesus: „ich bin verherrlicht in ihnen", und dieser Ausdruck leitet uns zu einer geistigeren Auffassung der Herrlichkeit, die er auf Erden inne hatte. In unserem Verse selbst beschreiben uns die Ausdrücke: voller Gnade und Wahrheit, das Wort und geben uns von seiner Herrlichkeit einen viel mehr sittlich gearteten Begriff, als die Erklärung von Weiß voraussetzt. Die wesentliche Eigentümlichkeit dieser irdischen Herrlichkeit des Logos war, wie mir scheint, das dem ganzen menschlichen Leben Jesu aufgedrückte Kindessiegel, die innige Gemeinschaft mit dem Vater, welcher sein Leben in so durchgreifender Weise von jedem andern unterschieden hat. Jesus selbst giebt uns einen Fingerzeig, wenn er vor den Worten: „ich bin in ihnen verherrlicht" (17, 10) sagt: „alles, was mein ist, ist dein, und alles, was dein ist, ist mein." Ein solches Verhältnis zu Gott ist die vollkommenste Herrlichkeit, die auf der Stirne eines menschlichen Wesens thronen kann. Sie umschließt selbstverständlich alle Kundgebungen eines solchen Verhältnisses, also die Werke der Macht, die Worte der Weisheit, das Leben voll Heiligkeit und Liebe, alles was die Jünger göttlich Großes und Schönes an ihm geschaut haben. — Diese Erklärung stimmt mit der des Johannes selbst in den nachfolgenden Worten: „eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater." Das Bindewort ὡς drückt hier gewiß nicht eine Vergleichung zweier ähnlicher Dinge, sondern, wie das oft der Fall ist, die vollkommene Übereinstimmung zwischen Thatbestand und Idee aus: eine Herrlichkeit, wie sie sich ziemt für den eingebornen Sohn, der vom Vater kommt. Weiß hält dieser Erklärung entgegen nicht nur das Fehlen des Geschlechtsworts τοῦ vor den Worten: eingeborner Sohn und Vater, sondern auch den natürlicheren Sinn von ὡς, wie, als Vergleichung. Er übersetzt also: „eine Herrlichkeit ähnlich der eines eingebornen Sohnes eines Vaters", in dem Sinn, daß jeder einige Sohn die Stellung und das Vermögen des Vaters erbt. Also sah man in diesem Fall, daß Gott seine ganze Herrlichkeit auf Jesus übertragen hatte. Aber diese Erklärung würde voraussetzen, daß jeder Vater, der einen einigen Sohn hat, auch ein großes Vermögen auf ihn zu vererben hätte, was doch durchaus nicht zutrifft. Das Fehlen des Geschlechtsworts, das Weiß zu einer so gezwungenen Erklärung verleitet, erklärt sich vielmehr aus der Thatsache, daß die Ausdrücke einiger Sohn und Vater hier als Eigennamen oder wenigstens

als Hauptwörter gebraucht werden, welche einzigartige Wesen bezeichnen (Winer, Grammatik, § 18). Der Vater, von dem die Rede ist, ist der Vater schlechthin, von dem alles, was Vater heißt, im Himmel und auf Erden, seine Vatereigenschaft ableitet (Eph. 2, 15); und dieser einige Sohn ist der einige nicht nur als der einzige Sohn dieses Vaters, sondern als vollendetes Muster und Urbild alles dessen, was unter den Menschenkindern den Namen eines einigen Sohnes trägt. Zu ὡς, das die völlige Übereinstimmung zwischen diesem Thatbestand und der Idee ausdrückt, vgl. die ähnlichen Wendungen (Matth. 7, 29; I. Kor. 5, 3; II. Kor. 2, 17; Gal. 3, 16 usw.). Die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos war also gewiß geringer, als die seines vorirdischen Daseins, aber sie zeigte ihn doch in seiner Vereinigung mit Gott durch das Band einer ohne Beispiel dastehenden kindlichen Vertrautheit. Es war an ihm wie sonst an keinem Menschen zu schauen die Zuversicht, von Gott väterlich geliebt zu sein und ihn mit der Gewißheit der Erhörung um alles bitten zu dürfen, ebenso wie die vollkommenste kindliche Treue gegen Gott. — Diese unvergleichliche Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes beschreibt der Apostel, indem er die ganze irdische Erscheinung des Wortes noch mit einem letzten Pinselstrich kennzeichnet: voll Gnade und Wahrheit. Wir beziehen diese Worte auf das Hauptsubjekt des ganzen Satzes, auf das Wort. Dies ist die einfache und sprachrichtige Satzverbindung des Werfalls πλήρης; sie giebt auch den besten Sinn. Man könnte allerdings mit Grotius, Meyer, Luthardt, Weiß u. A. aus diesem Eigenschaftswort einen Nomin. absol. machen durch Beziehung entweder auf δόξαν: „eine Herrlichkeit voll Gnade . . . .“ (daher die Lesart πλήρη in D), oder vielmehr auf αὐτοῦ: seine Herrlichkeit, dessen, der voll Gnade ist . . . .“ (daher die Lesart pleni bei Augustin). Aber diese sprachlich möglichen Erklärungen scheinen mir den eigentlichen Grundgedanken dieser Stelle zu verkennen. Von der Wonne der Erinnerung ergriffen hat der Evangelist die geschichtliche Darstellung der Beziehungen, in welchen das Wort zu seiner Umgebung gestanden hatte, unterbrochen; jetzt nimmt er das unvollendet gebliebene Bild wieder vor, ohne daß es nötig wäre, eine Einschaltung anzunehmen, die von καί bis πατρός reichte; es findet hier keine absichtliche Unterbrechung statt; die lebhafte Erregung hat den Abbruch des Satzes veranlaßt, der jetzt zu Ende geführt wird. — Im Alten Testament waren die beiden Grundzüge des Wesens Gottes Gnade und Wahrheit (Ex. 34, 6: „reich an Gnade und Wahrheit“). Es sind auch die beiden Züge, die in den Augen des Johannes das menschliche Leben des fleischgewordenen Wortes ausgezeichnet und dazu gedient haben, sein Sohnesverhältnis zum Vater zu offenbaren. Die Gnade ist die göttliche Liebe, die sich kleidet in das Gewand der Leutseligkeit gegen die Freunde, der Herablassung gegen die Niedrigen, des Erbarmens gegen die Elenden, der Vergebung gegen die Schuldigen; es ist Gott, der sich selbst zu geben willig ist. Und da aus der Gnade das Leben fließt, so ist vermöge der Gnade das Wort für die Gläubigen wieder das geworden, was es uranfänglich für die Welt gewesen war (V. 4), die Quelle des Lebens. Der zweite Zug, die Wahrheit, ist die vollkommen an's Licht gebrachte Wirklichkeit der Dinge. Und da das eigentliche Wesen der Dinge die ihrem Dasein zugrundeliegende sittliche Idee ist, so ist die Wahrheit der vollständig enthüllte gute und heilige Gedanke Gottes, der geoffenbarte Gott. Vermöge dieser Eigenschaft ist das fleischgewordene Wort ebenso wieder das geworden, was es ursprünglich war, das Licht der Menschen (V. 5). An diesen beiden Grundeigenschaften des Wesens Jesu haben also die Zeugen seines Lebens in ihm den eingebornen Sohn, der vom Vater kam, zu erkennen vermocht. Sie haben es gefühlt: dieses Wesen war der sich gebende und offenbarende Gott in einem menschlichen Dasein.

Wie jemand, der eine wichtige Entdeckung gemacht hat, sich gerne der Anzeichen erinnert, die sein Nachdenken zuerst geweckt und seinen Geist auf die richtige Spur geleitet haben, so versetzt sich der Apostel von der Erfahrung, die er gemacht, wieder in den entscheidenden Augenblick zurück, wo er die erste Offenbarung von der Thatsache der Menschwerdung vernahm, die er zuerst nicht verstanden hatte, die ihm aber hernach aufgehellt wurde. Denn auf diese göttliche Thatsache bezieht sich wohl das Wort des Vorläufers, das er nun anzuführen gedenkt. Johannes trennt dieses Zeugnis von der geschichtlichen Lage, aus welcher heraus es gesprochen wurde, und die in V. 30 ausdrücklich erwähnt werden soll; er benützt es für den Augenblick nur in einer lehrhaften Absicht, um dadurch die Grundthatsache der Menschwerdung, die in V. 14 ausgesprochen ist, zu bestätigen. Dies ist das zweite Zeugnis, das des berufenen göttlichen Herolds, nach demjenigen der Augenzeugen.

V. 15.[1]) — Das Präsens zeugt wird gewöhnlich erklärt aus dem bleibenden Wert dieses Zeugnisses; aber vielleicht kommt es eher daher, daß der Verfasser sich lebhaft in den Augenblick versetzt, wo er dieses geheimnisvolle Wort aus einem solchen Mund hörte; es ist ihm, als hörte er es noch. Das Perfekt κέκραγε wird im Griechischen immer im Sinn des Präsens gebraucht: er ruft; dieser Ausruf war geschehen mit der Feierlichkeit einer amtlichen Verkündigung. Nach der Lesart von B C und Origenes müßte man die Worte: er ist es, der sprach, in Klammer setzen, um ihnen einen Sinn zu geben, wie das Hort und Westkott thun, welche damit dem Evangelisten die allerungereimteste Wiederholung zuschreiben. Dahin kommen diese Kritiker mit dem ein für allemal angenommenen kritischen System! Die Lesart von א hat auch wenig für sich. — Laut V. 30 sprach der Vorläufer dieses Wort am Tage, nachdem die Abordnung des Sanhedrin die amtliche Anfrage in betreff seiner Sendung an ihn gerichtet hatte. Nachdem er vor diesen Abgesandten ausdrücklich die Ehre, der Messias zu sein, abgelehnt, habe er in geheimnisvollen Worten hinzugesetzt, dieser Mann sei bereits da und werde ihm unmittelbar nachfolgen, obgleich derselbe in Wirklichkeit schon vor ihm dagewesen sei (5, 26 f.). Am folgenden Tage wiederholte er diese Erklärung vor dem Volke, aber diesmal unter bestimmter Bezeichnung Jesu als des Mannes, von dem er tags zuvor gesprochen, und mit Beifügung einer Darlegung über dieses Frühersein, das er gegenüber seiner eigenen Person Jesu einräumte (V. 30). Diesen zweiten ausführlicheren Ausspruch führt der Evangelist in V. 15 an; denn dies war der erste, der sich persönlich und in verständlicher Weise auf Jesus bezog, da derselbe am Tage zuvor nicht anwesend war. Man kann sich fragen, warum zwischen dem angeführten Ausspruch und diesem (V. 15) die kleine Verschiedenheit obwaltet, daß dort der Täufer Johannes sagt οὑτός ἐστι, „dieser ist's ....“, während ihn der Evangelist V. 15 sagen läßt: οὗτος ἦν, „dieser war es ....“ Die erste Fassung paßte offenbar besser zu der unmittelbaren Gegenwart dessen, dem das Zeugnis galt: „dieser ist es, von dem ich gestern sprach .... ihr sehet ihn hier!“ Diese Fassung stimmt überein mit dem ursprünglichen Zeugnis. V. 27. Die Form: „er war es“ ....“ rührt wohl von dem Evangelisten her; sie ist natürlich auf dem von dem Vorgang entfernteren Standpunkt, auf dem er sich jetzt befindet.

Das von dem Apostel hier wiedergegebene Zeugnis hat eine dem eigentümlichen Charakter des Täufers Johannes entsprechende paradoxe Wendung:

[1]) א D^b lassen λεγων aus. — BCOr (einmal) lesen ο ειπων (welcher sagte) anstatt ον ειπον (von dem ich sagte). א läßt diese Worte aus und setzt ος nach ερχομενος (er war es, der nach mir kommt, der gewesen ist ....).

„der nach mir kommt, ist vor mir gewesen.“ Es lag in dem anscheinenden Widerspruch dieser beiden Worte etwas, das die Aufmerksamkeit derer, an die das Wort gerichtet war, zu wecken und ihre Geistesthätigkeit anzuregen geeignet war. Zahlreiche Ausleger haben, als wollten sie diesem Wort geflissentlich die Spitze abbrechen, dem Ausdruck: ist vor mir gewesen, den Sinn gegeben: war mir überlegen (Chrysostomus, Tholuck, Olshausen, De Wette, Lücke und Luthardt). Aber was ist Erstaunliches daran, daß derjenige, der nachher kommt, dem, der vorausgeht, überlegen ist? Ist dies nicht sogar das Gewöhnliche? Geht nicht der Herold seinem Herrscher voran? Man läßt also den Täufer eine Binsenwahrheit sagen. Hofmann hat das gefühlt. Statt daher eines der Zeitwörter auf die Zeit und das andere auf die Würde zu beziehen, deutet er beide auf die Würde in dem Sinne: „derjenige, der zuerst unter mir stand (der als mein Schüler nach mir kam), ist größer als ich geworden (geht mir jetzt als mein Meister vor)“. Aber Jesus war gegenüber dem Täufer nie in der Stellung eines Jüngers, und er ist auch nie sein Meister geworden. Überdies hätten, um diesen Gedanken auszudrücken, die Worte μείζων und ἐλάσσων viel näher gelegen. Der Zweck des Evangelisten ist, wie wir wissen, durch das Zeugnis des Täufers die Jesu beigelegte Würde des fleischgewordenen Logos zu erweisen; folglich entspricht gerade die zeitliche Bedeutung diesem Zweck, und wie das eine der beiden Verhältniswörter sich auf die Zeit bezieht, so muß sich auch das andere darauf beziehen, denn gerade der anscheinende Widerspruch der beiden Ausdrücke giebt dem Ausspruch allein seine Bedeutsamkeit. „Derjenige, der nach mir kommt, war eher denn ich.“ (Luther, Meyer, Bäumlein, Weiß, Keil u. A.) Mein Nachfolger: hinsichtlich der messianischen Wirksamkeit; Jesus ist nach Johannes auf dem Schauplatz erschienen. Und dennoch ist er vor ihm dagewesen. Wie so? Vermöge seiner Gegenwart und Wirksamkeit im ganzen alten Bund. Christus ist thatsächlich vor seinem Vorläufer in die Welt gekommen, vgl. 12, 41; I. Kor. 10, 4 und die Stelle Mal. 3, 1, wo der Täufer Johannes, wie sich zeigen wird, diese Vorstellung gefunden hat. Das Perfektum γέγονε bedeutet nicht: hat existiert, sondern: ist dagewesen (thatsächlich); vgl. 6, 25.

Als Johannes am folgenden Tage dieses Rätselwort wiederholte, setzte er die Wendung hinzu, welche die Lösung des Rätsels durchblicken ließ: „denn er war eher denn ich“, oder wörtlicher: „mein erster“. Auch hier deuten Mehrere das Wort erster auf den Vorzug des Ranges, nicht der Zeit (Chrysostomus, Bega, Calvin, Hofmann, Luthardt); aber das Imperfektum war widersetzt sich dieser Deutung: es müßte heißen ist. Man wendet ein, es liege dann eine Tautologie in den beiden letzten Sätzen, wenn man beide auf die Zeit beziehe. Aber man vergißt den Unterschied zwischen γέγονε, welches uns auf den Boden der Geschichte stellt: ist dagewesen, und ἦν, das sich auf das Wesen des Logos bezieht, auf den ewigen Stand, dem er naturgemäß angehört. Er ist nicht wie sein Vorläufer aus dem Nichts in das Sein übergegangen. Wenn er jenem auf dem Boden der Geschichte vorangegangen ist, so geschah es, weil er in Wirklichkeit einer höheren Ordnung der Dinge als der zeitlichen angehörte. Mehrere Ausleger (Meyer, Bäumlein), welche das Wort erster in demselben Sinn nehmen, wie wir, sagen, der Superlativ πρῶτος stehe hier statt des Komparativs πρότερος und führen 15, 18 als Beispiel an. Allein Johannes vermeidet den Komparativ, weil er sich auf das Verhältnis zweier Personen bezöge, die beide derselben Ordnung der Dinge angehörten, und man deshalb die eine mit der anderen vergleichen könnte. Aber es ist in diesem Falle durchaus nicht so, und jede Vergleichung ist unmöglich. Jesus ist nicht bloß früher als Johannes; er ist erster schlechthin im Vergleich zu Johannes und zu allem, was in der Zeit

ist. Daher der Ausdruck: mein erster. Und dies ist wohl gleichfalls der Sinn in 15, 18. Denn Jesus ist nicht bloß vor den Jüngern verfolgt worden als Ihresgleichen, sondern er ist in ihnen der wirkliche Gegenstand der Verfolgung. — Dieser letztere Satz enthält somit wohl die Lösung des anscheinenden Widerspruchs in den beiden vorangehenden Sätzen. Er kann der Vorgänger seines Vorläufers gewesen sein, weil er der ewigen Ordnung angehört.

Man sagt, Johannes der Täufer könne einen solchen Ausspruch nicht gethan haben, der schon die Kenntnis von der Gottheit des Messias voraussetze, wie sie sich erst später in der Kirche entwickelt habe. Es wäre also der Evangelist, der ihm dieses Wort in den Mund legte (Reuß, Weisse, De Wette) oder irgend eine Äußerung in diesem Sinne umgestaltete, die er aus dem Munde des Vorläufers vernommen hatte, und in welcher derselbe die höhere Würde Jesu bezeugte (Weiß). Andererseits verteidigen Lücke, Meyer, Brückner u. A. die geschichtliche Genauigkeit dieses Wortes. Und wirklich bildet das Vordasein des Messias bereits einen Bestandteil der Lehre des A. T.; vgl. Jes. 9, 5; Mich. 5, 1; Dan. 7, 13 f. Berthold hat in seiner Christologia Judaeorum, p. 131, diese Vorstellung in den rabbinischen Schriften nachgewiesen. Sie findet sich in dem Buch Henoch und im 4. Buch Esra (Schürer, Lehrbuch der neu-testamentlichen Geschichte, § 29, 3). Weit entfernt, sie von den Christen entlehnt zu haben, hat sich die jüdische Theologie in ihrem Kampf mit dem Christentum vielmehr davon abgewendet (Schürer, ebendas.). — Wäre dieses Wort ganz oder teilweise eine Äußerung des Evangelisten, so würde er sich damit begnügen, es im Prolog anzuführen; er würde sich nicht gestatten, noch zweimal im Laufe der nachfolgenden Erzählung darauf zurückzukommen, um die geschichtliche Lage zu zeichnen, in welcher es Johannes ausgesprochen hatte, und dabei Ort, Zeit und Veranlassung (V. 26. 27. 30) genau festzustellen und den Fortschritt in seinem Wortlaut von der einen Begebenheit zur andern hervorzuheben. — Überdies wäre schon die eigentümliche, rätselartige Gestalt, in welcher das Wort auftritt, ausreichend, um seine Echtheit zu beweisen. Es zeigt in dieser Hinsicht eine starke Ähnlichkeit mit dem unbestreitbar echten Wort des Vorläufers, 3, 30. — Vergessen wir nicht, daß sich im A. T. eine Stelle fand, die mehr als jede andere gleichsam das Programm der Sendung des Täufers Johannes enthielt, eine Stelle, die er wieder und wieder gelesen haben mußte, und die die Grundlage des vorliegenden Ausspruchs bildete. Es ist Mal. 3, 1: „siehe, ich sende meinen Boten vor mir her, und er bereitet mir den Weg.“ Wenn der Messias seinen Boten vor sich her sendet, nämlich um ihm selbst bald nachzufolgen, und wenn diese Sendung in einer Geburt besteht, so ist klar, daß der Messias notwendig vor seinem Vorläufer da sein mußte. Der einfache Menschenverstand führt zu diesem Schluß, den der Täufer Johannes wohl zu ziehen wußte. — Endlich hatte selbst unabhängig von all dem der Vorläufer eigene Offenbarungen, Anweisungen bezüglich seiner Sendung empfangen. „Der mich gesandt hat mit Wasser zu taufen, derselbige sprach zu mir“; so drückt er sich aus mit Anspielung auf eine unmittelbare Mitteilung, auf eine Art von Theophanie, die ihm zu teil wurde (1, 33). Als daher durch die mit der Taufe verbundene Vision die besondere prophetische Zubereitung zum Abschluß kam, mußte er doch die Augen offen haben zum vollen Verständnis für die höhere Würde dessen, den Gott selbst mit dem Namen mein lieber Sohn grüßte.

Der Evangelist hat uns das Zeugnis der unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu (V. 14) zu vernehmen gegeben, dann das Zeugnis des göttlichen Herolds, der gesandt war, ihm den Weg zu bereiten (V. 15); es gilt nun

noch, das Zeugnis zum Ausdruck zu bringen, das der Erfahrung der ganzen Kirche entspringt.

V. 16.[1]) — An diesem ersten Zug des göttlichen Wesens, der Gnade, hat die Kirche in Jesu das fleischgewordene Wort erkannt. Die beiden Ausdrücke χάρις, Gnade, und πλήρωμα, Fülle, verbinden diesen Ausspruch enge mit den letzten Worten von V. 14. Die Erfahrung, welche die Kirche machte, hat auf das Zeugnis der irdischen Genossen Jesu das Siegel gedrückt. — Seit Herakleon und Origenes haben Mehrere (Luther, Melanchthon u. A.) diesen V. 16 als Fortsetzung der Rede des Täufers (V. 15) aufgefaßt. Und es ist möglich, daß aus dieser Erklärung die Lesart ὅτι, weil, hervorgegangen ist, das die Alexandr., Origenes und einige andere Urkunden an die Stelle von καί setzen, welches T. R. am Anfang dieses Verses liest. Das wir alle in V. 16, welches das Dasein der Kirche voraussetzt, schließt in jedem Fall die Annahme aus, daß in V. 16 noch der Täufer Johannes rede. Was das ὅτι betrifft, so müßte man, wenn das hier die richtige Lesart wäre, es entweder auf das Zeugnis der Apostel (V. 14), oder auf das des Täufers in V. 15 beziehen. Die erste Verbindung ist nicht möglich, weil man dann notwendig aus V. 15 eine einfache Parenthese machen müßte, was nicht zulässig ist; die zweite ist es auch nicht; denn man müßte in diesem Fall, wie das Weiß versucht, das weil nicht auf den Inhalt des Zeugnisses des Johannes (V. 15), sondern auf die Handlung des Zeugnisses selbst, also auf das Zeitwort er zeugt beziehen: „Johannes zeugt also von Jesus, weil wir in der That alle genommen haben. . . .“ Man kann sich, grammatikalisch und logisch gesprochen, keine gezwungenere Verbindung denken. Dagegen ist die Verbindung durch καί in T. R. ganz natürlich; dieses und drückt ganz einfach das Hinzukommen des Zeugnisses der Kirche als des dritten zu den beiden anderen aus. Diese Lesart ist also gewiß die richtige, sie findet sich schon in der ältesten syrischen Übersetzung, in der Syr. von Cureton. Die andere stammt von der falschen Erklärung des Herakleon und nachher des Origenes.

Das Wort πλήρωμα, welches eigentlich dasjenige bezeichnet, was zur Ausfüllung eines leeren Raumes dient, bezieht sich auf die unerschöpfliche Fülle von Gnade und Wahrheit, womit die Person des Logos angefüllt ist und wovon sie überfließt. Dieser Ausdruck πλήρωμα wird hier in der einfachsten und natürlichsten Weise gebraucht in demselben Sinn wie Röm. 15, 29 (πλήρωμα εὐλογίας, Fülle von Segen) und ohne die mindeste Ähnlichkeit mit dem mythologischen Sinn, welchen ihm die Gnostiker im 2. Jahrh. in ihren Systemen gegeben haben. — In dem Wort wir alle sind alle in V. 12 erwähnten Gläubigen inbegriffen, die Kirche, die zu der Zeit, als Johannes diesen Prolog schrieb, schon über das ganze Morgen- und Abendland verbreitet war. Das Zeitwort: wir haben genommen steht ohne nähere Bestimmung. Es handelt sich also vorerst nicht um diese oder jene empfangene Gabe, sondern nur um die Thätigkeit des Nehmens: „wir haben alle geschöpft, reichlich aus dieser unsichtbaren Quelle geschöpft.“ Die Zeugen hatten geschaut (V. 14); die Kirche hat genommen. — In den folgenden Worten giebt Johannes genauer an, was sie genommen hat. Zuerst die Gnade, das erste Kennzeichen, woran sie in ihm den göttlichen Logos erkannt hat; sodann die Wahrheit; dieses ist das zweite Zeichen, das in V. 17 besonders hervorgehoben wird. Das καί bezeichnet hier: „und siehe, wie.“ Die Worte χάρις ἀντὶ χάριτος sind oft verstanden worden in dem Sinn von: „Gnade auf Gnade,

[1]) Anstatt καί, welches T. R. hat, mit A E F G H Γ Δ Λ Π Syr^{cur} Syr^{sch} Syr^{p} It^{aliq} und den meisten Mnn. liest man ὅτι in ℵ B C D L X It^{aliq} Cop., einigen Mnn. und mehreren Kirchenvätern, namentlich Or. (dreimal).

wofür aber ἐπί der entsprechende Ausdruck wäre, vgl. Phil. 2, 27. Der Sinn ist: Gnade anstatt Gnade. Unter der Herrschaft des Gesetzes muß jede neue Gnade um den Preis eines neuen Werkes erkauft werden. Im Haushalte der Gnade, den der Glaube an das fleischgewordene Wort eröffnet, ist die schon empfangene Gabe die einzige Bedingung, um eine neue zu erlangen: „wer da hat, dem wird gegeben.“ Es liegt eine Begeisterung in dieser auffallenden Fassung, welche die Herrschaft der Gnade erhöht, indem sie dieselbe derjenigen des Gesetzes so vollständig gegenüberstellt. — Die Erklärung der alten griechischen Ausleger, welche hier die Ersetzung der Gabe des alten Bundes durch die des neuen zu sehen geglaubt haben, findet heutzutage keinen Verteidiger mehr. Der folgende Vers, in welchem die Gnade als solche dem Gesetz gegenübersteht, würde genügen, um eine solche Erklärung auszuschließen. Noch unglücklicher ist die Erklärung von Calov, der hier die Gnade der Erlösung zu sehen meinte, als Ersatz für den seligen Stand des Menschen vor dem Sündenfalle.

V. 16 beschreibt die Gnade; V. 18 wird die Wahrheit beschreiben; V. 17, der beide Verse verbindet, vereinigt die beiden Gaben.

V. 17. Johannes, der durch die vorbereitende Herrschaft der alten Offenbarung zum Lichte der neuen hindurchgedrungen war, mußte das Verhältnis zwischen beiden notwendig wenigstens in der Kürze in seinem Prolog anführen, und er thut es in ungezwungener Weise an der Stelle, wo ihn die Erwähnung der durch Jesus Christus erlangten Gaben zu einer Vergleichung mit den Gaben auffordert, die das alte Volk Gottes empfangen hatte, hauptsächlich mit dem Gesetze. Das denn ruht auf dem in V. 16 so kraftvoll gefaßten Begriff der Gnade: „Gnade um Gnade; denn die Gesetzesherrschaft hat hinfort der Herrschaft der Gnade, welche zugleich die der Wahrheit ist, den Platz geräumt.“ — Wir finden in diesem Vers die dem hebräischen Geist eigene parataktische Satzbildung; ein griechischer Schreiber hätte den Gegensatz zwischen den beiden Sätzen sicher mit den Partikeln μέν und δέ angedeutet. — Die Aufgabe des Gesetzes ist es, zu befehlen und zu fordern; das Eigentümliche der Gnade, des Wesens des Evangeliums, ist anbieten und geben. Das Gesetz knüpft das Heil an ein Werk, das es fordert; Christus giebt umsonst eine Seligkeit, welche die Quelle eines Werkes werden soll. — Und diese Offenbarung, welche ganz Gnade ist, enthüllt endlich vollständig das wahre Wesen Gottes, das im Gesetz verhüllt blieb, und damit auch die Wahrheit, welche die vollkommene Kenntnis Gottes ist. Bengel erklärt den Gegensatz zwischen dem Gesetz und den beiden folgenden Ausdrücken durch die geistreiche Wendung: lex iram parans et umbram habens; aber vielleicht ist das mehr im Sinn des Paulus als des Johannes. Nach Weiß besteht die Gnade in der Offenbarung der Wahrheit, d. h. Gottes als der Liebe. Umgekehrt besteht nach Keil die Wahrheit Gottes in der Offenbarung seiner Gnade, was richtiger ist. Aber Johannes scheint mir vielmehr diese beiden Gaben nebeneinander zu stellen und sie als von einander verschieden zu betrachten; Gnade ist soviel als das Haben Gottes; Wahrheit das Erkennen Gottes. Diese beiden Gaben hängen miteinander zusammen, sind aber verschieden. So bespricht auch Johannes die erstere in V. 16 und erläutert sodann die letztere in V. 18.

Der Ausdruck ἐδόθη erinnert an die äußere positive Aufrichtung des Gesetzes, an seine amtliche Verkündigung. Der Ausdruck sind gekommen, wörtlich geworden, paßt trefflich zu der geschichtlichen Erscheinung der Gnade und Wahrheit in der Person und im Werk Jesu Christi. Moses kann verschwinden; das durch ihn gegebene Gesetz bleibt; nimmt man aber Christus weg, so verschwindet Gnade und Wahrheit, die durch ihn kundgethan worden

ist. „Johannes“, fügt Bengel hinzu, „wählt seine Ausdrücke mit philosophischer Schärfe.“ Sagen wir lieber: mit der kraftvollen Bestimmtheit, die zum Wesen der göttlichen Eingebung gehört.

An dieser Stelle des Prologs läßt der Apostel zum erstenmal den so lange schon erwarteten Namen Jesus Christus vernehmen. Er steigt stufenweise herab vom Göttlichen zum Menschlichen: der Logos (V. 1), der eingeborene Sohn (V. 14), endlich Jesus Christus, in welchem die himmlische Welt für uns völlig Leben und Wirklichkeit gewinnt. — Der Apostel geht nun zu dem zweiten charakteristischen Zug der göttlichen Herrlichkeit Jesu Christi über. Das ist die Wahrheit, V. 18.

V. 18.[1]) — Das Fehlen eines Bindeworts zwischen V. 17 und 18 deutet auf einen sehr engen Gedanken- oder Gefühlszusammenhang zwischen beiden Versen hin. Der letztere wird so eine Art von ausdrucksvoller Bestätigung des ersteren. Was ist in der That diese Wahrheit, welche nach V. 17 in der Person Jesu Christi für die Erde geboren wurde, anders als die in V. 18 beschriebene vollkommene Offenbarung Gottes? Die wahre Erkenntnis Gottes ist nicht das Ergebnis philosophischer Forschung; unsere Vernunft vermag nur etliche vereinzelte, in Natur und Gewissen ausgestreute Strahlen der göttlichen Offenbarung zu fassen. Es gelingt ihr nicht, ein Ganzes daraus zu machen, weil sie nicht bis zu dem lebendigen Herd ihres Ausgangs aufsteigen kann. Selbst die den Heiligen des alten Bundes zu teil gewordenen theokratischen Enthüllungen schlossen nur eine annähernde Offenbarung des göttlichen Wesens in sich, wie sie Jehovah eben damals dem Mose zu erkennen gab, als er ihn etwas von seiner Herrlichkeit schauen lassen wollte: „Du wirst mich von hinten sehen, aber mein Angesicht ist nicht zu sehen“ (Ex. 33, 23). Diese zentrale und lebendige, allein wahre Erkenntnis Gottes, welche durch das Bild des Sehens bezeichnet wird, hat nie ein Mensch inne gehabt, weder außerhalb noch innerhalb der Theokratie, selbst Moses nicht. — Das Wort Gott, obgleich es Objekt ist, steht vorne, weil es der Hauptbegriff ist. Alles andere kann man erkennen, Gott nicht! — Das Perfekt ἑώρακε bezeichnet mehr ein Ergebnis, als eine Thätigkeit, die durch den Aorist angedeutet würde: „niemand ist im Besitz des Sehens Gottes; folglich kann niemand de visu von ihm reden.“ Die vollkommene Wahrheit ist also vor und außer Jesus Christus nicht vorhanden; sie ist wirklich durch ihn gekommen. — Die längst aufgegebene alexandr. Lesart Gott eingeborner Sohn, μονογενής θεός, oder nach ℵ ο μονογ. θ., hat in Hort[2]) einen gelehrten und scharfsinnigen Verteidiger gefunden, der die Zustimmung zweier Gelehrten, wie Harnack[3]) und Weiß[4]), erlangt hat. Die gewöhnliche Lesart wurde mit mindestens gleicher Gelehrsamkeit und Geschicklichkeit verteidigt von dem amerikanischen Kritiker Ezra Abbot in einem Artikel der Bibliotheca sacra, Okt. 1861, und in einer neueren Abhandlung im Unitarian Review, 1875. Das Ergebnis dieser Arbeiten hinsichtlich der äußeren Zeugnisse ist dies: 1) daß die zwei Lesarten schon seit dem 2. Jahrhundert nebeneinander bestanden haben müssen. Wahrscheinlich fanden sie sich beide schon bei Irenäus. Man las die gewöhnliche Lesart in der Itala

---

[1]) T. R. liest ο μονογενης υιος (der eingeborne Sohn) mit 24 Mjj., vom 5. bis 10. Jahrh., A E F G . . . . X Γ Δ Λ usw., fast alle Mnn. It. Syr[cur] Syr[harc.] Ir. (zweimal), Or. (einmal), Tert. Eus. (sechsmal), Athan. (viermal), Julian. imper. (zweimal), Chrysost., Theod. u. A. — Man liest μονογενης θεος (ℵ ο μονογ. θ.) (Gott der eingeborne Sohn) in ℵ B C L, 33 Syr[sch] Ir. (einmal), Clem. (zweimal), Or. (zweimal), Epiph. (dreimal). — D hat hier eine Lücke.

[2]) Two dissertations on μονογενής θεός. Cambridge 1875.

[3]) Litteraturzeitung von Schürer. 1876, Nr. 21.

[4]) Sechste Ausgabe des Kommentars von Meyer.

und bei Tertullian; die andere, die alexandr., bei Clemens Alexandr.[1]); 2) daß sich die letztere nur in den egyptischen Urkunden findet (Kirchenväter, Vss. und Mss.), und daß die Urkunden aller andern Landschaften die gewöhnliche Lesart geben; so für das Abendland die Itala, Tertullian und alle lateinischen Väter ohne Ausnahme — die einzige Ausnahme, welche man angeführt hat, Hilarius ist, wie Abbot beweist, nur eine scheinbare; — in Syrien und in Palästina die alte syrische Übersetzung von Cureton, Eusebius, Chrysostomus, Theodoret u. A.; und, was am merkwürdigsten ist, in Egypten Athanasius selbst, der unbeugsamste Verteidiger der Gottheit Christi. — Scheint sich nicht hieraus zu ergeben, daß die alexandr. Lesart einem rein örtlichen Einfluß, der schon bis in's zweite Jahrhundert hinaufreicht, entsprungen ist? Was die inneren Gründe anbelangt, so kann man zu gunsten der alexandr. Lesart ihren eigentümlichen und ganz ungewöhnlichen Charakter anführen; denn, so sagt man, es ist wahrscheinlicher, daß die anerkannte Lesart, die einfacher und gangbarer ist, an ihre Stelle getreten ist, als daß das Gegenteil geschehen sein kann. Allein man kann sich auch fragen, ob nicht eine Lesart, die ihresgleichen in keiner Schrift des N. T. und in keiner Stelle bei Johannes selber hat, eben dadurch sehr verdächtig werde. Man braucht zur Begründung ihrer Abweisung nur zu erklären, wie sie sich bilden und einschleichen konnte, und das hat Abbot gethan durch den Hinweis darauf, wie sich schon früher Redewendungen bildeten wie der Logos-Gott, was sich vom 2. Jahrh. an bei Melito und Clemens von Alexandrien findet, und der Beiname der Maria θεοτόκος, Mutter Gottes. Daher rühren Lesarten wie der Leib Gottes, statt der Leib Jesu, Joh. 19, 40 in A; oder sie warteten alle auf Gott, statt alle warteten auf ihn (Jesus), Luk. 8, 40 in dem Sinaiticus; oder: die Gemeinde Gottes, welche er mit seinem eigenen Blut erkauft hat, statt Gemeinde des Herrn usw. (Act. 20, 28), im Sinaiticus und Vaticanus. Es ist bemerkenswert, daß es gerade diese selben beiden Mss. sind, welche besonders die Lesart Gott statt Sohn an unserer Stelle unterstützen. Hingegen wäre es schwer, den dogmatischen Grund ausfindig zu machen, der die Veranlassung gegeben hätte, hier statt Gott, Sohn zu setzen. Die Arianer selbst hatten, wie Abbot gut gezeigt hat, keinerlei Interesse daran; denn sie konnten gerade die alexandr. Lesart ausnützen, um zu beweisen, daß das Wort Gott im abgeschwächten Sinn gefaßt werden und ein dem Vater untergeordnetes göttliches Wesen zweiten Ranges bezeichnen konnte; das war für sie das beste Mittel, um sich auch des Ausdrucks Gott in seiner Anwendung auf das Wort in V. 1 zu entledigen. Auch Athanasius selbst trägt kein Bedenken, die anerkannte Lesart zu gebrauchen; wir unserteils können nicht wohl schwanken. Das Fehlen jeder Parallele für die alexandr. Lesart und ihr stark hervortretender dogmatischer Geschmack scheinen uns, unabhängig von der äußeren Kritik, Grund genug sie zu verwerfen. Allerdings machen Hort und Weiß gegen die anerkannte Lesart das Geschlechtswort ὁ vor dem Namen μονογενής geltend, weil Jesus, der im Prolog noch gar nicht mit diesem Namen genannt war, nicht so mit dem bestimmten Geschlechtswort bezeichnet werden könnte. Dieser Einwand wird hinfällig durch die richtige Erklärung von V. 14, wo das Wort eingeborner Sohn nicht, wie Weiß will, einen eingebornen Sohn überhaupt bezeichnen, sondern sich nur auf das fleischgewordene Wort beziehen kann.

[1]) Man hat mit Unrecht geglaubt, unter die Zeugen für diese Lesart den Valentinianer Ptolemäus einreihen zu können nach einem bei Irenäus (I, 8, 5) angeführten Bruchstück dieses Gnostikers. Es geht aus dieser Anführung gar nicht hervor, daß Ptolemäus in seinem Exemplar θεός statt υἱός gelesen habe, auch nicht, daß sich die Anführung auf Joh. 1, 18 beziehe (s. Keil, S. 101).

Übrigens konnte auch ohne diesen Vorgang kein Leser bei den Worten: „der eingeborne Sohn hat es uns verkündigt", einen Augenblick zweifelhaft sein, von wem Johannes reden wollte.

Die hier Jesu beigelegte Eigenschaft des vollkommenen Offenbarers wird erklärt aus seinem innigen persönlichen Verhältnis zu Gott selbst, wie es in den folgenden Worten beschrieben ist: der im Schoß des Vaters ist. Dieses Partizip. ὁ ὤν schließt sich logisch sehr enge an das folgende Zeitwort ἐξηγήσατο an. Es bedeutet, wie Bäumlein sagt, so viel als ατε ὤν, weil er ist; darauf beruht seine Befugnis zum Werk der Offenbarung. — Das Bild, dessen sich Johannes bedient, könnte hergenommen sein von dem Verhältnis zweier Tischnachbarn (13, 23); aber es scheint vielmehr der Stellung eines Sohnes entlehnt zu sein, der dem Vater im Schoß sitzt und sich an seine Brust lehnt. Es ist das Sinnbild des völligen Herzensergusses; wer diesen Platz bei Gott einnimmt, muß die geheimsten Gedanken des Vaters und seinen verborgensten Willen kennen. Das Wort κόλπος beweist für sich allein, daß das Geheimnis der Sohnschaft nicht Sache der Metaphysik, sondern der Liebe ist, vgl. 17, 24: „du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet ward."

Die Auslassung des ὁ ὤν im Sinaiticus ist eine durch alle andern Mss. verurteilte Unachtsamkeit. — Ist es geboten, mit Hoffmann, Luthardt, Weiß die Worte: „der im Schoß des Vaters sitzt" auf den gegenwärtigen Stand des verherrlichten Jesus zu beziehen? Aber der himmlische Zustand, in welchem sich Jesus jetzt befindet, trägt nichts bei zur Erklärung, wie er während seines Erdendaseins eine vollkommene Offenbarung Gottes geben konnte. Man müßte also in diesem Fall die offenbarende Thätigkeit Jesu auf die Sendung des heiligen Geistes am Pfingstfest beziehen, zu welcher Annahme der Text keinen Anhalt giebt. Oder sollte etwa Johannes insbesondere an den göttlichen Stand des Logos vor seinem Kommen auf die Erde denken? Aber damit wäre gesagt, daß die Erkenntnis Gottes, welche Jesus den Menschen gebracht hat, aus den Erinnerungen seines Vordaseins geschöpft sei. Dies können wir nicht zugeben. In Wirklichkeit ist alles, was Jesus von Gott auf Erden geoffenbart hat, durch das menschliche Bewußtsein Jesu hindurchgegangen (siehe zu 3, 13 und 6, 46). Ich glaube also vielmehr mit Lücke, daß sich dieses Partiz. Präs. ὁ ὤν auf das fortdauernde Verhältnis des Sohnes zum Vater auf allen Stufen seines göttlichen, menschlichen und göttlich-menschlichen Daseins bezieht. Immer versenkt er sich wieder mit derselben Innigkeit in den Schoß des Vaters, der sich ihm entsprechend seiner jeweiligen Stellung und Aufgabe offenbart. Die Wendung εἰς κόλπον statt ἐν κόλπῳ (die Präpos. der Bewegung statt der Präpos. der Ruhe) drückt genau dieses thätige und lebendige Verhältnis aus. Der Schoß des Vaters ist nicht ein Ort, sondern ein Leben; darin zu sein ist nur möglich kraft beständiger sittlicher That. Wenn Johannes hier statt des πρός in V. 1 εἰς setzt, so rührt das einfach von dem Unterschied zwischen der näheren Bestimmung κόλπος, was eine Sache bezeichnet, und der näheren Bestimmung θεόν, das eine Person bezeichnete. — Das Wort τοῦ πατρός ist nicht eine bloße Umschreibung des Namens Gottes; dieser Ausdruck ist gewählt, um den wesentlichen Inhalt der von dem Sohn gebrachten Offenbarung in's Licht zu stellen. Er hat Gott als Vater kundgethan, und deshalb hat er kein Bedürfnis gehabt, eine spekulative Unterweisung zu geben; es war ihm genug, sich selbst als den Sohn zu zeigen. Wenn er sich als den Sohn zeigte, so war das die einfachste Weise, um in Gott den Vater zu zeigen. So hat Jesus durch sein Sohnesverhältnis zu Gott die Erde in das tiefste Geheimnis des Himmels eingeweiht, ein Geheimnis, das vielleicht nicht einmal die Engel

völlig ergründeten. Außerhalb dieser Offenbarung des göttlichen Wesens ist jede Vorstellung, welche sich der Mensch von Gott macht, unvollständig oder schattenhaft, gewissermaßen ein Idol, wie Johannes sagt (I. Joh. 5, 21). — Das Fürwort ἐκεῖνος hat, wie gewöhnlich bei Johannes, einen gewichtigen, sogar ausschließenden Sinn: „der, und der allein!“ Es ist unmöglich, die Anwendung dieses Fürworts, wie Weiß will, zu erklären aus dem Gegensatz gegen ein näheres Subjekt, welches der Vater selbst wäre. — Man erklärt häufig den Gebrauch des Wortes ἐξηγεῖσθαι, auslegen, verständlich machen, daraus, daß die Griechen es als Kunstausdruck gebrauchten; es bezeichnete bei ihnen die Auslegung göttlicher Dinge, durch Leute, die dazu berufen waren, die ἐξηγηταί. Die Einfachheit der johanneischen Redeweise paßt nicht sehr zu dieser Zusammenstellung, deren es überdies gar nicht bedarf, um diesen Ausdruck zu erklären. — Der Apostel braucht das Wort schlechthin ohne Ergänzung. Er will die Aufmerksamkeit mehr auf die Thätigkeit, als auf den Gegenstand derselben lenken, wie im ersten Satz von V. 16 (wir haben gewonnen): „er hat ausgelegt, wirklich ausgelegt!“ Was der Gegenstand dieser Lehre ist, weiß jeder: vorab Gott, dann in ihm alles Übrige. Gott offenbaren, heißt alles enthüllen.

Mit diesem V. 18 kehren wir offenbar zum Ausgangspunkt des Prologs, zu dem Gedanken in V. 1 zurück. Vermöge des Glaubens an Christus als den eingebornen Sohn findet der Gläubige wieder den Zugang zu dem ewigen Wort, von dem ihn die Sünde (die Finsternis, V. 5) geschieden hielt. Er erlangt in Gestalt von Gnade und Wahrheit (V. 16—18) auf's neue die Schätze des Lebens und Lichtes, welche das Wort in der Welt ausstreute (V. 4). Das Werk der Sünde ist überwunden; die Verbindung mit dem Himmel ist wiederhergestellt. Gott ist ergriffen, erkannt; die Bestimmung des Menschen beginnt sich zu verwirklichen. Das Unendliche wohnt im Endlichen und wirkt durch dasselbe, der Abgrund ist ausgefüllt.

Diese letzten Worte des Prologs bilden zugleich, wie Keil sagt, den Übergang zu der nun beginnenden Erzählung. Wie hat Jesus den Vater geoffenbart? Das soll der Bericht schildern, zu welchem der Apostel mit V. 19 übergeht.

Allgemeine Betrachtungen über den Prolog.

I.
Der Plan.

In drei Gedanken wird der Inhalt dieses bedeutungsvollen Stücks zusammengefaßt und sein Gang bestimmt: der Logos (V. 1—4); der verkannte Logos (V. 5—11); der angenommene Logos (V. 12—18). Zwischen dem ersten und zweiten Punkt bildet V. 5 den Übergang, wie V. 12 und 13 zwischen dem zweiten und dritten. Endlich führen die letzten Verse des Prologs den Leser im Geist zu den ersten Worten des Abschnitts zurück.

Dieser Plan scheint uns allein dem Gedanken des Johannes zu entsprechen. Das wird sich bestätigen, wenn sich im Lauf dieser Ausführungen ergiebt, daß der ganze Bericht auf den drei angegebenen Hauptpunkten beruht, und daß seine Abschnitte durch das allmähliche Auftreten und Überwiegen dieser drei wesentlichen Bestandteile der Geschichte bestimmt werden.

II.
Die Absicht des Prologs.

Es bestehen über diesen Punkt drei sehr verschiedene Anschauungen.

1. Die Tübinger Schule ist der Ansicht, der Zweck des Verfassers sei, die Logoslehre in der Kirche einzubürgern. Da er diese spekulative Idee in den Systemen seiner Zeit vorfand, wollte er zwischen der Kirche und der herrschenden Philosophie die Brücke schlagen. Und weil er in seiner ganzen Erzählung keinen andern Zweck verfolgte als den, durch Veranschaulichung der herrschenden Logosidee mittelst einzelner mehr erdichteter als wirklicher Thatsachen und Reden diesen Zweck zu erreichen, hat er sich nicht gescheut, den großen Gedanken an die Spitze seiner Schrift zu schreiben, der ihre innere Einheit bildet, nämlich den Gedanken eines ewigen Mittelwesens zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Welt.

Ist dem so, dann muß man zugeben, daß der Lehrsatz vom Logos der Zweck des Werkes und die Person Jesu nur das Mittel dazu ist. Ist das wohl der Sinn dieses Prologs? Wer wird bei der Zusammenstellung von V. 1 und 14 glauben wollen, daß der zweite dieser beiden Verse für den ersten dastehe und nicht umgekehrt? Nein; der Verfasser will uns nicht eine metaphysische Wanderung in die Tiefen der Gottheit machen lassen, um hier das Wesen zu entdecken, welches Logos heißt. Er will uns die ganze Größe und den ganzen Wert der Person und des Werkes Jesu Christi zu fühlen geben, indem er uns in dieser geschichtlichen Persönlichkeit die Erscheinung des göttlichen Logos nachweist. Nicht die Thatsache der Fleischwerdung, V. 14, steht im Dienst des Satzes vom Logos, V. 1, sondern dieser Satz dient zur Einleitung des Berichts über diese Grundthatsache der menschlichen Geschichte. Nichts läßt den Gegensatz zwischen dieser spekulativen Absicht, welche Baur dem Prolog (wie dem ganzen Evangelium) beilegt, und dem wirklichen Zweck dieses Abschnitts besser mit Händen greifen, als die Erklärung, welche dieser

Gelehrte vom 11. Vers zu geben genötigt ist. Diesem Vers, welcher den Mittelpunkt dieses ganzen Abschnitts bildet, weist Baur eine ganz untergeordnete Stelle an. Johannes will nicht sagen, daß das Wort Fleisch geworden sei, sondern nur, daß es sich vermöge einer Art von Teophanie sichtbar gemacht habe. Diese Thatsache hat nach Baur keinerlei Bedeutung für die Ausführung des Erlösungswerkes selbst, sie dient nur dazu, uns die ganze Seligkeit desselben fühlbarer zu machen. Diese Erklärung genügt, um uns den Widerspruch zwischen den Gedanken des Tübinger Professors und des Evangelisten vor Augen zu führen.

2. Reuß versteigt sich nicht so weit; er begreift, daß die geschichtliche Person Jesu der Zweck ist, und daß die Logoslehre unter allen Umständen nur Mittel sein kann. Im Besitz des evangelischen Glaubens sucht sich der Verfasser auf dem Weg des Denkens in Betreff seiner neuen Überzeugung Rechenschaft zu geben und ist bemüht zu diesem Zweck außerhalb des Evangeliums in der Zeitphilosophie einen Begriff zu gewinnen, der geeignet wäre, für ihn der Schlüssel zur Geschichte Jesu zu werden und seinen und der Leser Glauben auf die ganze Höhe der religiösen Spekulation zu erheben. Unser Prolog ist die Einführung der Kirche in die wahre Gnosis. Dies ist gleichfalls das Ergebnis der Forschung von Lücke. — Wer so den Prolog erklärt, muß wohl oder übel die Echtheit der ganzen Schrift preisgeben. Denn es ist unmöglich, einem Apostel Jesu eine solche Verquickung der zeitgenössischen Metaphysik mit der Auffassung der Person seines Meisters beizulegen. So hat sich auch der Hauptverfechter dieser Erklärung nach langem Schwanken schließlich den Gegnern der Echtheit beigesellt. Die Echtheit vorausgesetzt, scheint mir eher, daß, wenn dem Apostel Johannes wirklich daran lag, die Logoslehre, welche ihm seinen Glauben erläutert hatte, schriftlich aufzuzeichnen, es für ihn ein sehr einfaches Mittel gab, diese neue Anschauung für die Kirche festzustellen; er durfte sie nur in einem Brief darlegen, er hatte nicht nötig, hierzu das sittlich sehr zweideutige Mittel einer evangelischen Geschichtserzählung anzuwenden.

Reuß will das Verfahren, welches er dem Verfasser beilegt, als unbewußt von seiner Seite und folglich als unschuldig angesehen wissen. Aber die Thatsache, daß der Verfasser es beharrlich vermeidet, das Wort Logos Jesu in den Mund zu legen, beweist deutlich, daß er mit Vorbedacht handelte und das Bewußtsein hatte, diese Bezeichnung ja nicht von dem aussprechen zu lassen, auf welchen er sie anwandte. Was die Unschädlichkeit dieses Mittels betrifft, so hat die Geschichte gerichtet und ihr Urtheil ist streng. Die Geschichte sagt in der That, daß unter allen Schriften des N. T. das Evangelium des Johannes und vornehmlich der Prolog besonders dazu geholfen habe, in der Kirche die A n b e t u n g Jesu, d. h. — auf dem Standpunkt derer, die so denken — einen Rest von Heidentum auf die Bahn zu bringen. Julian der Abtrünnige hat dies wohl erkannt; er sagt: „dieser Johannes, welcher erklärt hat, das Wort sei Fleisch geworden, ist als der Ursächer alles Elends anzusehen.“ [1]) So wäre also dies die Frucht der spekulativen Gelüste des Johannes: er hat den Sauerteig der Abgötterei in das Evangelium hineingeworfen und hiedurch seit achtzehnhundert Jahren die Anbetung im Geist und in der Wahrheit verdeckt und die Reinheit des Lebens gerade an seiner Quelle getrübt! Erst jetzt erwacht die Kirche aus diesem langen Taumel, dessen Urheber er ist, und kommt wieder zur klaren Besinnung. So hat sich in Bezug auf ihn die Verheißung des Meisters bewahrheitet: „wer euch hört, der hört mich!“

Wenn man in die Anschauung des Prologs eindringt, ist leicht zu sehen, daß die Logoslehre für den Verfasser nicht auf seinem Glauben aufgebaut ist,

[1]) Cyrillus, contra Julianum.

sondern die Grundlage und das Wesen desselben bildet. Wenn der Unglaube der Juden in betreff Jesu so etwas Ungeheuerliches war (V. 11), so war es deshalb, weil er nicht nur der Messias, sondern das zu den Seinigen gekommene Wort war. Wenn der Glaube der Kirche für sie ein so großes Vorrecht ist (V. 16), so ist es darum, weil er sie durch ihre Vereinigung mit Jesu wieder mit der göttlichen Quelle des Lichtes und des Lebens, mit dem Wort selbst, in Verbindung setzt. Dieser Begriff des Logos gehört also wesentlich zu dem Glauben des Johannes; er ist für ihn ebensowenig Mittel, wie Reuß sagt, als Zweck, wie Baur wollte.

3. Dieser Begriff ist einfach eine Wirkung. Er hatte sich für Johannes aus der Anschauung der Person Jesu abgeleitet, die ihm vergönnt gewesen war, Er selbst beschreibt uns in V. 14 den Weg, auf welchem sich bei ihm diese Arbeit vollzogen hat. Der Sohn Gottes hatte sich ihm in der Person Jesu geoffenbart durch die Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit, welche diesen Menschen vor allen andern auszeichnete; und er hat diese Entdeckung an die Spitze seiner Erzählung geschrieben, um dem Leser einen Begriff von der durchschlagenden Wichtigkeit der Geschichte zu geben, die sich vor seinen Augen zutragen sollte: das ist keine Begebenheit, die man, wenn sie gelesen ist, bei Seite legt, um zu einer andern weiterzugehen. „Diese Dinge sind geschrieben, auf daß ihr glaubet und durch den Glauben das Leben habet.“ (20, 31.) Es handelt sich in dieser Geschichte um ewiges Leben und ewigen Tod; sie annehmen heißt leben, sie verwerfen heißt verloren gehen. Dies ist das Notabene, mit welchem Johannes seine Erzählung beginnt und dem Leser Bescheid sagt.

Aber welchen Zweck hat die Anwendung eines so seltsamen Ausdrucks, wie es das Wort Logos ist?

III.

Der Begriff und Ausdruck: Logos.

Wir haben hier drei Fragen zu erörtern: 1) wo hat der Evangelist den Begriff des Logos hergenommen? 2) welches ist der Ursprung dieses Ausdrucks? 3) welches ist der Grund seiner Anwendung? Da wir diese Fragen in der Einleitung besprochen haben (Bd. I, S. 155—160), werden wir hier nur das noch einmal hervorheben, was zu der eben vorgenommenen exegetischen Untersuchung in besonderer Beziehung steht.

1. Vor allem stellen wir eine Thatsache fest, daß nämlich der Prolog nur die Gedanken zusammenfaßt, die in dem Zeugnis enthalten sind, das Jesus im vierten Evangelium von sich selbst ablegte. Weiß[1]) macht zwei Hauptpunkte namhaft, in welchen ihm das Zeugnis Christi durch den Prolog überboten zu sein scheint, nämlich 1) den Begriff des Wortes, in welchen Johannes das vorgeschichtliche Dasein Christi faßt; 2) die Schöpferthätigkeit, welche ihm zugeschrieben wird (V. 3).

Lassen wir für den Augenblick den Ausdruck Logos, auf den wir zurückkommen werden, beiseite. Die schöpferische Thätigkeit knüpft sich naturgemäß an die Thatsache des ewigen Daseins des Logos in Gott. Der zu Gott sagen konnte: „Du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet ward“, ist gewiß der That nicht fremd geblieben, durch welche Gott die Welt aus dem Nichts hervorgezogen hat. Gewiß darf man hier die Worte anführen 5, 17: „mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch“, und 5, 19. 20: „der Vater zeigt dem Sohn alles, was er thut . . .“ und „alles, was der Vater thut, thut

[1]) Johanneischer Lehrbegriff, 1862.

gleich auch der Sohn." Man nehme dazu das Wort Gen. 1, 26: „lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde", worauf Johannes im zweiten Satz von V. 1 des Prologs gewiß anspielt. — Alle andern Aussprüche dieses Abschnitts beruhen ebenfalls auf den im Evangelium berichteten Reden und Thatsachen; vgl. V. 4: „in ihm war das Leben...." mit 5, 26: „wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, so hat er dem Sohn gegeben das Leben zu haben in ihm selbst"; — V. 9: „das war das wahrhaftige Licht" mit 8, 12 und 9, 5: „ich bin das Licht der Welt.... „Wer mir nachfolgt, wird das Licht des Lebens haben"; — V. 7: „Johannes kam um zu zeugen", mit 1, 34: „und ich sah und zeugte, daß dieser ist der Sohn Gottes", 5, 33: „ihr sandtet zu Johannes, und er zeugete von der Wahrheit"; — was von der Gegenwart und Thätigkeit des Logos in der Welt überhaupt (V. 10) und in der Theokratie im besondern (in sein Eigentum, die Seinen, V 11) vor seiner Fleischwerdung gesagt ist, mit dem, was Jesus in Kap. 10 von der Stimme des Hirten sagt, die von seinen Schafen alsbald erkannt wird, und zwar nicht nur von denen, die schon in der Hürde des alten Bundes sind (V. 3), sondern auch von denen, die nicht aus diesem Stalle sind (V. 16), oder was von den in der ganzen Welt zerstreuten Kindern Gottes gesagt wird (11, 52); — den Gegensatz, welchen der Prolog (V. 13) aufstellt zwischen der fleischlichen Geburt und der göttlichen Zeugung, mit dem Wort Jesu an Nikodemus (3, 6): „was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch; was vom Geist geboren wird, ist Geist"; — den im Prolog (V. 14) so nachdrücklich betonten Begriff der vollen Menschheit Christi mit dem durchaus menschlichen Wesen der Person und der Gemütsbewegungen des Erlösers in der ganzen johanneischen Erzählung: er ist erschöpft vor Ermüdung (4, 6); er hat Durst (4, 7); er weint über seinen Freund (11, 35); er ist bewegt, ja erschüttert (11, 33; 12, 27); — auf der andern Seite seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit; seine Eigenschaft als Sohn vom Vater gekommen (V. 14—18), mit seiner völligen Abhängigkeit (6, 38 ff.); seinen unbedingten Gehorsam (5, 30 ff.), seine vollkommene Vertrautheit mit Gott (5, 20), die Göttlichkeit der Werke, die er zu vollbringen Macht hat, wie lebendig machen, richten (5, 21 f.); die vollkommene Gewißheit der Erhörung aller seiner Bitten (11, 41 f.); die Anbetung, die er annimmt (20, 28), die er sogar wie der Vater fordert (5, 23); — das in V. 15 angeführte Zeugnis des Täufers Johannes mit der nachfolgenden Erzählung (1, 27. 30); — die Gabe des Gesetzes, als Vorbereitung auf das Evangelium (V. 17), mit dem, was der Herr über seine Beziehung zu Mose und seinen Schriften sagt (5, 46 f.); — V. 18, welcher den Prolog schließt, mit dem Wort 6, 46: „nicht daß jemand den Vater habe gesehen, ohne der vom Vater ist, der hat den Vater gesehen"; — endlich die Ausdrücke Sohn und eingeborner Sohn mit den Worten Jesu 6, 40: „das ist der Wille des Vaters, daß, wer den Sohn siehet...."; 3, 16: also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab", und 3, 18: „weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes." — Man sieht: der Prolog ist ein Gebäude, ganz aus Werkstücken errichtet, welche die Reden und Thaten der Geschichte Jesu darbieten. Er enthält nichts dem Johannes Eigenes, als den Begriff und Ausdruck Logos in Anwendung auf den Stand seines Vordaseins. Es ist gewiß dieser in der philosophischen Sprache der Zeit übliche Ausdruck, der so viele Ausleger veranlaßt hat, den Verfasser des Prologs in einen Schüler Philo's zu verwandeln. Wir werden uns darauf beschränken, hier die wesentlichen Unterschiede zwischen dem Gott Philo's und dem Gott des Johannes, zwischen dem Logos des einen und dem des andern

anzugeben. Und es wird sich herausstellen, ob der letztere wirklich bei dem ersteren in die Schule gegangen ist.

1. Das Wort λόγος bezeichnet bei Johannes, wie im ganzen biblischen Sprachgebrauch, Wort; bei Philo bezeichnet es, wie in der philosophischen Sprache der Griechen, Vernunft. Dieser einfache Zug weist auf einen ganz verschiedenartigen Ausgangspunkt in dem Gebrauch hin, den sie von diesem Ausdruck machen.

2. Bei Philo ist das Dasein des Logos ein metaphysischer Lehrsatz. Da Gott als ein schlechthin unbestimmbares und unpersönliches Wesen gefaßt wird, so ist zwischen ihm und der sinnlichen, endlichen, mannigfaltigen Welt, die wir sehen, eine unüberschreitbare Kluft. Um diese auszufüllen, bedarf Philo ein Mittelwesen, einen zweiten Gott, der dem Endlichen näher steht; das ist der Logos, die halb persönliche göttliche Vernunft. Das Dasein des Logos bei Johannes ist keineswegs das Ergebnis einer ähnlichen metaphysischen Notwendigkeit. Gott ist bei Johannes, wie in der ganzen Schrift, Schöpfer, Herr, Vater. Er ist selbstthätig in der Welt, er liebt sie, er giebt ihr den Sohn; wir werden sogar sehen, daß er es ist, der zwischen den Menschen und dem Sohn als Mittler dient (6, 37. 44), was das gerade Gegenteil der philonischen Lehre ist. Mit einem Wort, bei Johannes ist in dem Verhältnis des Logos zu Gott alles Sache der Freiheit und der Liebe, während bei Philo alles Ergebnis einer logischen Notwendigkeit ist. Denn der eine ist der Schüler des mit Hilfe Plato's und Zeno's ausgelegten A. T., der andere der Schüler des von Jesus Christus erklärten A. T.

3. Die Aufgabe des Logos bei Philo geht nicht über das göttliche Thun der Schöpfung und Erhaltung der Welt hinaus. Es setzt dieses Wesen in keinerlei Beziehung zu dem Messias und dem messianischen Reich. Bei Johannes dagegen wird der Logos-Schöpfer nur erwähnt im Hinblick auf die Erlösung, die er auszuführen hat; alles im Begriff dieses Wesens zielt auf seine messianische Erscheinung.

4. In den Augen Philo's wie Plato's ist der Stoff das Prinzip des Bösen; daher kann er gar nicht daran denken, den Logos auf die Erde herabsteigen zu lassen, und zwar in leiblicher Gestalt. Bei Johannes dagegen ist die höchste Thatsache der Geschichte: „der Logos ward Fleisch", und dies ist auch das Kernwort des Prologs.

Die beiden Auffassungen sind also gänzlich verschieden, ja in manchem Betracht einander völlig entgegengesetzt. Gleichwohl finden sich bei Philo einzelne Anschauungen und Ausdrücke, welche zwischen ihm und Johannes eine Beziehung herstellen. Wie erklärt sich diese Thatsache? Die Lösung ist leicht; eine gemeinschaftliche Quelle ist nicht schwer zu finden. Johannes und Philo waren beide Juden; beide haben ihre Nahrung aus dem A. T. empfangen. Nun laufen drei Linien in dieser Schrift zusammen in dem Begriff eines Mittelwesens zwischen Gott und der Welt[1]): 1) Die Erscheinungen des Engels des Herrn (Maleach Jehovah), des Abgesandten Gottes, der ihm als Bevollmächtigter in der Sinnenwelt dient und bald von Jehovah verschieden ist, bald als eines mit ihm gefaßt wird; vgl. z. B. Gen. 16, 7 mit V. 13; Gen. 32, 28 mit Hos. 12, 4. 5. Gott sagt von diesem geheimnisvollen Wesen Exod. 23, 21: „mein Name (mein geoffenbartes Wesen) ist in ihm." Nach dem A. T. (vgl. hauptsächlich Sach. 12, 10 und Mal. 3, 1) soll diese göttliche Person, nachdem sie bei allen Theophanieen als Vermittler gedient, durch Ausrichtung des messianischen Berufs auf Erden ihr Mittleramt vollenden. —

---

[1]) S. Einleitung I, S. 157 f.

2) Die Schilderung der *Weisheit*, Prov. 8, 22—31; allerdings scheint diese Darstellung der Weisheit in den Proverbien nur eine dichterische Personifikation zu sein, während der Engel des Herrn als eine wirkliche Persönlichkeit auftritt. — 3) Die dem *Wort des Herrn* zugeschriebene Thätigkeit. Diese Thätigkeit beginnt mit der Schöpfung und setzt sich fort in den prophetischen Offenbarungen; vgl. Ps. 107, 20; 147, 15 und Jes. 55, 11, wo die durch diesen göttlichen Sendboten ausgeführten Werke aufgezählt sind.

Seit der babylonischen Gefangenschaft fassen die jüdischen Lehrer diese drei Arten göttlicher Offenbarung und Wirksamkeit in einen einzigen Begriff zusammen, nämlich in den eines fortwährenden Vermittlers Jehovah's in der sinnlichen Welt, den sie mit dem Namen Memra (*Wort*) Jehovah's bezeichneten (מימרא די יהוה)[1]. Es läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, ob diese jüdischen Gelehrten zwischen diesem Wort des Herrn und der Person des Messias eine Beziehung annahmen.[2])

Der Gedanke eines göttlichen Wesens als Werkzeugs der Schöpfungen und Offenbarungen Jehovah's in der sinnlichen Welt mußte also ebenso Johannes wie Philo bekannt sein. Dies ist die beiden Schriftstellern gemeinschaftliche Vorlage. Aber von diesem Punkt aus scheiden sich ihre Wege. Indem Johannes in die Schule Jesu übergeht, gewinnt für ihn der Begriff des Wortes eine geschichtliche Bedeutung, eine handgreifliche Anwendung. Wenn er Jesus versichern hört, er sei vor Abraham, der Vater habe ihn geliebt *vor Erschaffung der Welt*...., so wendet er auf ihn diesen Begriff des *Wortes* an, der in so mannigfacher Weise seine Wurzeln in den Boden des A. T. senkt, während Philo, der in Alexandrien lebte, hier zum Schüler der griechischen Philosophie wird und mittelst ihrer Spekulationen und Formeln die religiösen Begriffe der jüdischen Religion auszulegen versucht. So begreift

---

1) Einl. I, S. 158. — Neben diesem Ausdruck kommen in den Targumim oder chaldäischen Paraphrasen des A. T. auch die Ausdrücke *Schechinah* (*Wohnung*) oder *Jekarah* (*Herrlichkeit*) vor. — Die beiden ältesten von Onkelos und Jonathan gelten gewöhnlich als aus der Mitte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung stammend. Neuere Untersuchungen scheinen die Abfassung in das dritte oder vierte Jahrhundert herabzurücken; aber nur die Abfassung. Denn zahlreiche Angaben beweisen, daß ihr Inhalt bis in die apostolischen Zeiten hinaufreicht. Man hat sogar Beweise für das Vorhandensein von Abfassungen, welche bis in die Zeit des Johannes Hyrkanus hinaufreichen. Bei den Juden ist alles Sache der Überlieferung. Die Abfassung ist in solchem Fall nur „der Abschluß eines Prozesses von mehreren Jahrhunderten". Vgl. Schürer, *Lehrb. der neutest. Zeitgesch.*, S. 478 u. 479.

2) Vielleicht war in Palästina von alten Zeiten her mehr Neigung vorhanden, als in Alexandrien, den Begriff des Wortes mit dem messianischen Gedanken zu verschmelzen. Es findet sich in dem Buch Henoch (aus der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) und zwar gerade in einem der Teile, welche nach fast allgemeiner Annahme zu den ältesten gehören, eine merkwürdige Stelle, welche in dieser Frage keinem Zweifel mehr Raum ließe, wenn die Gestalt, in der wir sie besitzen, die genaue Wiedergabe des ursprünglichen Textes ist. Der Messias ist dort (Kap. 90, 16. 38) als ein weißer Stier dargestellt, der von allen Tieren der Erde angebetet wird und dann alle Arten derselben in solche weiße Stiere umwandelt; worauf der Dichter hinzusetzt: und der erste Stier „*war das Wort*, und dieses Wort war ein mächtiges Tier, welches große schwarze Hörner auf dem Kopf hatte [Sinnbild der göttlichen Allmacht]..." So giebt Dillmann in seiner klassischen Arbeit über dieses Buch die letzteren Worte wieder. Vgl. die gründliche Abhandlung von Wabnitz, *Rev. de Théol.*, Juill. 1874. — Die messianische Anwendung dieser Stelle ist unzweifelhaft (siehe Schürer, *Lehrb. d. neutest. Zeitgesch.*, S. 568). Es scheint hier also ein Anzeichen dafür vorzuliegen, daß schon in vorchristlicher Zeit in Palästina zwischen dem göttlichen Wesen, das *Memra* oder *Wort* hieß, und der Person des Messias eine Beziehung bestand. Man zweifelt nicht an dem palästinensischen Ursprung des Buches Henoch. Das in Alexandrien ein Jahrhundert vor Chr. verfaßte Buch der *Weisheit* redet von der *Weisheit* unter sehr kräftiger Personifikation derselben. Aber es ist unmöglich (selbst im Kap. 7) den Begriff einer wirklichen Persönlichkeit zu finden oder in dem Bild des verfolgten Gerechten (Kap. 2) die geringste Anspielung auf die Person des Messias zu erkennen.

sich leicht, sowohl was die beiden Schriftsteller Gemeinschaftliches haben, als auch, was sie unterscheidet, ja sogar einander entgegensetzt.

2. Der Ausdruck Wort, der schon im A. T. üblich war und später von den jüdischen Gelehrten mehr in theologischer Weise angewendet wurde, mußte dem Johannes als ganz geeignet erscheinen, um das göttliche Wesen in der Person seines Meisters zu bezeichnen. Was den palästinensischen und keineswegs alexandrinischen Ursprung dieses Ausdrucks bestätigt, ist der Umstand, daß er in der gleichen Bedeutung in der Apokalypse vorkommt, welche gewiß nichts weniger als ein Erzeugnis alexandrinischer Weisheit ist; vgl. Apok. 19, 13: „und sein Name war das Wort Gottes." Wenn sich Philo dieses jüdischen Ausdrucks Logos bemächtigte, um ihn auf den metaphysischen Begriff anzuwenden, den er der griechischen Philosophie entlehnt hatte, so konnte er dies nur thun, indem er auch seine Bedeutung änderte und aus Wort Vernunft machte. So verfuhr er überhaupt mit all den biblischen Ausdrücken, welche seine jüdische Erziehung ihm geläufig gemacht hatte, wie Erzengel, Sohn, Hohepriester, die er in spekulative Begriffe umsetzte gemäß der Methode, vermöge deren er das Wort Engel auf die platonischen Ideen anwandte.

Man sieht: es ist dieselbe Religion des A. T., die auf der einen Seite in der Richtung des christlichen Realismus, auf der andern in der des platonischen Idealismus entwickelt, die beiden Auffassungen des Johannes und des Philo hervorgerufen hat, deren Unterschied in der Sache noch bedeutender ist, als ihre Ähnlichkeit in der äußern Fassung.

Wenn also Johannes den Namen Wort auf Jesus anwendet, so hat er nicht daran gedacht, den spekulativen alexandrinischen Lehrsatz in die Kirche einzuführen, der für ihn gar keine Bedeutung hatte. Er wollte Jesus Christus als die unbedingte Offenbarung Gottes auf Erden bezeichnen, alle göttlichen Offenbarungen auf ihn als ihren lebendigen Mittelpunkt zurückführen und die unvergleichliche Hoheit seiner Erscheinung inmitten der Menschheit verkündigen.

3. Aber kann die Anwendung dieses außergewöhnlichen Wortes seinerseits geschehen sein ohne Anspielung auf den Gebrauch, der in seiner Umgebung in den Gegenden, wo er sein Evangelium verfaßte[1]), davon gemacht wurde? Das scheint mir schwer glaublich. Kleinasien, zumal Ephesus, war damals der Herd eines Synkretismus, in welchem sich alle religiösen und philosophischen Lehren Griechenlands, Persiens und Egyptens vereinigten. Es ist nachgewiesen, daß in all diesen Systemen die Idee eines göttlichen Mittelwesens zwischen Gott und der Welt auftrat, der Oum der Hindus, der Hom der Perser, der Logos der Griechen, der Memar der Juden.[2]) Wenn das vierte Evangelium in dieser Umgebung abgefaßt worden ist, so ist leicht zu begreifen, was Johannes all den Denkern, welche über die Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen nachdachten, hat sagen wollen: „Diese Verbindung zwischen Gott und Menschen, die ihr im Reich des Gedankens suchet, wir besitzen sie, wir Christen, im Reich der Wirklichkeit, auf dem Boden der Geschichte, wir haben ihn, diesen göttlichen Mittler, gesehen, gehört, betastet. Vernehmet's und glaubet's! Und wenn ihr ihn aufnehmet, wird euch mit uns Gnade um Gnade zuteil werden." Johannes hat also bei der Einführung dieses neuen Ausdrucks in die christliche Sprache, wie Neander meinte, die Absicht gehabt,

---

[1]) Vergl. Einleitung I, S. 161.

[2]) Vgl. Bäumlein, Versuch die Bedeutung des johanneischen Logos zu entwickeln, Tübingen 1828. (Wir halten uns an die allgemeinen Ergebnisse dieses Versuchs, ohne alle seine einzelnen Anführungen verbürgen zu wollen.)

dem hohlen Idealismus, von dem seine gebildete, nicht christliche Umgebung lebte, den lebendig machenden Realismus der evangelischen Geschichte, die er darzustellen sich anschickte, gegenüberzustellen.[1])

IV.

Wahrheit und Wichtigkeit der Lehre des Prologs über die Person Jesu.

Wenn der Prolog die Zusammenfassung der Zeugnisse ist, welche sich Jesus während seiner Amtsthätigkeit selbst gegeben hat, so kann die Lehre des Johannes in diesem Abschnitt nicht mehr als der letzte Ausdruck einer Reihe von Wandlungen betrachtet werden, welche die christologische Auffassung innerhalb der Kirche durchschritten hat; sie ist die mustergiltigste und zugleich reichste Fassung des Bewußtseins, welches Jesus von seiner eigenen Person gehabt hat. Renan ist nahe daran, dieses Ergebnis anzunehmen. Nur in dem Urteil, welches Jesus in betreff seiner selbst sich hat bilden lassen, sieht er ein Übermaß von Selbsterhebung. Allein diese Selbsterhebung wäre unverträglich mit dem sittlichen Charakter Jesu. Hätte er sich selbst bis zum Irrsinn gesteigert, wie ließe sich die innere Ruhe, die tiefe Demut, das gesunde Urteil, die von Grund aus wahre Würdigung aller sittlichen Beziehungen sowohl zwischen Gott und den Menschen als zwischen den Menschen untereinander, die Renan selbst an ihm anerkennt, begreifen? Das Reich der Wahrheit und Heiligkeit, welches von der Erscheinung Jesu ausgegangen ist, ist Grund genug, die Zweifel seines modernen Biographen zu beseitigen und dem Evangelisten Recht zu geben.

Man könnte sich darauf beschränken, die geschichtliche Genauigkeit der Reden zu bestreiten, welche Johannes Jesu in den Mund legte. Aber wir glauben gezeigt zu haben, welch volles Vertrauen wir ihnen zugestehen müssen (Einl. I. S. 83—119). Man kann sie nicht von den Thatsachen trennen, mit welchen sie enge verknüpft sind, und diese Thatsachen selbst sind ebenso gut, um nicht zu sagen besser, verbürgt als die der Synoptiker (Einl. I, S. 60—81).

Reuß macht einen gewissen Widerspruch geltend zwischen dem Prolog, in welchem die vollkommene Gleichheit des Vaters und des Sohnes gelehrt ist (wie sie die kirchliche Orthodoxie bekennt), und den verbürgten Worten Jesu im Evangelium, die von dem Gedanken der Unterordnung des Sohnes[2]) ausgehen. — Die Exegese des Prologs hat dargethan, daß dieser Widerspruch nicht besteht, da die Unterordnung im Prolog gerade so deutlich gelehrt ist wie in den Reden. Man denke an die Wendungen: „er war zu Gott hin" (V. 1), „der eingeborne Sohn" (V. 14); „der im Schoß des Vaters ist" (V. 18); diese Ausdrücke enthalten die Unterordnung so gut als irgend ein im Evangelium berichtetes Wort. Reuß irrt darin, daß er um jeden Preis die Auffassung des Prologs als einerlei mit den Sätzen von Nicäa ansehen will.

Baur[3]) glaubt nicht an die Möglichkeit, den Begriff der Fleischwerdung mit dem bei den Synoptikern gelehrten Begriff der wunderbaren Geburt vereinigen zu können. Aber wenn man den Ausdruck: ward Fleisch im Ernst nimmt — was Baur nicht thut —, so löst sich der behauptete Widerspruch von selbst. Da in diesem Fall das Subjekt der evangelischen Geschichte nicht mehr, wie das Baur behauptet, der in seinem göttlichen Stand beharrende

---

[1]) Gesch. d. Pflanzung der christl. Kirche, Bd. II, S. 549.

[2]) Hist. de la Théol. chrét., t. II, p. 440 ff.

[3]) Theol. Jahrbücher 1844, Bd. III, S. 24 ff.

Logos ist, sondern ein wahrer Mensch, so wird die Thatsache einer wirklichen Geburt dieses Menschen, ob wunderbar oder natürlich, eine notwendige Bedingung seines menschlichen Daseins.

Der gewichtigste Einwand fließt aus der Schwierigkeit, das Vordasein Christi mit seiner wahren Menschheit zu vereinigen. Lücke[1]) erkennt zwar an, welche Gefahr in der Verwerfung des Vordaseins liegt, glaubt aber gleichwohl, daß dieser Lehrsatz einen Wesensunterschied zwischen dem Erlöser und seinen Brüdern bedinge, was sowohl seine Eigenschaft als Menschensohn wie seine erlösende Thätigkeit ernstlich gefährdet. Auf denselben Standpunkt stellt sich Weizsäcker.[2]) Er giebt zu, daß die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater nicht bloß eine moralische ist; daß Jesus seine Sohneswürde nicht durch seinen Gehorsam erworben hat, sondern daß diese vielmehr die Voraussetzung ist von allem, was er thut und redet; daß sein sittlicher Gehorsam dieses ursprüngliche Verhältnis aufrecht erhalten, aber nicht es hervorgebracht hat; daß er die nicht erworbene Bedingung des Bewußtseins ist, das er von sich selbst hatte. Andererseits besteht er darauf, daß das höhere Wissen, welches Christus besaß, nicht die Fortsetzung des von oben mitgebrachten Wissens sein kann; denn dieser Ursprung nähme ihm den fortschreitenden, auf die Aufgabe jedes einzelnen Augenblicks beschränkten Charakter, den wir bei demselben bemerken, und der es zu einem wahrhaft menschlichen Wissen macht. Ebenso würde die sittliche Aufgabe Jesu ihren wahrhaft menschlichen Charakter verlieren; denn wo wäre der sittliche Kampf bei dem Sohne, wenn er noch auf Erden die volle Kenntniß des göttlichen Planes besäße, die er von Ewigkeit her bei dem Vater hatte? Es sind also nach diesem Kritiker im vierten Evangelium zwei Christi neben einander, der eine ein echt menschlicher, wie ihn Jesus selbst in Übereinstimmung mit den Synoptikern lehrt, der andere göttlich und präexistierend, der johanneische. — Bei dem Versuch, diesen Zwiespalt zu lösen, verbergen wir uns nicht, daß wir hiermit eine der schwierigsten Aufgaben der Theologie in Angriff nehmen. Was wir in den nachfolgenden Zeilen beabsichtigen, ist nicht die Ausgleichung der Schrift mit irgend welcher Rechtgläubigkeit, sondern die Übereinstimmung der Schrift mit sich selber.

Die Schrift lehrt zwar das ewige Dasein des Wortes, aber sie lehrt keineswegs das Vorhandensein des göttlichen Standes und der göttlichen Eigenschaften in Jesu während seines Erdenlebens. Sie lehrt im Gegenteil den völligen Verzicht Jesu auf diesen Stand angesichts seines Eintritts in's menschliche Dasein. Der Ausdruck: „das Wort ward Fleisch" (1, 14) redet von dem göttlichen Subjekt in ihm nur als von einem in den menschlichen Stand erniedrigten Wesen; es setzt durchaus nicht zwei bei ihm neben einander bestehende Stände, einen göttlichen und menschlichen, voraus. Das Armwerden Christi, wovon Paulus II. Kor. 8, 9 redet, seine Phil. 2, 6 f. beschriebene freiwillige Entäußerung haben einen Sinn nur, wenn man in dem Verzicht auf den göttlichen Stand und in dem Eintritt in die menschliche Seinsweise zwei zeitlich zusammenfallende Thatsachen sieht. Die evangelische Geschichte bestätigt diese Aussprüche. Jesus besitzt auf Erden nicht mehr die Eigenschaften, welche den göttlichen Stand ausmachen. Die Allwissenheit hat er nicht. Er bekennt selbst bezüglich eines besonderen Punktes sein Nichtwissen (Mark. 13, 32 f.). Auch in unserm Evangelium beweist der Ausdruck: „es kam vor Jesum, daß sie ihn ausgestoßen hatten . . . ." (9, 35), dasselbe. Überhaupt wäre jede von ihm gestellte Frage nur falscher Schein gewesen, wenn er noch im Besitz der Allwissenheit gewesen wäre. Er hat allerdings

---

1) Bd. I, S. 378.

2) Jahrbücher für deutsche Theol., Bd. VII, 4. Heft, S. 639 u. 655—664.

ein höheres prophetisches Schauen gehabt (Joh. 4, 17ff.); aber dieses Schauen war nicht Allwissenheit. Und ich glaube nicht, daß die Thatsachen in irgend einer Weise die Ansicht Weizsäcker's bestätigen, wornach die Erzählung des Johannes Jesu ein Erkennen zuschriebe, das eine Erinnerung an sein göttliches Wissen wäre. Die Exegese wird ergeben, daß Jesus nie irgend etwas gesprochen hat, das nicht durch sein menschliches Bewußtsein hindurchgegangen wäre. — Er besitzt auch nicht die Allmacht. Denn er bittet und wird erhört (11, 42); seine Wunder, der Vater bewirkt sie ihm zu lieb (5, 36). — Ebenso ist ihm die Allgegenwart entzogen. Er freut sich über seine Abwesenheit bei der Krankheit des Lazarus (11, 15). — Seine Liebe, so vollkommen sie ist, ist doch nicht die göttliche Liebe. Diese ist unveränderlich; aber wer will behaupten, daß Jesus in der Wiege geliebt habe wie mit zwölf Jahren und mit zwölf Jahren so wie am Kreuz? Verhältnismäßig vollkommen in jedem gegebenen Augenblick, ist seine Liebe von Tag zu Tag gewachsen sowohl an Stärke und hinsichtlich seiner freiwilligen Selbstaufopferung, als an Ausdehnung und hinsichtlich des Kreises, den sie umfaßte, zuerst seine Familie, dann sein Volk und endlich die ganze Menschheit. Es war also eine wahrhaft menschliche Liebe. „Die Gnade eines einigen Menschen, Jesu Christi", sagt deswegen Paulus (Röm. 5, 15). Auch seine Heiligkeit war eine menschliche Heiligkeit; denn sie hat sich jeden Augenblick nur um den Preis des Kampfes, durch den Verzicht auf rechtmäßige Freude, durch den Sieg über die ebenso erlaubte Furcht vor dem Leiden verwirklicht (12, 25. 27; 17, 19a). Sie ist so menschlich, diese Heiligkeit, daß sie in uns übergehen und die unsrige werden soll (17, 19b). Alle diese Stellen beweisen deutlich, daß Jesus auf Erden die Eigenschaften nicht besaß, die den göttlichen Stand ausmachen. Wie hätte er sonst auch am Schluß seiner irdischen Laufbahn die Herrlichkeit, die er vor seiner Menschwerdung hatte, wieder erbitten können? (17, 5.)

Läßt sich eine solche Entäußerung von seiten eines göttlichen Wesens begreifen? Keil glaubt bei aller Anerkennung, daß hier ein noch nicht gelöstes Rätsel vorliege, die Ablegung der göttlichen Eigenschaften sei geschehen gerade durch den Eintritt der sie innehabenden Person in ein beschränkteres Dasein. Ebenso sagt Steinmeyer: gerade die Thatsache des Eintritts in einen stofflichen Leib hatte zur Folge, daß die einer absoluten Persönlichkeit zukommenden Eigenschaften in den Zustand der Gebundenheit herabgedrängt wurden. Man könnte auf diese Anschauung das Wort des Paulus zurückführen (Phil. 2, 7): „er hat sich selbst entäußert (entleert), nachdem er Knechtsgestalt angenommen hatte", wenn man die durch das Partizip λαβών ausgedrückte Thätigkeit zum Vorgang und zur Bedingung der Thätigkeit machte, welche durch das verbum finitum: er hat sich entäußert, ausgedrückt wird. Aber man kann auch die That der freien Selbstentäußerung als dem Eintritt in den menschlichen Stand vorausgehend und als Bedingung desselben auffassen. Und zu dieser Anschauung scheint mir die Philipperstelle eher zu leiten. Doch wie dem sei, die Schrift lehrt garnicht, daß er mit seinen göttlichen Eigenschaften auf die Erde gekommen sei, und dies setzt voraus, daß er nicht nur auf ihren Gebrauch, sondern auch auf ihren Besitz verzichtet hatte. Selbst das Bewußtsein von seinem früheren Dasein als göttliches Subjekt wäre mit dem Stand eines wahrhaftigen Kindes und mit einer wirklich menschlichen Entwicklung unvereinbar gewesen. Man wendet das Wort ein, das er im Alter von zwölf Jahren gesprochen hat (Luk. 2, 49); aber dieses Wort bezeichnet einfach die bei Jesu schon in diesem Alter vorhandene Gesinnung gänzlicher Hingebung an die Sache seines Vaters, wie sie ein Sohn von guter Herkunft für das Beste seines Vaters hat. Bei einer sittlichen Treue, wie die seinige war, und im fortwährenden Genuß einer durch keine Sünde gestörten Gemeinschaft mit

Gott konnte das Kind im rein religiösen Sinn Gott seinen Vater nennen, ohne daß bei ihm daraus das Bewußtsein von einem göttlichen Vordasein sich ergäbe. Gewiß mußte sich das Gefühl seines Erlöserberufes schon in seinen jungen Jahren besonders aus der Erfahrung des fortwährenden Gegensatzes zwischen seiner sittlichen Reinheit und der Sünde entwickeln, von welcher er seine ganze Umgebung, selbst die Besten, wie Maria und Joseph, angesteckt sah. Als der einzige Gesunde unter der ganzen Schar der mit ihm pilgernden Kranken mußte er frühe seinen Beruf als Arzt erkennen und sich innerlich gänzlich ihm hingeben. Aber in der evangelischen Geschichte findet sich kein Wort, kein Werk Jesu, das bei dem Kind oder dem Jüngling das Bewußtsein von seiner göttlichen Natur und von einem früheren Dasein vorauszusetzen veranlaßte. Diesen widernatürlichen, nicht mehr menschlichen Jesus muß man in den apokryphischen Evangelien suchen. Am Tag seiner Taufe, wenn wir uns nicht täuschen, als der Augenblick gekommen war, wo er anheben sollte zu zeugen von sich selbst, von dem, was er für Gott war und was Gott für ihn und die Welt war, da hielt es Gott für gut, ihn in das Geheimnis seines vorirdischen Sohneslebens einzuweihen. Diese Offenbarung war in dem Ausspruch enthalten: „du bist mein Sohn", der sich nicht allein auf seinen Messiasberuf beziehen konnte, weil er durch die folgenden Worte erklärt wurde: „an dem ich Wohlgefallen habe." Damals erlangte er das Sohnes**bewußtsein** wieder, das er in sich hatte erlöschen lassen, wie wir abends, wenn wir uns dem Schlaf überlassen, das Selbstbewußtsein verlieren; und von diesem Augenblick an vermochte er der Welt die Größe der ihr geschenkten Gabe und der Liebe, die Gott ihr zuwandte, begreiflich zu machen.

Folgendes sind, wie mir scheint, die wesentlichen Elemente dieser geheimnisvollen Thatsache:

1. Da der Mensch nach dem **Bild** Gottes und zur **göttlichen Ähnlichkeit** geschaffen war, konnte der Logos, ohne sich Abbruch zu thun, bis auf die Stufe eines menschlichen Wesens herabsteigen und von diesem Augenblick an seine Entwicklung in wahrhaft menschlichen Verhältnissen bewerkstelligen.

2. Da die Empfänglichkeit für das Göttliche, das Sehnen nach dem Göttlichen das unterscheidende Merkmal des Menschen gegenüber den anderen Naturwesen ist, so mußte der wesentliche Charakter des Lebens des menschgewordenen Logos in der unaufhörlichen und wachsenden Aneignung des Göttlichen in allen seinen Formen bestehen.

3. Dieses religiöse und sittliche Fassungsvermögen des in's menschliche Dasein eingetretenen Logos darf nicht an demjenigen gemessen werden, das jeder besondere Mensch besitzt. Vermöge der Thatsache seiner wunderbaren Geburt giebt er nicht die Eigenart eines bestimmten Vaters wieder, sondern diejenige des Geschlechtes selbst, das er zum zweitenmal darstellt, wie der Stammvater der ganzen Menschheit es zum erstenmal dargestellt hatte. In ihm vereinigt sich das Sehnen des ganzen Geschlechts, die allgemeine und unbedingte Empfänglichkeit der Menschheit für das Göttliche. Daher der unvergleichliche Charakter dieser Persönlichkeit, vor welcher sich alle beugen müssen.

4. Ist der menschgewordene Logos zum **Bewußtsein** seiner ewigen Beziehung zu Gott gelangt, so kann er nur darnach trachten, den dem Bewußtsein, das er von sich selbst hat, entsprechenden **göttlichen Stand** wieder zu erlangen; andererseits aber ist er mit der Menschheit zu eng vereinigt, um in den Bruch des Bandes zu willigen, das ihn mit ihr verbindet. Es bleibt daher nur Eines übrig, daß er die Menschheit mit sich in seine Herrlichkeit erhebt und so in ihr den höchsten Gedanken Gottes verwirklicht, was Paulus den Plan der Weisheit Gottes zu unserer Herrlichkeit nennt (I. Kor. 2, 7),

zuerst die Erhebung des Menschen in seine geistige Gemeinschaft, dann in ihm zum Besitz des Standes des Gottmenschen. Dies ist die Erfüllung der ewigen Bestimmung der Gläubigen, wie sie wiederum der Apostel Paulus Röm. 8, 29 f. ausspricht.

Der Entwicklungsgang des irdischen Lebens Jesu ist leicht zu verstehen, wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt. Vermöge seiner Geburt als Glied des Geschlechts, als Menschensohn, findet sich die Menschheit in ihm wieder auf ihren richtigen Ausgangspunkt gestellt; sie ist fähig, ihre Entwicklung wieder zu beginnen, welche die Sünde verkehrt hatte. Bis in's dreißigste Jahr erfüllt Jesus diese Aufgabe. Er erhebt in sich selbst durch seinen vollkommenen Gehorsam und die fortwährende Aufopferung seines Ichs die Menschheit von der Unschuld zur Heiligkeit. Er kennt sich noch nicht; vielleicht daß ihm bei dem hellen Licht der Schrift eine Ahnung davon aufgeht, was er für Gott ist. Aber das klare Bewußtsein von seiner Logoswürde wäre unverträglich mit der Wirklichkeit seiner menschlichen Entwicklung und mit der Erfüllung der ihm in diesem ersten Lebensabschnitt zugewiesenen Aufgaben. War diese Aufgabe einmal erfüllt, so werden die Bedingungen seines Daseins andere. Eine neue Arbeit thut sich für ihn auf, und das Bewußtsein von seiner Würde als geliebter Sohn, weit entfernt, mit dem ihm noch vorliegenden Werk unverträglich zu sein, wird die unerläßliche Grundlage desselben. Um von Gott als Vater zu zeugen, muß er notwendig sich selbst als den Sohn kennen. Die Taufe ist das entscheidende Ereignis, welches diese neue Entwicklungsstufe eröffnet.[1]) Dem Sehnen und Ahnen Jesu entgegenkommend, sagt der Vater zu ihm: „du bist mein Sohn." Jesus weiß sich von diesem Augenblick an als der absolute Gegenstand der göttlichen Liebe. Jetzt kann er sagen, was er zuvor nicht gekonnt hätte: „ehe Abraham war, bin ich." Dieses Bewußtsein von seiner Sohneswürde, der Lohn für seinen vorangehenden Gehorsam, begleitet ihn von jetzt an allenthalben. Es bildet den Hintergrund aller seiner Kundgebungen in Wort und That (vgl. die schöne Stelle bei Weizsäcker, S. 120 u. 121). Der Himmel steht ihm offen und er zeugt von dem, was er darin sieht.

Indessen wenn die Taufe ihm das Sohnesbewußtsein wiedergab, seinen Sohnesstand, seine göttliche Gestalt gab sie ihm nicht zurück. Zwischen dem, als was er sich weiß, und dem, was er wirklich ist, besteht noch ein ungeheures Mißverhältnis. Hierin besonders liegt für ihn die Möglichkeit der Versuchung: „wenn du Gottes Sohn bist...." Obgleich Herr aller Dinge, besitzt er doch nichts und muß sich jeden Augenblick mit gläubigem und kindlichem Herzen an das väterliche Herz Gottes wenden. — Erst durch die Auferstehung und die Himmelfahrt, die darauf folgt, wird seine Stellung auf die Höhe des Bewußtseins gebracht, das er von sich hat, und erlangt er wieder seinen göttlichen Stand. Die ganze Fülle der Gottheit wohnt von jetzt an in ihm und zwar menschlich, ja wie Paulus sagt, leibhaftig (Kol. 2, 9). Endlich zehn Tage nach seiner persönlichen Aufnahme in die göttliche Herrlichkeit beginnt er von Pfingsten an die Gläubigen seinem Sohnesstand anzugliedern. Er bereitet so den Tag vor, an welchem er durch seine Parusie äußerlich ihre Teilnahme an seiner Herrlichkeit durchführen wird, nachdem er zuvor die vollkommene Heiligkeit in ihnen hergestellt hat, welche die Grundlage seiner eigenen Erhöhung war. Als lebendige Abbilder des Logos von

[1]) Seit die Gnostiker die Bedeutung der Taufe gefälscht haben, indem sie dieselbe als den Augenblick des Herabsteigens des göttlichen Aeons auf den Menschen Jesus darstellten, war, wie ich glaube, v. Rougemont der erste, der es wagte, dieser Thatsache ihre volle Bedeutung für die persönliche Entwicklung des Herrn wiederzugeben. Vgl. Christ et ses témoins, 7. 8. 9. lettres, t. I, p. 229—296, besonders p. 250—255.

unserer Erschaffung an, werden wir dann am Ziel der Entwicklung die Urgestalt gottmenschlichen Daseins verwirklichen, die wir jetzt in ihm anschauen. Das war der göttliche Plan, das war der letzte Wille Jesu selbst (Joh. 17, 24): „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch sie bei mir seien."

Der richtige Ausdruck für die Menschwerdung wäre also nach unserem Evangelium der: „**Die kindliche Gemeinschaft mit Gott, welche der Logos vor seiner Menschwerdung in der herrlichen und bleibenden Gestalt des göttlichen Lebens verwirklicht hat, die hat er in Jesu seit seiner Menschwerdung verwirklicht in der niedrigen und fortschreitenden Form des menschlichen Daseins.**"[1])

Die Baur'sche Schule glaubt zwischen der Auffassung des Johannes und Paulus einen wesentlichen Unterschied zu finden. Dieser hätte in dem präexistierenden Christus nur den urbildlichen Menschen, nicht ein göttliches Wesen gesehen. Man beruft sich für diese Auffassung auf I. Kor. 15, 47: „der erste Mensch ist von der Erde und irdisch; der andere Mensch ist vom Himmel." Aber dieser Schluß, der sich auf keine andere Stelle gründet, hat in dieser in Wirklichkeit keine Stütze. Das ganze Kapitel 15 in I. Kor. hat eschatologische Bedeutung, denn es handelt von der Auferstehung des Leibes. Das angeführte Wort bezieht sich also auf den jetzt verherrlichten, nicht auf den präexistierenden Christus; das beweisen gleichfalls die unmittelbar folgenden Worte: „welcherlei der irdische (Adam), solcherlei sind auch die irdischen (die Menschen in ihrem gegenwärtigen Stand); welcherlei der himmlische (Christus), solcherlei sind auch die himmlischen (die auferstandenen Gläubigen). Denn wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen. Gewiß will Paulus nicht sagen, daß wir das Bild des präexistierenden Geistes tragen werden, wohl aber das Bild Christi, des auferstandenen und verklärten Menschen. Eben der Ausdruck zweiter (Mensch) würde hinreichen, es zu beweisen; denn der präexistierende Christus wäre der erste Adam, der Adam kadmon der jüdischen Theologie. Der Gedanke, welchen Baur in dieser Stelle findet, ist überdies unvereinbar mit zwei anderen Worten desselben Briefes, wo zwei göttliche Werke, die Schöpfung der Welt und die Führung Israels in der Wüste, dem präexistierenden Christus zugeschrieben werden (8, 6 und 10, 4). Diese Werke gehen über die Vorstellung eines bloß himmlischen Menschen hinaus.

Wenn Paulus Christum „das Bild des unsichtbaren Gottes", „den Erstgebornen vor aller Kreatur", den „in welchem alles geschaffen ist und besteht", nennt (Kol. 1, 15 f.), so sagt er genau dasselbe, was Johannes sagt, wenn er ihn das Wort heißt (das Bild des unsichtbaren Gedankens) und noch beifügt: „alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist." Die beiden Ausdrücke Bild und Wort drücken unter zwei verschiedenen Figuren denselben Begriff aus; nämlich wie Gott mit einer Bejahung, die nicht ein bloßes verbum volans, sondern eine lebendige Person ist, das Vollkommenste von allem, was er denkt, will und liebt, bejaht und so in diesem Wesen dem Wort seines Denkens, dem Wiederschein seines Wesens, dem Ziel seiner Liebe, gewissermaßen seinem verwirklichten Ideal Ausdruck giebt.

---

[1]) Wir möchten nicht für alle hier ausgesprochenen Gedanken Geß verantwortlich machen. Wir wissen, daß wir in manchen Punkten nicht ganz einig mit ihm sind. Aber die von uns dargelegte Anschauung ist doch im allgemeinen die, welche er in seinem trefflichen Werk: Lehre von der Person Christi, 1856, entwickelt hat, worüber ich zur Zeit seiner Veröffentlichung in einer Reihe von Artikeln, Revue chrétienne, 1837 und 1838, berichtet habe. Die zweite Ausgabe ist erschienen mit erweitertem Umfang unter dem neuen Titel: Christi Person und Werk (IV. Teil), 1870—1887.

Stellen wir uns einen Künstler vor, der dem Meisterwerk seines Geistes das Leben zu geben vermöchte und nun zu dem Kind seines Gedankens in persönliche Beziehung träte — dies wäre die irdische Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Wort. Dieses Wort ist göttlich: denn die höchste Bejahung Gottes kann nicht geringer sein als Gott selbst. Es ist ewig: denn Gott konnte nicht an einem beliebigen Tage anfangen, sich selbst zu bejahen. Es ist einzig: denn es ist sein unbedingtes Sagen, der vollkommene Ausspruch seines Wesens, folglich sein uranfäglich Ausgesprochenes, in welchem alle seine besonderen Aussprüche, die der Reihe nach in der Zeit wiedertönen sollen, zum voraus enthalten sind. Dieses Wort wird seinerzeit alle Wesen hervorrufen. Sie werden seine freie Bejahung sein, wie es selbst die Bejahung Gottes ist. Es wird im Weltall unter den Formen von Raum und Zeit den ganzen Reichtum des göttlichen Inhalts entfalten, welchen Gott ewig in demselben beschlossen hat. Die Schöpfung wird das Gedicht des Wortes zur Ehre des Vaters sein. Dieser Begriff des Wortes als schöpferischen Prinzips ist für die Auffassung der Welt von höchster Bedeutung. Das Weltall ruht damit auf einem unbedingt lichtvollen Grunde, welcher seine schließliche Vollendung verbürgt. Der blinde und ewige Stoff, die fatalistische Notwendigkeit sind aus einer Welt verbannt, die das Werk des Wortes ist. Das ideale Wesen aller Dinge ist unbedingt gerettet.[1])

Der im Prolog enthaltene Begriff der Person Christi ist von entscheidender Bedeutung für die Kirche.

Wenn diese höchste Würde Jesu verweigert wird, so kann und muß die Menschheit, so bewundernswert er auch sein mag, immer „eines Andern warten"; denn die Bahn des Fortschritts ist unbegrenzt. Die Thür bleibt so offen für einen nachkommenden: „ich bin gekommen in meines Vaters Namen, und ihr nahmet mich nicht auf; ein anderer wird in seinem eigenen Namen kommen und den werdet ihr aufnehmen!" (5, 43.)

Aber wenn in Jesus das Wort wahrhaftig Fleisch geworden ist, so giebt es nichts Höheres mehr zu erwarten. Die vollkommene Offenbarung und Gemeinschaft Gottes ist erreicht; das ewige Leben ist in der Zeit verwirklicht worden; es bleibt für alle Menschen nichts mehr als annehmen und leben oder verwerfen und umkommen.

Man begreift also, warum Johannes diesen Eingang seiner Erzählung vorangestellt hat. Der Glaube ist Glaube, d. h. unbedingter Glaube ohne Hintergedanken, nur so weit als er etwas zum Gegenstand hat, was nicht überboten werden kann.

[1]) Vgl. Lange, Leben Jesu, Bd. IV, S. 553—556. — Wir glauben hier nicht die Fragen behandeln zu sollen, welche sich von unserem soeben hinsichtlich der Thatsachen der Menschwerdung erörterten Standpunkt aus über die inneren Verhältnisse der göttlichen Personen erheben. Gerade weil das Dasein des Sohnes eine Sache der Liebe und nicht (wie bei Philo) der Notwendigkeit ist, so ist kein Hindernis vorhanden, daß, wenn das Wort in die Welt herabsteigt, um dort selbst ein Weltwesen zu werden, der Vater unmittelbar mit der Welt in Verkehr treten und in ihr die Thätigkeit des Schöpfers und Erhalters ausüben kann, die er gewöhnlich durch Vermittlung des Wortes ausübt. Gewiß hat das Wort das Leben in sich selbst und teilt es der Welt mit, aber nur, weil der Vater ihm dieses Vorrecht gegeben hat; so geht alles immer vom Vater aus (Joh. 5, 26).

Erster Teil.

1, 19—4, 54.

Erste Offenbarungen des Wortes. — Entstehung des Glaubens. Erste Anzeichen von Unglauben.

Im Vergleich mit den beiden folgenden Teilen, von denen der eine insonderheit die Entwickelung des Unglaubens (K. 5—12), der andere die des Glaubens schildert (K. 13—17), hat dieser erste Teil eine Art von Mittelstellung. Er dient als Ausgangspunkt für die beiden andern. Er enthält die ersten Offenbarungen des Gegenstandes des Glaubens und Unglaubens, Jesu als des Sohnes Gottes. Jesus wird von dem Täufer Johannes als Messias und Sohn Gottes verkündigt; es bildet sich ein erster Kreis von Gläubigen um ihn. Einige wunderbare Thaten lassen seine Herrlichkeit im Kreis des Privatlebens hervorleuchten. Dann tritt er sein öffentliches Amt im Tempel, in Jerusalem an. Da dieser Versuch mißlingt, beschränkt er sich fortan darauf, zu lehren, Wunder zu thun und mittels der Taufe Anhänger um sich zu sammeln. Endlich da er findet, daß seine Thätigkeit selbst in dieser bescheidenen Form bei der herrschenden Partei in Jerusalem Argwohn erregt, zieht er sich nach Galiläa zurück, nachdem er unterwegs Keime des Glaubens in Samaria ausgestreut hat. — Diese Übersicht rechtfertigt die Aufschrift, die wir diesem ersten Teil geben, und den mehr allgemeinen Charakter, den wir ihm den folgenden Teilen gegenüber beilegen.

Der Evangelist selbst hat denselben, wie es scheint, in zwei Kreise zerlegen wollen durch die deutlich hervorgehobene Wechselbeziehung zwischen den beiden Bemerkungen, 2, 11 und 4, 54, deren eine nach dem Bericht über die Hochzeit zu Kana steht: „das ist das erste Zeichen, das Jesus that, geschehen zu Kana in Galiläa, und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn"; während die andere diesen ganzen Teil abschließt nach der Heilung des Sohnes des Königischen: „das ist das andere Zeichen, das Jesus wiederum (πάλιν) that, da er aus Judäa in Galiläa kam." Die augenscheinliche Beziehung zwischen diesen beiden Bemerkungen hebt den Umstand hervor, daß in diesen ersten Zeiten des Lehramts Jesu zweimal ein Aufenthalt Jesu in Judäa stattgefunden habe, welcher beidemal mit einer Rückkehr nach Galiläa endigte, und daß jede dieser Rückreisen durch ein in Kana vollbrachtes Wunder bezeichnet wurde. Von dieser Andeutung über den Gedanken des Geschichtschreibers müssen wir uns leiten lassen. Wir zerlegen daher diesen ersten Teil in zwei Kreise; der eine enthält die Begebenheiten von 1, 19—2, 11, der andere die Erzählungen 2, 12—4, 54. Im ersten waltet Jesus seines Amtes, in das er von dem Täufer Johannes eingeführt wird, ohne noch aus dem engsten Kreis seiner Jünger und seiner Familie hervorzutreten; der zweite erzählt seine ersten Schritte in seinem öffentlichen Beruf.

Erster Kreis.

1, 19—2, 11.

Dieser Kreis umfaßt drei Abschnitte: 1) die Zeugnisse des Vorläufers von Jesu, 1, 19—37; 2) die ersten persönlichen Kundgebungen Jesu und der Glaube seiner ersten Jünger, 1, 38—52; 3) sein erstes Wunderzeichen, 2, 1—11. Die in diesen drei Abschnitten erzählten Begebenheiten füllen eine Woche aus, welche, wie Bengel bemerkt, das Gegenstück zur Passionswoche bildet. Jene könnte man die messianische Brautzeit nennen; die andere ist die Zeit des lange voraus von Jesus angekündigten Bruches: „wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist, alsdann werden die Hochzeitleute fasten.“

Erster Abschnitt.

1, 19—37.

Die Zeugnisse des Täufers Johannes.

Diese Zeugnisse sind drei an der Zahl und wurden an drei aufeinander folgenden Tagen abgelegt (vgl. V. 29 u. 35: „am folgenden Tag“). Diese drei für die Kirche ewig denkwürdigen Tage hatten in dem Herzen des Evangelisten einen unauslöschlichen Eindruck zurückgelassen. Am ersten Tag hatte er den Vorläufer vor einer Abordnung des Sanhedrin feierlich verkündigen hören: der Messias ist da (V. 26); und dieses Wort hatte ohne Zweifel ihn wie die ganze anwesende Menge durchschauert. Als am folgenden Tage der Vorläufer auf Jesus hinwies, hatte er seiner Verkündigung die andere noch bedeutsamere Fassung gegeben: der ist es! und der tags zuvor geweckte Glaube an Jesus hatte mit einem ersten Strahl das Herz des Johannes und der Zuhörer des Täufers durchleuchtet. Als der Täufer endlich am dritten Tage die Erklärung des vorangehenden Tages wiederholte, wollte er offenbar sagen: folget ihm. Alsbald verläßt ihn Johannes, um sich dem neuen ihm angewiesenen Meister anzuschließen.

Warum hat der Verfasser den ersten dieser drei Tage zum Ausgangspunkt seiner evangelischen Erzählung gemacht? Wenn es seine Absicht gewesen ist, uns mit ansehen zu lassen, wie nicht nur sein und der Apostel Glaube, sondern selbst der Glaube inmitten der Menschheit sich entfaltete, so konnte er keinen andern Ausgangspunkt wählen.

Die Ankündigung des Messias, dann seine persönliche Bezeichnung, dann die Nachfolge — dies war der regelrechte Anfang eines solchen Berichts.

I. Erstes Zeugnis.

V. 19—28.

Bei der Darlegung des Glaubensinhalts im Prolog hatte der Apostel zwei Zeugnisse des Täufers Johannes angeführt (V. 6—8 und V. 15); das zweite enthielt, wie Baur richtig bemerkt, „die Vorstellung der unbedingten Präexistenz des Messias“ und folglich die wirkliche Meinung des Verfassers, nämlich den Gedanken der Gottheit Christi. Aber wann wurde das in V. 15 angeführte Zeugnis abgelegt? Das eben will der Apostel nun erzählen.

V. 19.[1]) — Es ist auffallend, eine Erzählung mit und beginnen zu sehen. Dieser Umstand erklärt sich aus der so eben angedeuteten Beziehung zwischen V. 19 und V. 15. — Was dieser Erklärung des Täufers Johannes eine besondere Bedeutung verleiht, ist ihr amtlicher Charakter. Sie wurde in Gegenwart einer Abordnung des hohen Rates und als Antwort auf eine bestimmte, von dieser höchsten religiösen Behörde des jüdischen Volkes ausgehende Anfrage abgegeben. Der hohe Rat, von dessen Dasein wir die frühesten Spuren erst in der Zeit des Antipater und Herodes finden (Joseph. Antiq. XIV, 9. 4), war ohne Zweifel die Fortsetzung oder Erneuerung einer sehr alten Einrichtung. Man erinnert sich an die Aufstellung der 70 Ältesten durch Moses (Num. 11, 16). Unter Josaphat (II. Chron. 19, 8) wird auch ein aus einer Anzahl von Leviten, Priestern und Ältesten Israels zusammengesetztes Obergericht mit dem Sitz in Jerusalem erwähnt. Vielleicht gehört hierher auch Hesek. 8, 11 ff.: „70 Männer aus den Ältesten Israels.“ Bei den Makkabäern (I. Makk. 12, 5; II. Makk. 1, 10; 4, 44) spielt die sogenannte γερουσία, Senat, eine ähnliche Rolle wie diese alten Gerichte, doch ohne daß sich ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen diesen Einrichtungen nachweisen läßt. Zur Zeit Jesu bestand dieser Senat, der sogenannte Sanhedrin, mit Einschluß des Vorsitzenden aus 71 Mitgliedern (Trakt. Sanhedr. 1, 6). Die Mitglieder waren dreierlei: 1) die Hohepriester (ἀρχιερεῖς), ein Ausdruck, der wahrscheinlich die abgetretenen Hohenpriester und die Glieder der vornehmsten Priesterfamilien bezeichnet; 2) die Schriftgelehrten (γραμματεῖς), ein Ausdruck, der insonderheit die Gesetzeskundigen, die eigentlichen Rechtsgelehrten bezeichnet; 3) die Ältesten des Volkes (πρεσβύτεροι, ἀρχοντες τοῦ λαοῦ), welcher Ausdruck wohl die anderen Mitglieder im allgemeinen, sei es Laien oder Leviten, in sich begreift. Der Hohepriester führte von Amtswegen den Vorsitz.[2]) — Der hohe Rat hatte bis dahin das Auftreten des Täufers Johannes unbeachtet gelassen; aber da er sah, daß die Dinge von Tag zu Tag eine ernstere Wendung nahmen und sogar das Volk anfing zu erwägen, ob Johannes nicht der Messias sei (vgl. Luk. 3, 15), glaubte er endlich seine Vollmacht ausüben und die amtliche Frage wegen seiner Sendung an ihn stellen zu sollen. Jesus bezieht sich auf diese Maßregel (5, 33); später antwortete er selbst mit einer Weigerung auf ein solches Verhör (Matth. 21, 23 ff). — Die Mischna sagt ausdrücklich: „das Urteil über einen Stamm, über einen falschen Propheten und über einen Hohepriester kommt dem Gericht der 71 zu“ (Sanh. 1, 5). — Wir begegnen hier zum erstenmal dem Ausdruck „die Juden“, der im vierten Evangelium so häufig wiederkehrt. Der Wortableitung nach bezeichnet dieser Name im eigentlichen Sinn die Angehörigen des Stammes Juda; aber seit der Rückkehr aus der Gefangenschaft wird er auf das ganze Volk übertragen, weil die Mehrzahl der in ihr Vaterland zurückgekehrten Israeliten diesem Stamm angehörte. In dieser allgemeinen Bedeutung findet sich der Name 2, 6: „nach der Reinigung der Juden“; 2, 13: „das Passah der Juden“; 3, 1: „ein Oberster unter den Juden“. In dieser rein politischen Bedeutung kann der Ausdruck auch die Galiläer umfassen (6, 52). Aber dieser Name hat sehr häufig in unserm Evangelium eine religiöse Färbung. Er bezeichnet das Volk als ungläubige Gemeinschaft, die in ihrer Mehrheit und in ihren Vorgesetzten den Messias verworfen hatten. Dieser besondere

---

1) Origenes liest einmal τοτε, sonst οτε. — B C It^aliq Syr und andere Übers. setzen nach απεστειλαν: προς αυτον, welche Worte A X nach λευιτας stellen.

2) Die alte Ansicht, wonach der hohe Rat einen gewählten Vorsitzenden mit einem Stellvertreter (den Nasi und den Av-Beth-Din) gehabt hätte, scheint jetzt durch Kuenen und Schürer genügend widerlegt zu sein. Vgl. Lehrb. der neutest. Zeitgeschichte von Schürer, § 23.

Sinn erklärt sich aus der Geschichte; denn der Herd des Hasses und der Verwerfung Jesu war gewiß in Jerusalem und Judäa. Man hat diese in unserm Evangelium mit dem Namen Juden verbundene ungünstige Bedeutung zum Beweis dafür anführen wollen, daß der Verfasser dieses Buches nicht selbst ein Jude habe sein können.[1]) Aber seit der Zerstörung Jerusalems hatte das jüdische Volk als politische Körperschaft aufgehört; der Name Juden war so zu einer rein religiösen Benennung geworden; und da Johannes selbst einer andern religiösen Gemeinschaft angehörte, so ist es ganz selbstverständlich, daß er von ihnen als von solchen redet, die ihm fortan fremd sind. Der judenchristliche Verfasser der Apokalypse spricht sich noch viel strenger hinsichtlich seiner ehemaligen Volksgenossen aus, wenn er sie „Satans Synagoge" nennt (3, 9); und Markus bezeichnet sie ungeachtet seiner jüdischen Abstammung gleichfalls mit dem Wort Juden genau so wie Johannes (7, 3). — Die Worte von Jerusalem gehören nicht zu dem Hauptwort die Juden, sondern zu dem Zeitwort schickten. Mit diesem Beisatz soll das Feierliche dieser Absendung hervorgehoben werden; sie hatte amtliches Gepräge, denn sie kam aus dem Mittelpunkt der Theokratie. — Mit den Priestern waren Leviten gekommen. Man hat sie öfters nur als Gerichtsdiener angesehen. Aber aus mehreren Stellen des A. T. (II. Chron. 17, 7—9; 35, 3; Neh. 8, 7) geht hervor, daß es die Aufgabe der Leviten war, das Volk im Gesetz zu unterrichten, woraus Hengstenberg nicht ohne Grund den Schluß gezogen hat, daß die so oft im N. T. erwähnten Schriftgelehrten im allgemeinen diesem Stand angehört und einige von ihnen in dieser Eigenschaft und demnach als Mitglieder des hohen Rats an dieser Gesandtschaft teilgenommen haben. — Ihre Frage an den Täufer Johannes bezieht sich auf die damals in Israel herrschende Erwartung des Messias und der außerordentlichen Boten, welche nach der Volksmeinung seinem Kommen vorausgehen sollten. „Wer bist du?" heißt im Zusammenhang: Bist du einer der erwarteten Männer, und welcher? Wir werden in V. 25 sehen, welche Verlegenheit für den Täufer aus dieser Frage entstehen konnte, wenn er sich nicht über seine Berechtigung auswies.

Origenes war der Ansicht, daß mit dem zweiten Satz von V. 19 (ὅτε ἀπέστειλεν) ein neues Zeugnis des Täufers beginne. Das erste wäre nach ihm dasjenige von V. 15 ff., auf welches sich V. 19a bezöge. Demnach scheint er τότε statt ὅτε gelesen zu haben. Es fehlte, um diese Reihe von Mißverständnissen zu vervollständigen, nur noch, daß er weiterhin ein drittes Zeugnis an eine neue Abordnung fand. Dies ist ihm gelungen durch seine Auslegung von V. 24 (s. zu d. V.). Cyrillus und einige neuere beginnen mit dem ὅτε in V. 19 ein neues Satzgefüge, dessen Hauptsatz in V. 20 stände: „als die Juden sandten . . . ., erklärte er." Aber das καί vor dem Zeitwort ὡμολόγησε, er bekannte, macht diese Satzverbindung unmöglich. Nie führt bei Johannes die Partikel καί den Nachsatz ein, auch nicht in 6, 57. Die Worte πρὸς αὐτόν, welche einige Alexandriner beifügen, und zwei Mjj. nach λευΐτας stellen, sind wahrscheinlich eingeschoben. Mit Unrecht machen wieder Meyer und Weiß das καὶ ὡμολόγησε, und er bekannte, von dem ὅτε abhängig; diese Satzverbindung macht das Satzgefüge schleppend. Es ist besser zu übersetzen: „und dies ist das Zeugnis . . . . (V. 19) . . . . und er bekannte."

V. 20.[2]) — Ehe der Evangelist die Antwort des Täufers Johannes ihrem Inhalt nach berichtet, hebt er ihre Merkmale hervor: sie war rasch,

---

[1]) Fischer, Tübinger Zeitschrift, 1840, und ebenso Hilgenfeld. Wir haben diese Einwendung widerlegt in der Einleitung I, S. 115.

[2]) L. läßt και weg und ℵ Syr^{cur} Or. das zweite και ωμολογησεν. — ℵ A B C L X Δ $\text{It}^{plerique}$ Cop. Or. (3mal) lesen εγω ουκ ειμι, während Γ Λ und 9 andere Mjj. Syr^{sch} und T. R. ουκ ειμι vor εγω stellen.

freimütig, entschieden. Das erste er bekannte bezeichnet den freien Antrieb, die Willigkeit. Mit der verneinenden Form: er leugnete nicht, will der Verfasser sagen, daß er keinen Augenblick der möglichen Versuchung zu leugnen nachgab. Das zweite er bekannte ist beigefügt, um das folgende Bekenntnis daran zu knüpfen. — Diese eigentümliche Form der Erzählung (vgl. 1, 7. 8) scheint sich uns, was auch Weiß dazu sagen mag, ungezwungener zu erklären, wenn man eine Anspielung auf Leute annimmt, die geneigt waren, der Person des Täufers Johannes eine über seine wirkliche Würde hinausgehende Geltung beizulegen. — Bei der Lesart der Alexandriner und des Origenes müßte man übersetzen: „nein, nicht ich bin der Messias" (ἐγὼ οὐκ εἰμί). Diese Antwort würde passen, wenn die Frage gelautet hätte: „bist du der Messias?" Aber die Frage lautete einfach: „Wer bist du?" und die richtige Antwort ist folglich diejenige, welche sich im T. R. nach den Byzantinern vorfindet: „ich bin nicht der Messias" (οὐκ εἰμὶ ἐγώ), d. h. „ich bin etwas, aber nicht bin ich der Messias."

V. 21.[1]) — Mehrere Ausleger verstehen die Frage τί οὖν ungefähr in demselben Sinn wie die vorhergehende: „wenn du nicht der Messias bist, was bist du denn?" Aber die zwei folgenden Fragen: „Bist du Elias....?" würden eher ein τίς als ein τί in diesem Sinn voraussetzen. De Wette sieht in diesen Worten eine adverbiale Redensart: „was denn?" Dieser Sinn ist nichtssagend. Man muß vielmehr mit Meyer ἐστί hineindenken: „was giebt's denn? was geht Außerordentliches vor?" Diese Form läßt die Ungeduld erkennen. Es lag in der That in der nie zuvor dagewesenen Weise des Auftretens des Täufers etwas, das eine außergewöhnliche Lage anzukündigen schien. — Maleachi hatte (4, 5) die Ankunft des Elias als Vorbereitung des großen messianischen Tages angekündigt, und wir wissen aus dem Dialog Justin's mit dem Juden Tryphon, daß nach der Volksmeinung der Messias verborgen bleiben sollte, bis er durch diesen Propheten beglaubigt und geweiht würde. Mehrere Stellen der Evangelien (Matth. 16, 14; Mark. 6, 15) beweisen, daß man auch die Erscheinung irgend eines andern Propheten der alten Zeit, des Jeremias z. B., erwartete. Unter diesen Erwarteten war einer, den man insonderheit den Propheten nannte. Die Einen unterschieden ihn von dem Messias (Joh. 7, 40 f.); andere verwechselten ihn mit ihm (6, 14). Augenscheinlich handelte es sich um die von Mose in der Verheißung Deut. 18, 18 angekündigte Person („einen Propheten wie mich"). Natürlich dachte sich das Volk nicht einen zweiten Elias oder einen neuen Moses in geistlichem Sinn, so wie der Engel von Johannes dem Täufer sagt (Luk. 1, 17): „er wird einhergehen im Geist und in der Kraft des Elias." Es war die Person selbst, welche in Fleisch und Bein wieder erscheinen sollte. Unmöglich konnte sich der Täufer in diesem buchstäblichen Sinn für einerlei mit dem einen oder andern dieser alten Männer erklären. Andererseits konnte er sich auch nicht auf den Boden theologischer Erörterungen stellen. Seine Antwort mußte also schlechthin verneinend lauten.

V. 22 und 23. — Die Abgesandten sind nun mit den Voraussetzungen, die sich ihnen aus den damals umgehenden Messiasvorstellungen darboten, zu Ende. Es blieb ihnen nur übrig, wiederholt an Johannes die Frage zu richten, die ihn aus der verneinenden Haltung, in welche er sich hüllte, herauslocken sollte: „wer bist du?" d. h. „was für eine besondere Persönlichkeit bist du?" Denn sein ungewöhnliches Auftreten mußte sich durch eine außerordentliche Sendung rechtfertigen. — Johannes antwortet darauf mit einem Wort des

[1]) B liest συ ουν τι (was bist du denn?) statt τι ουν (was denn?). — ℵ B L lassen das συ nach ει weg.

Jesaias, welches zugleich die geforderte Erklärung und die Bürgschaft für seine Sendung in sich schließt. Der Sinn der prophetischen Stelle ist der: Jehovah ist im Begriff zu erscheinen, um seine Herrlichkeit zu offenbaren. Im Augenblick vor seiner Erscheinung vernimmt man, ohne daß jemand auf dem Schauplatz sichtbar wird, eine Stimme, welche Israel auffordert, den Weg zu bereiten, auf welchem der Herr kommen solle. Es handelt sich in dieser Schilderung keineswegs um die Rückkehr aus der Gefangenschaft, sondern um die messianische Erscheinung Jehovah's. Wie man im Morgenland vor dem Einzug des Herrschers die Wege bereitete und ebnete, so soll Israel seinem göttlichen König einen seiner würdigen Empfang bereiten, und die Aufgabe dieser geheimnisvollen Stimme ist eben die, zu diesem Werk der Zubereitung anzutreiben, damit die ihm zugedachte hohe Gnade nicht zum Gericht ausschlage. Johannes wendet dieses Wort des Jesaias um so lieber auf sich an, als es vollkommen seinem Wunsch entspricht, seine Person verschwinden und nur die Botschaft laut werden zu lassen: „eine Stimme". — Die Worte in der Wüste können sich im Hebräischen wie im Griechischen entweder auf rufen oder auf bereiten beziehen. Dem Sinn nach kommt es auf dasselbe hinaus, weil sich die Weisung an demselben Ort vernehmen läßt, wo sie ausgeführt werden soll. Die Beziehung auf das vorangehende Zeitwort ist besonders im Griechischen natürlicher. — Das Wort Wüste bezeichnet im Morgenland unangebaute Ländereien, ausgedehnte Landstriche, die als Weideland dienen und von gewundenen Fußpfaden durchzogen werden, nicht aber von Landstraßen, die eines Herrschers würdig sind. Dies ist das Bild des sittlichen Zustandes des Volkes; der Königsweg, auf welchem Jehovah seinen Einzug halten soll, ist noch nicht bereitet in den Herzen. Noch fehlt der Sinn der nationalen Buße. Der Aufenthalt des Vorläufers in der Wüste deutete vermöge der buchstäblichen Übereinstimmung mit dem prophetischen Bild auf die moralische Erfüllung der Prophetie. — Gehört die Form der Anführung: „wie gesagt hat...." noch zur Antwort des Täufers? oder ist sie eine Anmerkung des Evangelisten? Für die erstere Annahme spricht der Umstand, daß dem Vorläufer mehr daran liegen mußte, sich selbst auszuweisen, als dem Evangelisten, ihn nach so langer Zeit zu beglaubigen. — Eine Antwort, wie sie Johannes gab, war gleichbedeutend mit dem Nachweis seiner Vollmacht, mit der Angabe seines Mandats. Er erklärte damit den in Gesetz und Propheten bewanderten Abgesandten, daß, wenn er persönlich keiner von den erwarteten Propheten sei, dennoch seine Sendung in unmittelbarer Beziehung zu der nahen Erscheinung des Messias stehe. Das war es eben, was Sanhedrin und Volk für das Leben zu wissen brauchten.

Die Untersuchung hatte sich bis jetzt auf die Stellung des Täufers bezogen. Die Abordnung vervollständigt dieselbe durch ein eingehenderes Verhör über den Taufritus, welchen er so ohne Erlaubnis des Sanhedrin in die Theokratie einzuführen sich erlaubt. Der Evangelist leitet diese neue Wendung der Unterredung durch eine auf den religiösen Charakter der Mitglieder der Gesandtschaft bezügliche Bemerkung ein.

V. 24. — „Und die gesandt waren, die waren von den Pharisäern." — Wir übersetzen nach T. R. übereinstimmend mit der Mehrzahl der Mjj., mit den Mnn. und den meisten Übersetzungen. Nach dieser Lesart wird das Partiz. ἀπεσταλμένοι, gesandt, durch das Geschlechtswort οἱ bestimmt; dies ist das Subjekt des Satzes. Der Zweck der hier von Johannes beigefügten Bemerkung ist leicht zu erkennen; sie soll die nachfolgende Frage begründen. Johannes ergänzt gerne im Fortschritt einer Erzählung die zuerst übergangenen Umstände, welche dazu dienen, sie nach und nach ins Licht zu setzen, vgl. 1, 41. 45; 4, 30; 9, 14; 11, 5. 18; 13, 23 u. s. w. Die Pharisäer

waren die Ultra-Konservativen in Israel; sie mußten sich am meisten an der Neuerung stoßen, welche sich Johannes mit Einführung der Taufe erlaubte. Allerdings bildeten die Reinigungen einen Bestandteil des jüdischen Gottesdienstes. Es wird sogar behauptet, die heidnischen Proselyten seien aus Veranlassung ihres Übertritts zum Judentum einem vollständigen Bad unterzogen worden. Aber die Anwendung dieses Sinnbilds völliger Beflecktheit auf die Glieder des theokratischen Volkes war eine so befremdliche Neuerung, daß sie die Empfindlichkeit der amtlichen Wächter über den Kultus und ganz besonders der eifrigsten Anhänger der Überlieferung im höchsten Grade erregen mußte. Deshalb gerade war das pharisäische Element in der vom Sanhedrin gewählten Abordnung vorherrschend. Man sieht, wie geschickt der Plan des Verhörs angelegt war: zuerst die Frage bezüglich der Sendung; dann die, welche den Ritus betraf; denn diese hing von der ersten ab. So gefaßt, ist der Gang der Erzählung höchst einfach. Diese Art, die Absicht der Bemerkung in V. 24 zu erklären, scheint mir natürlicher, als die von Weiß und Keil, wornach Johannes damit den Geist des Unglaubens bezeichnen wollte, der die Befrager des Täufers beseelte. Da die Thatsache ihres Unglaubens in dem Bericht gar nicht hervortritt, so bedurfte sie keiner Erläuterung. — Nun aber steht der Lesart des T. R. eine andere gegenüber, die sich auf die Alexandriner und auf Origenes stützt und von Tischendorf und Westkott-Hort aufgenommen ist; diese läßt das Geschlechtswort οἱ vor ἀπεσταλμένοι weg; der Sinn ist: „und sie waren gesandt von seiten der Pharisäer", oder auch, wie Origenes verstand: „und es waren da Gesandte von seiten der Pharisäer", wie wenn es sich um eine andere Gesandtschaft handelte als die in V. 19. Weder die eine noch die andere dieser Deutungen ist möglich. Denn die Pharisäer bildeten keine amtlich berufene Körperschaft, von der ein Verfahren hätte ausgehen können wie das, von dem hier die Rede ist. Die alex. Lesart ist also unhaltbar, wie diesmal selbst Weiß und Keil zugeben. Sie ist wahrscheinlich, wie so oft, eine willkürliche Änderung des Origenes zugunsten seiner falschen Auslegung dieser ganzen Stelle vom Ende des Prologs an. Weiß und Keil sehen darin bloß eine Nachlässigkeit des Abschreibers, veranlaßt durch das vorangehende καί, in welchem sich das οἱ verloren hätte. Aber wie viele ähnliche Fehler hätten wir in diesem Fall im N. T.!

V. 25.[1]) — Die strengsten Wächter der Gottesdienstordnung räumten dem Messias oder einem seiner Vorgänger das Recht ein, Änderungen im Herkommen vorzunehmen; und wenn sich Johannes für eine dieser Persönlichkeiten ausgegeben hätte, so hätten sie sich damit begnügt, nach seinem Ausweis zu fragen, und hätten von seiner Taufe geschwiegen, die an seiner Sendung ausreichende Berechtigung gehabt hätte. Wirklich scheint gerade dieser Vers zu beweisen, daß man auf Grund von Aussprüchen, wie Hesek. 36, 25 f. und Sach. 13, 1 eine große das Volk umfassende Reinigung als Eröffnung des messianischen Reiches erwartete. Allein da Johannes der Täufer ausdrücklich die Ehre abgelehnt habe, einer der erwarteten Propheten zu sein, so hatte die Abordnung das Recht, ihm zu sagen: „warum also taufest du?" — Nach der Lesart von T. R., weder, noch, ist der Gedanke der: „die Annahme, daß Johannes der Täufer sei, ist beseitigt; es bleibt also, um seine Taufe zu rechtfertigen, nur übrig, daß er entweder der eine oder der andere der beiden erwarteten Vorläufer war; nun erklärt er, daß er weder der eine noch der andere sei; warum also . . . u. s. w.?" Diese feine Bedeutung der disjunktiven

[1]) ℵ läßt ηρωτησαν αυτον και aus (der Abschreiber hat die beiden και verwechselt). — Statt ουτε ουτε, was T. R. mit den meisten Mjj. und Mnn. liest, haben A B C L und Or. (6mal) ουδε ουδε.

Verneinung wurde nicht begriffen; daher, wie wir glauben, die alexandrinische Lesart οὐδέ, οὐδέ (auch nicht), welche die drei Fälle nebeneinander stellt. Die systematischen Anhänger des alexandrinischen Textes urteilen natürlich anders (Weiß, Keil, Westkott u. a.). — Die Stellung des Täufers wurde angesichts dieser Frage und nach seiner vorangegangenen Antwort schwierig. Auf diesen Erfolg haben wohl die Fragenden gerechnet.

V. 26 und 27[1]). — Man hat diese Antwort unklar und verlegen gefunden. De Wette meint sogar, sie passe gar nicht auf die gestellte Frage. Die allgemein angenommene Erklärung ist: „meine Wassertaufe ist jedenfalls nicht ein Eingriff in die Taufe des Messias, die viel höherer Art ist; sie bereitet sie nur vor." Johannes würde demnach gewissermaßen seine Taufe entschuldigen, indem er sie geflissentlich herabsetzte und darauf hinwiese, daß die messianische Taufe über dieser Förmlichkeit an der ihr gebührenden Stelle stehe. Aber erstlich hieße das die gestellte Frage umgehen, und die Kritik von De Wette behielte ihre Berechtigung. Denn die Taufe des Johannes wurde um ihrer selbst willen angegriffen, nicht als Beeinträchtigung der messianischen Taufe. Sodann müßten die Worte ἐν ὕδατι voranstehen: „mit Wasser nur taufe ich"; und die Geistestaufe müßte als Gegensatz notwendig in dem folgenden Satz erwähnt sein. Endlich wäre es nicht ganz dem Charakter des Täufers gemäß, sich unter der geringen Bedeutung seiner Aufgabe zu verbergen und seine Taufe als eine unschuldige Neuerung vorzustellen. Im Gegenteil ist diese Antwort, richtig verstanden, durchaus würdig, feierlich, ja drohend; sie stellt den Ernst der gegenwärtigen Lage in's Licht, in deren Geheimnis Johannes bis jetzt allein eingeweiht ist. „Merket wohl auf! Der Messias ist da; deshalb taufe ich." Die messianische Zeit bricht an. Er selbst hat die Aufgabe, sie zu eröffnen, das ist die Berechtigung seiner Taufe (s. V. 23). Dieses Gefühl von dem Ernst der Lage und von der Wichtigkeit seiner Aufgabe drückt sich in dem an der Spitze der Antwort stehenden ἐγώ aus, deren Sinn, wie das Folgende beweist, der ist, „ich taufe mit Wasser, und weiß, was ich damit thue; denn er ist da, der…" Man setzt gewöhnlich das ἐγώ dem Messias gegenüber und stellt so einen Gegensatz zwischen der Wasser- und Geistestaufe auf. Aber diese letztere ist nicht einmal erwähnt, und diese Erklärung ist nur aus einer Erinnerung an das Wort des Täufers in den Synoptikern entsprungen. Daher rührt auch wahrscheinlich die Einfügung der Partikel δέ nach dem Wort μέσος, die bei den Alexandrinern mit Recht fehlt. Vielmehr weil er weiß, daß der Messias mitten unter ihnen da ist, tauft er mit Wasser und hat das Recht, es zu thun. Diese Antwort, begleitet, wie sie es ohne Zweifel war, von einem bedeutsamen Blick auf die Menge, unter der sich die geheimnisvolle Persönlichkeit, an die er dachte, befinden mochte, mußte bei den Zuhörern eine tiefe Bewegung hervorrufen. Die beiden Lesarten ἕστηκεν und στήκει, obgleich die eine in der Vergangenheit, die andere in der Gegenwart steht, haben denselben Sinn: er befindet sich hier. Die Worte, auf welchen der Nachdruck liegt, sind: „welchen ihr nicht kennt." Das Wort ihr stellt die noch unwissenden Hörer des Johannes dem Johannes selbst gegenüber, der schon ein Wissender ist. Dieses Wort setzt notwendig voraus, daß in dem Augenblick, da der

[1]) ℵ allein: Εν τω υδατι statt εν υδατι. — Nach μεσος liest T. R. δε mit allen Urkunden außer ℵ B C L und Or. (10mal), welche dieses Wort auslassen. — B L T^b στηκει (steht); ℵ G: εστηκει (stand); T. R. mit allen anderen εστηκεν (steht). — T. R. liest nach οιδατε: αυτος εστιν (er ist es) mit 13 Mjj., den Mnn. It. Vg. Syr. Or. (1mal); diese Worte sind ausgelassen von ℵ B C L T^b Syr^cur und Or. (6mal). — Der Art. ο vor ερχομενος fehlt bei ℵ B. Or. — Nach ερχομενος liest T. R. ος εμπροσθεν μου γεγονεν (der vor mir gewesen ist) mit denselben Urkunden wie oben; diese Worte sind ausgelassen in allen Urkunden, welche αυτος εστι auslassen.

Vorläufer redete, die Taufe Jesu bereits geschehen war. Denn eben mittelst dieser Handlung mußte ihm gemäß der göttlichen Verheißung (V. 33) die Person des Messias kundgethan worden sein. In V. 31 und 33 bezeugt er selbst, daß er ihn bis zum Augenblick der Taufe nicht gekannt habe. Es ist demnach unmöglich, die Taufe Jesu mit Olshausen und Hengstenberg auf eben diesen oder auf den folgenden Tag zu verlegen; mit Bäumlein zwischen V. 28 und 29, oder endlich mit Ewald zwischen V. 31 und 32. — Dieses Zeugnis ist übrigens, was auch Weiß sagen mag, ganz verschieden von den in den Synoptikern berichteten Reden des Johannes, welche vor die Taufe Jesu fallen. Gerade die Ausdrücke, welche der Vorläufer hier gebraucht, enthalten eine sehr deutliche Anspielung auf frühere Aussprüche, in denen er einen Mann angekündigt hatte, der nach ihm kommen sollte; dies ist besonders deutlich, wenn man, vor ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὁ liest, „der nach mir kommende, den ich euch angekündigt habe." — Dieses Zeugnis hat einen völlig neuen Charakter: „der Messias ist da und ich kenne ihn." Es ist hier die erste Verkündigung, welche sich auf die Person Jesu bezog; dies war also der wirkliche Ausgangspunkt des Glaubens an ihn. — Die Worte er ist es (αὐτός ἐστιν), die bei den Alexandrinern fehlen, bei Origenes bald fehlen, bald gelesen werden, sind entbehrlich und können hinzugesetzt worden sein entweder durch Abschreiber, die irrtümlicherweise dieses Zeugnis als eins mit dem von V. 15 οὗτος ἦν betrachteten, oder von andern, welche die Anspielung auf die früheren, von den Synoptikern berichteten Zeugnisse besser hervorheben wollten.

Ganz anders verhält sich's mit den Worten: der vor mir gewesen ist, welche die Alexandriner, Origenes und die syrische Übersetzung von Cureton auslassen, dagegen 15 Mjj. und die beiden alten Übersetzungen Itala und Peschito lesen. Die Beziehung zwischen diesem und dem in V. 30 nachfolgenden Zeugnis macht diese Worte in V. 27 unentbehrlich. Denn in V. 30 wiederholt Johannes ausdrücklich („er ist es, von dem ich sprach [gestern]") das Zeugnis von V. 27 und nicht, wie man sich vorstellt, das Zeugnis von V. 15, welches selbst nur eine Anführung unseres V. 30 ist (s. zu V. 15). Am ersten Tag sprach Johannes, ohne noch Jesum zu bezeichnen, die Erklärung von V. 26 und 27 aus; am zweiten Tag wiederholte er sie, wie das in V. 30 erzählt ist, indem er sie diesmal auf den gegenwärtigen Jesus anwendete. Geß sagt mit Recht (I, §. 345): wenn die abgekürzte Lesart von V. 27 die richtige wäre, so würde sich der Täufer in V. 30 auf einen vom Evangelisten nicht erzählten Vorfall beziehen. Die Worte: welcher vor mir gewesen ist, sind in V. 27 eine Art von Zwischensatz, den der Vorläufer eingeschoben hat: „nach mir gekommen, ja! aber und in Wirklichkeit doch mein Vorgänger!" (s. zu V. 15). — Mit dem Ausdruck: „die Schuhriemen auflösen" will Johannes den niedrigen Dienst eines Sklaven bezeichnen. Über den Pleonasmus von οὗ und αὐτοῦ sagt Bäumlein richtig: „Nachahmung des hebräischen Satzbaues." Die Philologen streiten über die Frage, ob die Form ἄξιος ἵνα eine Abschwächung der Bedeutung des Bindeworts ἵνα enthalte, welches hier nach der Meinung Einiger zu einer einfachen Umschreibung des Infinitivs würde (würdig aufzulösen) — so Bäumlein — oder ob dieses Bindewort immer den Zweckbegriff beibehalte (Meyer). Bäumlein beruft sich auf den Gebrauch des späteren Griechischen und auf das νά des Neugriechischen, welches mit dem Zeitwort im Konjunktiv den Infinitiv ersetzt. Gleichwohl glauben wir mit Meyer, daß sich in dem ἵνα des N. T. der Zweckbegriff nie ganz verliert: derjenige, der würdig ist, etwas zu thun, ist gewissermaßen bestimmt, es zu thun.

V. 28.[1]) — Der Bemerkung des Johannes in V. 28 liegt sicher keine geographische Rücksicht zu Grunde, sondern sie ist veranlaßt durch das Feierliche des ganzen Vorgangs und durch die außerordentliche Wichtigkeit dieses amtlichen Zeugnisses, das in Gegenwart der Vertreter des Sanhedrin, sowie des ganzen Volkes abgelegt wurde. Auf diesen Ausspruch bezog sich wohl das Wort im Prolog: „auf daß sie alle an ihn glaubten." Wäre das Volk für den Glauben empfänglich gewesen, so hätte das Zeugnis aus diesem Munde hingereicht, die göttliche Flamme in Israel auflodern zu machen. — In betreff der beiden Lesarten Bethanien und Bethabara berichtet Origenes, daß beinahe alle alten Mjj. Bethanien lesen; aber da er einen Ort dieses Namens an den Ufern des Jordan gesucht, habe er ihn nicht gefunden, wogegen ihm ein Ort mit Namen Bethabara gezeigt worden sei (vgl. Jud. 7, 24), wo Johannes nach der Angabe der Überlieferung getauft hatte. Es ist also sicher, daß die Lesart Bethabara in einigen Urkunden an die Stelle der ursprünglichen Lesart Bethanien gesetzt worden ist, und zwar unter dem Einfluß des Origenes. Da der römische Krieg eine Menge ehemaliger Ortschaften bis auf den Namen vertilgt hat, so ist leicht zu begreifen, wie der Name Bethanien zur Zeit des Origenes erloschen sein konnte. Wir müssen daher aus dem beglaubigten Text schließen, daß zur Zeit Jesu in der Nähe des Jordans eine Ortschaft mit Namen Bethanien vorhanden war, folglich verschieden von dem nahe bei Jerusalem gelegenen Flecken dieses Namens. Wenn es zwei Bethlehem, zwei Bethsaida, zwei Antiochia, zwei Rama, zwei Kana gab, warum sollte es nicht auch zwei Bethanien gegeben haben? Vielleicht hatte dieser Name in den beiden Fällen verschiedene Ableitung. Bethanien kann ja bezeichnen entweder Ort der Feigen oder Ort der Armut, Bedeutungen, welche für das Bethanien bei Jerusalem passen; und Ort der Fähre (Beth Onija), welche Bedeutung etwa bei dem Bethanien zuträfe, um welches es sich hier handelt.[2])

II. Zweites Zeugnis.

V. 29—34.

Wie ist es begreiflich, daß die Abgeordneten des Sanhedrin den Johannes verließen, ohne ihn um die Person befragt zu haben, von der er zu reden vorhatte? Entweder lag ihnen nichts daran, es zu erfahren, oder gaben sie sich den Schein, als ob sie die Erklärung dessen, der so redete, geringschätzten. In beiden Fällen liegt hier die erste thatsächliche Kundgebung von Unglauben vor. Nach ihrem Weggang blieb der Vorläufer mit seinen Jüngern zurück und mit der Menge, welche diesem Auftritt angewohnt hatte; und vom folgenden Tage an gab er seinem Zeugnis eine noch bestimmtere Fassung. Er sagte nicht mehr bloß: „er ist da"; sondern als er Jesus herankommen sah, rief er: „der ist's." Er beschreibt zuerst das Werk (V. 29), dann die Person dieses Christus (V. 30); er erzählt hierauf, wie er dazu gekommen ist, ihn zu kennen und auf welchem Grund das Zeugnis ruht, das er von ihm ablegt (V. 31 bis 33); und schließlich macht er seinen Zuhörern anschaulich, was es für sie zu bedeuten habe, daß er sich vor ihnen einer solchen Botschaft entledigte (V. 34).

V. 29.[3]) — Eben am Tage, nachdem Johannes inmitten des Volkes die

---

1) Die Lesart Βηθανια findet sich fast in allen Mjj., in den meisten Mnn. It. Vg. Cop. Syr^{sch} u. s. w. Nur die Mjj. K T^{b} M Δ Π, einige Mnn. Syr^{cur} lesen mit T. R. Βηθαβαρα. — ℵ Syr^{cur} setzen ποταμου nach Ιορδανου.

2) Der Lieutenant Conder glaubt, in einem seiner Berichte über die Entdeckungen der englischen Forschungsreise in Palästina östlich vom Jordan einen Bezirk namens Bethanien gefunden zu haben, der diesen Namen schon zu des Eusebius Zeit trug und nach der Angabe des Ptolemäus bis an den Jordan reichte.

3) Die Worte des T. R., ο Ιωαννης, welche in vielen sowohl alexandrinischen als byzantinischen Mjj. und Mnn. und in mehreren Übersetzungen fehlen, gehören unter die Zusätze,

Gegenwart des Messias verkündigt hatte, kommt Jesus zu seinem Vorläufer und wird von ihm als Messias anerkannt und erklärt. An den Worten: zu ihm kommend, sind die Ausleger irre geworden. Die Einen haben gemeint, er sei gekommen, um getauft zu werden, was jedoch unmöglich ist, weil V. 31 bis 33 und sogar V. 26 die Taufe als schon vollzogen voraussetzen. Baur ist der Ansicht, Jesus sei zu Johannes gekommen, um dessen Zeugnis zu empfangen, und findet selbstverständlich in diesem so aufgefaßten Zug einen Beweis für den rein idealen Charakter der Erzählung. Aber diese Angabe setzt einfach voraus, daß Jesus nach seiner Taufe sich vor dieser Begegnung für einige Zeit von Johannes entfernt hatte, und daß er nach Verfluß dieser Zeit gerade an diesem Tage zu dem Vorläufer zurückkam, in der Hoffnung, bei ihm die Männer zu finden, die ihm Gott zur Eröffnung seines Werkes schenken wollte. Und wir wissen wirklich aus dem synoptischen Bericht, daß sich Jesus nach seiner Taufe in die Einsamkeit der Wüste zurückgezogen und dort mehrere Wochen zugebracht hatte; jetzt also war der Augenblick, da er wieder erschien, um sein Erlösungswerk zu beginnen. Daß er in dieser Absicht gerade wieder zu Johannes kam, ist ja ganz natürlich. War denn nicht er gerade gesandt, um ihm den Zugang zu Israel zu bereiten? Konnte Jesus nicht hoffen, aus seiner Hand die Werkzeuge zu erhalten, die ihm zur Erfüllung seiner Aufgabe unentbehrlich waren? Jesus selbst bezeichnet (10, 3) den Johannes als den Thürhüter, welcher dem Hirten die Thür zum Schafstall aufthut, also daß er nicht nötig hat, über die Umfassungsmauer zu steigen, wie die Räuber, sondern daß er in rechtmäßiger Weise in seine Hürde gelangen kann. Lücke bringt auch diese Rückkehr Jesu in Beziehung zu der Versuchungsgeschichte.

Es könnte auffallen, daß Johannes zur Bezeichnung Jesu als des Messias nicht eine der hierfür üblichen Benennungen wählt, wie Christus, Sohn Gottes oder König von Israel. Der Ausdruck Lamm Gottes ist so eigenartig, daß er, wenn er geschichtlich ist, sich auf irgend einen besonderen Eindruck gründen muß, welchen der Täufer bei seiner früheren Begegnung mit Jesus empfangen hatte. Und in der That müssen wir uns erinnern, daß, wenn ein Israelit zu Johannes kam, sich taufen zu lassen, er damit anfing, seine Sünden zu bekennen (Matth. 3, 6; Mark. 1, 5). Jesus hätte sich dieser vorbereitenden Handlung nicht entschlagen können, ohne sich von Anfang an eine Ausnahmestellung anzumaßen, und nichts lag seiner Anschauung ferner; er wollte „alle Gerechtigkeit erfüllen" (Matth. 3, 15). Was konnte nun sein Bekenntnis sein? Ohne Zweifel ein Gesammtbekenntnis, wie das von Daniel (Dan. 9) oder von Nehemia (Neh. 9), ein Bild der Sünde Israel's und der Welt, wie es das reine Wesen zu zeichnen vermochte, das mit dem allerheiligsten Gott in Gemeinschaft stand und zugleich das göttlich liebende Wesen war, welches statt die Brüder zu richten, sich zu ihrer Rettung opferte. War dies, wie wir nicht zweifeln können, der Geist, in welchem Jesus damals redete und wohl auch betete, so können wir verstehen, daß der Ausdruck, den der Vorläufer hier zur Bezeichnung Jesu braucht, wohl der Wiederschein von dem ist, was er empfand, als er diesen unvergleichlichen Menschen hörte und sah, der vermöge seines zarten Mitgefühls und seiner Fürbitte die Sündenlast der Welt auf sich nahm. Andererseits war es, wenn die Bezeichnung, die der Täufer gebrauchte, seinen Zuhörern verständlich sein sollte, unerläßlich, daß sie an irgendein wohlbekanntes, allgemein auf den Messias bezogenes Wort oder Ereignis des Alten Bundes anknüpfte. Dies fordert auch das Geschlechtswort ὁ vor dem Wort Lamm Gottes; dieses Geschlechtswort bezeichnet das Lamm, welches

---

wie sie besonders im byzantinischen Text häufig vorkommen und für die öffentliche Vorlesung berechnet sind.

die Zuhörer kennen und erwarten. Am natürlichsten bietet sich hier der Gedanke dar, daß man in dem Wort eine Anspielung auf den Knecht des Herrn sieht, der in Jes. 53 unter dem Bild eines Lammes geschildert ist, das sich „zur Schlachtbank führen läßt, ohne den Mund aufzuthun". Schon den Tag zuvor hatte sich der Täufer auf ein Wort desselben Propheten berufen (Jes. 40, 3). Ehe der feindselige Gegensatz gegen die Christen die jüdischen Ausleger zu einer andern Erklärung trieb, deuteten sie unbedenklich dieses erhabene Bild (Jes. 52, 13 — 53, 12) auf den Messias. Abarbanel sagt ausdrücklich: „Jonathan, der Sohn Usiels, hat diese Weissagung auf den Messias bezogen, der da kommen soll, und dies ist auch die Ansicht unserer Weisen gesegneten Andenkens." (S. Eisenmenger, Entdeckt. Judent. II, 758; Lücke I, 406).[1]) Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die Richtigkeit dieser Auslegung von Jes. 53 und die unlösbaren Schwierigkeiten darzulegen, in welche sich jede entgegenstehende Erklärung verwickelt. Die Thatsache genügt uns, daß sie bei den alten Juden die herrschende war. Hieraus ergiebt sich, daß die Anspielung des Täufers Johannes von dem umstehenden Volk leicht verstanden werden konnte. Einige Ausleger haben behauptet, daß das Wort Lamm, im Munde des Vorläufers sowohl als in der Schrift des Jesaia, nur die Sanftmut und Geduld des für die Sache Gottes leidenden Gerechten abbilde. So Gabler: „das ist der Mann voll Sanftmut, der geduldig die Leiden tragen wird, welche ihm die menschliche Verkehrtheit verursachen wird", und Kuinöl: „das ist der unschuldige Fromme, der die Bosheit der Erde wegnehmen wird". Aber diese Erklärungen berücksichtigen das Geschlechtswort ὁ, das bekannte, erwartete Lamm, nicht und verwischen das im Text ausgedrückte offenbare Verhältnis zwischen dem Bild des Lammes und der Handlung des Wegnehmens der Sünde völlig. — Weiß erklärt ungefähr wie die vorigen, obgleich er die Anspielung auf Jes. 53, 7 betont, aber ohne im geringsten den Opferbegriff darin zu finden. Diese letztere Auffassung scheint uns nicht haltbar. Der Opferbegriff liegt der ganzen Stelle Jes. 53 zu grunde; vergl. besonders V. 10—12: „wenn er sein Leben zum Schuldopfer (ascham) gegeben hat" und: „er selbst wird ihre Übertretungen tragen", auf welche Aussprüche gerade Johannes der Täufer mit den Worten: „welches der Welt Sünde trägt", anspielt. Das Lamm Gottes stellt uns also Jesum dar, wie er das Vorbild des Knechtes Gottes, Jes. 53, verwirklicht, der durch sein Opfer die Welt von der Sünde befreien soll. Mehrere Ausleger, Grotius, Lampe, Luthardt, besonders Hofmann, glauben, der Täufer denke nur an die Opfer des alten Bundes, bei welchen ein Lamm als Schlachtopfer verwendet wurde, insonderheit an das Passahlamm. Es ist auch unbestreitbar, daß unter den reinen, zu Schlachtopfern verwendeten Tieren das Lamm dasjenige war, welches vermöge seines unschuldigen, sanften Wesens das dem Charakter des Messias, wie ihn hier der Täufer Johannes beschreibt, entsprechendste Sinn-

[1]) Vgl. Wünsche, Die Leiden des Messias, 1870, S. 55 ff. Er liefert aus einer Menge rabbinischer Stellen den Beweis, daß Jes. 52, 13 — 53, 1; Sach. 9, 9 (arm, reitend auf einem Esel) und 12, 10 (mich, den sie zerstochen haben) allezeit einmütig auf den Messias und sein Versöhnungsleiden bezogen worden sind. Selbst der Versuch zwischen zwei messianischen Persönlichkeiten zu unterscheiden, dem Sohn Joseph's oder Ephraim's, dem das Leiden zugeteilt ist, und dem Sohn Juda, welchem die Herrlichkeit zugeschrieben wird, ist nur ein späterer Versuch (vom 2. Jahrh. an, vgl. Wünsche, S. 109), diese unbestreitbare Auslegung mit dem Begriff des herrlichen Messias zu vereinigen. In dem wahrscheinlich zur Zeit der Kindheit Jesu geschriebenen Buch von der Himmelfahrt des Moses stellt der Verfasser auch den Messias dar, wie er mit der ganzen Menschheit eine Zeit von acht Tagen im Tode zubringt, dann mit den Auserwählten wieder zum Leben kommt und sein Reich gründet. Die Vorstellung vom Tod des Messias war also zu der Zeit, da der Täufer Johannes redete, der israelitischen Volksmeinung keineswegs fremd.

bild darbot (vgl. Lev. 4, 32; 5, 6; 14, 12; Num. 6, 12), und daß insonderheit dem Opfer des Passahlammes wesentlich eine versöhnende Kraft innewohnte (vgl. Ex. 12, 13). Es scheint mir unzweifelhaft, was auch Weiß und Keil noch sagen mögen, daß der Vorläufer bei diesem seinem Ausdruck an die Bedeutung des Lammes, wenn nicht gerade im täglichen jüdischen Gottesdienst, jedenfalls bei dem Passahfest denkt. Und diese Anspielung verträgt sich, wie mir scheint, ganz gut mit der Beziehung dieses Wortes auf Jes. 53, weil eben in diesem Kapitel Jesaias den Knecht des Herrn unter dem Bild des als versöhnenden und erlösenden Opfertieres geschlachteten Passahlamms darstellt. — Die Ergänzung θεοῦ ist der Gen. des Besitzes und des Ursprungs zugleich. Bei diesem Opfer ist es ja nicht der Mensch, der darbringt und opfert, es ist Gott, der dargiebt und von dem Seinigen giebt. Vgl. I. Petr. 1, 19. 20; Röm. 8, 32. — Bemerkenswert ist, daß der Name Lamm, unter welchem der Evangelist Jesum zuerst kennen lernte, derjenige ist, mit dem der Erlöser in der Apokalypse vorzugsweise bezeichnet wird. Es scheint, die Saite, die in dieser entscheidenden Stunde im tiefsten Innern des Johannes in Schwingung versetzt worden war, hat bei ihm bis zu seinem letzten Seufzer nachgetönt.

Die Erklärer sind nicht einig über den Sinn des Wortes αἴρων an unserer Stelle. Das Wort αἴρειν heißt bald eine Sache von der Erde aufheben, bald sie wegnehmen, fortschaffen. Für die erstere Bedeutung vgl. 8, 59 (Steine); Matth. 11, 29 (das Joch); 16, 24 (das Kreuz); für die zweite Joh. 11, 39. 48; 15, 2; 17, 15, und besonders I. Joh. 3, 5: „Jesus Christus ist erschienen, unsere Sünde wegzunehmen." Die zweite Bedeutung würde eher auf die Vorstellung der Vernichtung der Sünde hinführen; die erste auf die der Versöhnung, wie an mehreren Stellen von Jes. 53. Aber wenn Johannes insbesondere an die Versöhnung gedacht hätte, würde er wahrscheinlich den Ausdruck βαστάζειν, tragen, gebraucht haben. Er denkt wohl eher an die Wegnahme der Sünde. Vergessen wir indessen nicht, daß gemäß Jes. 53 und entsprechend dem israelitischem Kultus überhaupt dieser Zweck nur mittelst der Versöhnung erreicht werden konnte. Um die Sünde wegzunehmen, muß sie Christus zuerst auf sich nehmen, damit er sie dann durch das Werk der Heiligung fortschaffen kann. Die Bedeutung wegnehmen schließt also die Bedeutung tragen mit ein. — Das Part. praes. αἴρων könnte sich auf die Idee der Sendung Jesu beziehen. Aber es ist einfacher, ein geschichtliches Präsens darin zu sehen; von seinem ersten Amtswerk an war Jesus damit beschäftigt, die Sünde von der Erde wegzunehmen.

Die wegzunehmende Last ist von dem Täufer in großartiger, erhabener Weise bezeichnet: der Welt Sünde. Dieses Hauptwort in der Einzahl stellt die Verirrung der Menschheit in ihrer umfassenden Einheit dar. Es ist die Sünde in Bausch und Bogen, in welcher alle Sünden aller Sünder der Erde inbegriffen sind. Stammen sie nicht alle aus einer und derselben Wurzel? Man darf unter ἁμαρτία ja nicht mit De Wette die Strafe der Sünde verstehen. — Man hat diese Vorstellung „die Sünde der Welt" für zu universalistisch im Munde des Täufers erklärt. Auch Weiß legt sie ausschließlich dem Evangelisten bei. Reuß sagt: „wir haben hier einen wesentlich christlichen Ausspruch." Aber schon Jes. 52, 13—15 war gesagt, daß der Anblick des leidenden Knechts viele Völker (rabbim) jauchzen machen und ihre Könige in Bestürzung versetzen werde ... Und wer war denn das andres, als jene vielen (rabbim), welche derselbe Knecht nach 53, 11 rechtfertigen sollte, nachdem ihn Israel verworfen haben würde (V. 1)? Vgl. ebenso die großartige Weissagung Jes. 19, 24 f., wo die Assyrer, die Egypter und Israel als drei an Würde vollkommen gleiche Teile des Reiches Gottes auftreten. Sollte Jesaias den Täufer an Scharfblick übertroffen haben, der

doch nicht nur ein Prophet, sondern der größte unter den Propheten war? Der Ausdruck **Welt** sagt in Wirklichkeit nicht mehr als die Drohung oder Verheißung, welche die Synoptiker den Johannes aussprechen lassen: „aus diesen Steinen wird Gott dem Abraham Kinder erwecken.“ Man denke auch an das erste Wort des Herrn an Abraham (Gen. 12, 3): „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden.“

Nachdem der Vorläufer das Werk Jesu beschrieben hatte, bezeichnet er ihn selbst als denjenigen, auf welchen ungeachtet seiner niedrigen Erscheinung die Erklärung des vorhergehenden Tages paßte.

V. 30.[1]) — Nicht nur soll dieses Wort das am Tag zuvor in der Abwesenheit Jesu (V. 26 f.) ausgesprochene Zeugnis auf den anwesenden Jesum anwenden, es will auch das in dem Ausspruch: „**der nach mir kommt, ist vor mir gewesen**“ liegende Rätsel lösen. Der letzte Satz ist dazu bestimmt; s. zu V. 15. — Es ist schwer zwischen den beiden Lesarten περί **in betreff** und ὑπέρ **zu gunsten**, welche beide passen, zu wählen. — Der Ausdruck ἀνήρ (ein **Mann** in der Vollkraft der Jahre), der in der Anführung dieses Wortes in V. 15 nicht vorkommt, wird dem Täufer durch den Anblick des vor ihm stehenden Jesus eingegeben. **Lücke**, **Meyer**, **Keil** sind der Ansicht, daß der Täufer in V. 30 nicht auf das Zeugnis des vorigen Tages (V. 26 f.), sondern auf irgend ein früheres Wort Bezug nehme, das weder in unserm Evangelium, noch bei den Synoptikern erwähnt sei. Sie sind zu dieser ungereimten Annahme verurteilt durch ihre sklavische Abhängigkeit von dem alexandrinischen Text, der in V. 27 die Worte: „**welcher vor mir war**“, ausläßt. **Weiß** sucht dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem er die Form der Anführung: **der, von dem ich gesagt habe**, V. 30, nur auf die Worte: **kommt nach mir**, und nicht auf die folgenden: **der vor mir gewesen ist**, bezieht, eine verfehlte Auskunft, die niemanden zufrieden stellen kann. Denn der Nachdruck ruht, wie der Schluß des Verses zeigt, eben auf den Worten, welche Weiß als die unbedeutenderen behandelt. Die grundsätzlichen Anhänger des alexandrinischen Textes müssen sich also auch in diesem Falle zu der Anerkennung entschließen, daß dieser Text nicht unfehlbarer ist als der byzantinische oder griechisch-lateinische.

Aber wie kann sich der Täufer erkühnen, einem einfachen Juden, der aussieht wie alle anderen, die er vor sich hat, ein solches Zeugnis auszustellen und ihn für den Erlöser der Menschen, für das Wesen auszugeben, welches Gott aus dem Schoß des ewigen Daseins hervor der Welt gegeben hat? Das erklärt er selbst in V. 31—33.

V. 31.[2]). — Das Wort κἀγώ, **und auch ich nicht**, an die Spitze gestellt und wiederholt, wie es V. 33 geschieht, hat notwendig einen besondern Nachdruck. Der Sinn springt in die Augen; er hat soeben seinen Zuhörern gesagt: **der, welchen ihr nicht kennet**. Wenn er nun fortfährt: „und auch ich kannte ihn nicht“, so will er offenbar sagen: „und auch ich kannte ihn, als er sich von mir taufen lassen wollte, nicht besser als ihr ihn jetzt kennet.“ **Weiß** und **Keil** wenden gegen diese Erklärung ein, daß sie nicht zu den zwei κἀγώ in V. 33 u. 34 passe. Wir werden sehen, daß dies gar nicht genau ist. Diesen Auslegern zufolge würde das „auch ich“ bedeuten: „ich für meine Person, d. h. nach meiner einfachen menschlichen Persönlichkeit und unabhängig von der göttlichen Offenbarung.“ Aber eben dieser Sinn stimmt nicht zu V. 34; und er ist überdies sehr gesucht. Johannes will sagen: „ich kannte ihn durchaus nicht, als er sich mir zeigte; ich wußte daher nicht, daß

1) Statt περι (in betreff) lesen ℵ B C und Or (2mal) ὑπερ (zu gunsten).
2) B C G L P T^b Λ Or. lassen τω vor υδατι aus.

es der Messias ist." Aber man darf nicht versäumen, aus diesem einzig natürlichen Sinn die darin liegende wichtige Folgerung zu ziehen, daß nämlich Johannes Jesum auch nicht als Menschen, als Sohn der Maria gekannt habe; denn hätte er ihn als solchen gekannt, so hätte er ihn auch in seiner Eigenschaft als Messias kennen müssen. Er mußte die Umstände kennen, welche seine eigene Geburt und die Geburt Jesu begleitet hatten. Kannte er also Jesum nicht als Messias, so kannte er ihn auch nicht von Person. Und das ist begreiflich. Da er bis zum Augenblick seines Auftretens in Israel in der Wüste gelebt hatte (Luk. 1, 80), so konnte er wohl seine Eltern die wunderbaren Umstände seiner Geburt und der Geburt des Sohnes der Maria haben erzählen hören, aber ohne diesen je gesehen zu haben. Es mußte sogar so gewesen sein, wenn er ihn nicht als Messias erkennen sollte, als sich Jesus bei ihm zur Taufe meldete. Und dadurch allein erweist sich das von ihm in betreff Jesu ausgesprochene Zeugnis als erhaben über jeden Verdacht der Parteilichkeit. Deshalb hebt Johannes diesen Umstand mit den drei aufeinander folgenden κἀγώ so angelegentlich hervor. Darin liegt die Bürgschaft für die Wahrheit seines Zeugnisses. Aber wie erklärt sich in diesem Fall in der Erzählung des Matthäus (3, 14) das Wort des Johannes an Jesus: „ich bedarf wohl, daß ich von dir getauft werde." Zur Lösung dieser Schwierigkeit ist es nicht nötig, auf den Ausweg zurückzugreifen, der sich schon im Hebräer-Evangelium fand und von Lücke wieder aufgenommen wurde, daß man nämlich diese Unterredung zwischen Johannes und Jesus nach der Taufe des letzteren ansetzte. Wir haben bereits daran erinnert, daß nach Matth. 3, 5 und Mark. 1, 5 der Taufe des Johannes ein Sündenbekenntnis von seiten des Täuflings vorausging. Die Beichte, welche der Vorläufer aus dem Munde Jesu vernahm, konnte ihn leicht überzeugen, daß er es hier mit einem Wesen zu thun hatte, welches heiliger war, als er selbst, welches die Sünde fühlte und verdammte, wie er selbst sie nie gefühlt und verdammt hatte, und konnte ihm den von Matthäus erzählten Ausruf entlocken. — Weil Johannes Jesum nicht persönlich kannte, nahm er ihn auf wie jeden andern Israeliten; nachdem er ihn von der Sünde der Welt reden gehört, sah er von ferne den ersten Schimmer der Wahrheit; schließlich brachte der darauf folgende Vorgang seine Überzeugung vollends zur Reife.

Die logische Verbindung zwischen diesem und dem folgenden Satz ist die: „und gerade um dieser Unwissenheit, in der ich mich noch befand, wie ihr jetzt, ein Ende zu machen, hat mich Gott gesandt zu taufen." Das Amt des Täufers hatte ohne Zweifel einen allgemeineren Zweck, nämlich das Volk durch die Buße auf das Reich Gottes vorzubereiten oder, wie er selbst V. 22 gesagt hat, „den Weg des Herrn zuzurichten". Aber er hebt hier nur das hervor, was den Höhepunkt seiner Amtsthätigkeit bildet, das Zeugnis für die Person des Messias, ohne welches seine ganze Arbeit vergeblich gewesen wäre. — Das Geschlechtswort τῷ vor ὕδατι ist, wie mir scheint, bei den Alexandrinern mit Unrecht ausgelassen; es liegt etwas Dramatisches darin: „ich bin gekommen mit diesem Wasser da zu taufen" (wobei er auf den Jordan hinzeigte). Ohne das Geschlechtswort wäre hier ein stillschweigender Gegensatz zwischen der Wassertaufe und einer andern (Geistestaufe), der nicht im Zusammenhang begründet ist. — Johannes erklärt nunmehr, wie diese seine Unwissenheit gewichen ist aus Veranlassung der Taufe, die er auf Gottes Geheiß vorzunehmen angefangen hatte.

V. 32.[1]) — Diese Erklärung wird mit besonderer Feierlichkeit eingeleitet

[1]) Statt ωσει, wie T. R. mit 8 Mjj. hat, lesen ℵ A B C und 8 Mjj. ως. — ℵ liest μενον statt εμεινεν.

durch die Worte und Johannes zeugte. Das ist in der That hier die entscheidende Handlung, das punctum saliens, wie Hengstenberg sagt, der ganzen Amtsthätigkeit Johannis des Täufers, sein eigentliches messianisches Zeugnis. — Mit welchem Sinn hat Johannes gesehen? mit dem leiblichen Auge oder mit dem inneren Sinn? Der Sinn der Frage ist, ob das hier erzählte Ereignis nur ein Vorgang der inneren oder auch der äußeren Welt gewesen sei. Nach den Berichten von Mark. (1, 10 f.) und von Matth. (3, 16 f.) wäre es ein Gegenstand der Wahrnehmung nur für Jesus gewesen. „Und siehe, der Himmel that sich auf und er sah den Geist ..." (Matth.); und alsobald, da er aus dem Wasser herausging, sah er ... (Mark.). Bei Lukas hat die Erzählung eine durchaus sachliche Fassung: „es geschah, daß ... der Himmel sich aufthat (3, 21 f.). Aber die Erzählung von Matthäus läßt auch den Täufer an dieser himmlischen Offenbarung teilnehmen mittelst der Form der Anrede Gottes: „hier ist mein Sohn"; nicht wie bei Markus und Lukas: „du bist mein Sohn". — Die göttliche Anrede bei Matthäus wendet sich also nicht an Jesus, der ihr Gegenstand ist, sondern an Johannes, der ihr Zeuge ist. Wenn sie aber gleichzeitig von Jesus und Johannes wahrgenommen wurde, muß sie eine objektive Wirklichkeit gehabt haben, wie der Bericht des Lukas es ausspricht. Wir können uns das Verhältnis zwischen der Wahrnehmung Jesu und Johannis vielleicht so vorstellen: die göttliche Mitteilung im eigentlichen Sinn (die Anrede des Vaters und die Mitteilung des Geistes) ging zwischen Gott und Jesus vor und dieser hatte Kenntnis von der Thatsache durch den Eindruck, den er davon empfing und zugleich durch ein Gesicht, welches sie ihm sinnlich wahrnehmbar machte. Was Johannes anbelangt, so wurde er zu der Wahrnehmung der symbolischen Offenbarung mit zugelassen und dadurch mit der geistigen Thatsache, der sie gleichsam als Hülle diente, vertraut gemacht. Auf diese Weise tönte die Stimme, welche zu Jesu sprach: „du bist mein Sohn" in ihm in der Form wieder: „hier ist mein Sohn". — Neander kann nicht zugeben, daß eine sinnbildliche Mitteilung, ein Gesicht, in dem Verhältnis zwischen Gott und Jesus Raum gehabt haben könne. Aber diese Regel gilt erst für die Zeit nach der Taufe. — Aus dem Wort: ich habe gesehen, ist mit Unrecht der Schluß gezogen worden, daß nach dem vierten Evangelium das Gesicht nur von Johannes wahrgenommen worden sei, von Jesus aber nicht. Man übersieht, daß der Täufer bei seiner damaligen Erzählung nur den Zweck hatte, sein Zeugnis zu rechtfertigen. Hierzu brauchte er nur von dem zu reden, was er selbst gesehen hatte. Deshalb erzählt er den Hergang der Taufe nur von dem Standpunkt seiner eigenen Wahrnehmung.

Bei dem hier beschriebenen Ereignis ist zu unterscheiden die wirkliche, Jesu zu teil gewordene Gabe, welche die Erzählung mit den Worten andeutet: „ich sah den Geist herabkommen, und er blieb auf ihm", und zwischen der für das Bewußtsein Christi und des Täufers bestimmten sinnbildlichen Darstellung, nämlich der sichtbaren Gestalt der Taube. — Der Himmel, wie wir ihn mit dem leiblichen Auge wahrnehmen, ist das Bild des vollkommenen Zustandes der Heiligkeit, der Erkenntnis, der Macht, der Seligkeit. Er ist demgemäß in der Schrift das Symbol des Orts, wo Gott seine Vollkommenheiten in ihrem vollen Glanz offenbart, wo seine Herrlichkeit in ihrer Fülle leuchtet, und von wo die übernatürlichen Offenbarungen und Kräfte ausgehen. — Johannes sieht aus dem Himmelsblau, das sich zerteilt, eine Lichtgestalt wie eine Taube herabschweben, die sich auf Jesus niederläßt und bleibt. Dieses Sinnbild kommt nirgends im Alten Testament als Darstellung des heiligen Geistes vor. In den syrischen Kulten war die Taube das Bild der Naturkraft, welche alle Wesen ausbrütet. Aber diese Ähnlichkeit liegt zu

fern, um unsere Stelle zu erklären. Das Wort Matth. 10, 16: „seid ohne Falsch wie die Tauben", hat keine unmittelbare Beziehung auf die Idee des heiligen Geistes. Bei den jüdischen Lehrern finden wir einige Stellen, wo der Geist Gottes, der auf dem Wasser schwebte (Gen. 1, 3), mit dem Geist des Messias zusammengestellt und mit einer Taube verglichen wird, welche über ihren Jungen schwebt, ohne sie zu berühren (s. Lücke, S. 426). Vielleicht kann diese dem jüdischen Geist geläufige Vergleichung am natürlichsten die wirkliche Gestalt der göttlichen Offenbarung erklären. Dieses Sinnbild war für den entscheidenden Augenblick der Taufe Jesu außerordentlich zutreffend. Es handelte sich ja hier um nichts Geringeres, als um die neue Schöpfung, welche die erste Schöpfung vollenden sollte. Die Menschheit ging in diesem Augenblick aus dem Gebiet des natürlichen oder seelischen Lebens in das des geistigen Lebens über, in Absicht auf welches sie von Anfang an geschaffen war (I. Kor. 15, 46). Der Schöpfergeist, der einst mit seiner lebenschaffenden Kraft über dem Chaos geschwebt hatte, um eine Welt voll Ordnung und Einklang daraus hervorgehen zu lassen, wollte jetzt wie durch ein zweites Brüten die erste Menschheit in eine himmlische Menschheit umbilden. — Besonders zu beachten ist aber hier die organische Gestalt, welche die Lichterscheinung annimmt. Ein Organismus ist ein unteilbares Ganzes. Am Pfingstfest läßt sich der Geist herab in der Gestalt „zerteilter Zungen, (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι)", welche sich unter die Gläubigen verteilten. Dies ist das zutreffende Bild für die Art der Einwohnung des heiligen Geistes in der Kirche, I. Kor. 12, 11: „er teilt einem Jeglichen seines zu, nachdem er will." Aber bei der Taufe Jesu ist die Sache eine andere, auch das Sinnbild verschieden. Der Geist steigt auf Christus herab in seiner Fülle. „Gott, heißt es 3, 34, giebt ihm den Geist nicht nach dem Maß." Vgl. Jes. 11, 1 f., wo die sieben Gestalten des Geistes, die zur Bezeichnung seiner Fülle aufgezählt sind, sich auf den Messias niederlassen. — Endlich ist der Ausdruck bleiben zu beachten, welcher gerade auf das נוּחַ in der Stelle bei Jesaias (11, 2) anspielt. Die Propheten empfingen vorübergehende Eingebungen: die Hand des Herrn kam über sie; dann, wenn sie sich zurückzog, überließ sie dieselben sich selbst. So verhielt es sich noch mit Johannes dem Täufer. Aber Jesus soll vom heiligen Geist nicht nur besucht werden; der Geist soll in ihm wohnen und sogar einmal von ihm wie von einer Quelle auf die Gläubigen ausströmen; deshalb ist in V. 33 die Vorstellung des Bleibens mit der des Taufens mit dem heil. Geiste in enge Verbindung gesetzt. — Die Lesart ὡσεί betont noch stärker als das einfache ὡς den rein sinnbildlichen Charakter der Lichterscheinung. Das μένον des Sinait. ist eine aus dem vorhergehenden καταβαῖνον entstandene Berichtigung. Der Satz ist absichtlich abgebrochen (καὶ ἔμεινεν), um die Vorstellung des Bleibens durch Abscheidung derselben von der vorangehenden besser hervorzuheben. Die Ergänzung im Wenfall, ἐπ' αὐτόν, mit dem Zeitwort der Ruhe bleiben, hat ihren Grund in dem lebhaften Charakter des Verhältnisses (vgl. V. 1 und 18). — Aber hatte Johannes das Gesicht richtig gedeutet? Hatte er ihm nicht einen Sinn beigelegt, den es nicht hatte? Auf diesen möglichen Zweifel antwortet die im folgenden Vers erzählte Thatsache.

V. 33. — Nicht nur ein Zeichen ist ihm gegeben worden (V. 32); sondern es ist das Zeichen gewesen, welches verabredet und dessen Sinn zum voraus gedeutet war. Somit kann sich keine menschliche Willkür in das Zeugnis mischen, welches Johannes Jesu giebt. κἀγώ: „und ich wiederhole euch: als er sich vorstellte, kannte ich ihn nicht besser, als ihr ihn jetzt kennet. Ich habe also nichts von dem Meinigen dazu gethan." Der Ausdruck ὁ πέμψας hat etwas Feierliches und Geheimnisvolles; Johannes will offenbar

damit Gott bezeichnen, der in der Wüste mit ihm geredet und ihm seinen Auftrag gegeben hatte. Dieser Auftrag enthielt: 1) den Befehl zu taufen, 2) die Verheißung, daß ihm bei Gelegenheit der Taufe der Messias sollte geoffenbart werden; 3) die Angabe des Zeichens, durch welches er ihm geoffenbart werden sollte; 4) die Anweisung, ihn Israel kund zu machen. Die nachdrückliche Wiederaufnahme des Satzgegenstands durch das Fürwort ἐκεῖνος, der, mit seinem so kraftvollen Sinn bei Johannes, läßt den Gedanken hervortreten, daß in dieser Sache alles das Werk Jehovah's und Jehovah's allein sei. Weiß, welcher den besonderen und für gewöhnlich ausschließenden Sinn dieses Fürworts im vierten Evangelium nicht zugeben will, ist der Ansicht, es solle hier Gott als das entferntere Subjekt Jesu als dem näheren Subjekt gegenüberstellen. Aber was soll hier die Andeutung eines Gegensatzes zwischen Jesus und Gott? Das Fürwort bedeutet unstreitig: „er und kein anderer". Das Zeichen war von Gott selbst angekündigt. — Die Worte ἐφ' ὃν ἂν bezeichnen die uneingeschränkteste Möglichkeit: wer es auch sei, möge es auch der ärmste der Israeliten sein. — Das Taufen mit dem heiligen Geiste wird hier als das eigentliche Werk des Messias bezeichnet. Mit der Wassertaufe giebt Johannes dem bußfertigen Sünder das Unterpfand der Vergebung und die Verheißung der Heiligung; mit der Gabe des heiligen Geistes erfüllt der Messias diese Verheißung und verwirklicht dadurch die höchste Bestimmung des Menschen.

Was Jesus in der Taufe empfangen hat.

Die V. 32 und 33 führen auf eine wichtige Frage: hat Jesus bei seiner Taufe wirklich etwas empfangen? — Meyer bestreitet es mit dem Hinweis darauf, daß dieser Gedanke durchaus keine Stütze in unserm Evangelium finde, und daß die Synoptiker, wenn sie mehr sagen, eine bereits entstellte Überlieferung geben. Die wirkliche Thatsache ist einzig das dem Täufer zu teil gewordene Gesicht hinsichtlich des Zeugnisses, das er von Jesus ablegen sollte. Dieses Gesicht wurde durch die Überlieferung in die von den Synoptikern erzählte Begebenheit umgebildet. Die Vorstellung von der wirklichen Mitteilung des heil. Geistes an Jesus wäre unvereinbar mit der Idee des Logos. Lücke, De Wette sind gleichfalls der Ansicht, Jesus habe in diesem Augenblick nichts Neues empfangen. Johannes wäre mittelst des Gesichts nur über eine fortlaufende Thatsache im Leben Jesu, nämlich über seine Gemeinschaft mit dem heil. Geist, verständigt worden. Neander, Tholuck, Ebrard meinen, es habe einfach ein Fortschritt im Bewußtsein Jesu von sich selbst stattgefunden. V. Crusius, Kahnis, Luthardt, Geß geben eine wesentliche Mitteilung zu, welche sich aber nur auf die von Jesu zu erfüllende Aufgabe bezog, nämlich auf sein eigenes Werk und auf die Mitteilung des heil. Geistes an die andern Menschen. — Die Ansicht von Meyer, wie die von Lücke opfert den Bericht der Synoptiker und sogar den des Johannes einem dogmatischen Vorurteil; denn Johannes sah den Geist nicht nur bleiben, sondern herabkommen auf Jesum, und dieser letztere Zug muß so gut wie der andere der Wirklichkeit entsprechen. Die Meinung Neander's ist richtig, aber unzureichend. Gewiß hat sich in diesem Augenblick ein entscheidender Fortschritt im Bewußtsein Jesu vollzogen, wie das die Thatsache der göttlichen Anrede: du bist mein Sohn, beweist, aber das Sinnbild des Herabschwebens der Taube muß auch einer wesentlichen Thatsache entsprechen. Die Ansicht endlich, welche eine wirksame Gabe annimmt, aber nur mit Bezug auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu, scheint mir oberflächlich. In einem so einheitlichen Leben, wie das Leben Jesu, in welchem nichts bloß dem äußerlichen Brauch angehört, in welchem das Äußerliche immer die Offen-

barung des Innerlichen ist, setzt der Anfang einer neuen Thätigkeit eine Veränderung in seinem eigenen persönlichen Leben voraus.

Wenn man die Vorstellung der Fleischwerdung mit der Entschiedenheit erfaßt, mit der sie von Paulus und Johannes ergriffen und dargestellt wurde (s. V. 14 und Anhang zum Prolog), wenn man zugiebt, daß sich der Logos des göttlichen Standes entäußert hat und in einen wahrhaft menschlichen Zustand eingetreten ist, um die jedem Menschen ursprünglich zugewiesene, regelmäßige Entwickelung durchzumachen, so hindert nichts mehr anzunehmen, daß er nach der Erfüllung der Aufgabe des ersten Adam auf dem Wege des freien Gehorsams vor sich das Gebiet des höheren Lebens sich habe aufthun sehen, zu welchem der Mensch bestimmt ist, und daß er, der erste unter denen, die das Himmelreich mit Gewalt an sich reißen, den Eingang zu demselben für sich selbst und für alle erzwungen hat. Allerdings war sein ganzes Dasein unter dem fortwährenden Einfluß des heil. Geistes verlaufen, der über seiner Geburt gewaltet hatte. Jeden Augenblick hat er diesem göttlichen Führer gehorcht und jedesmal war diese Fügsamkeit sofort durch einen neuen Antrieb belohnt worden. Das Gefäß füllte sich in demselben Maß, als es wuchs, und wuchs in dem Maß, als es sich füllte. Aber unter der Einwirkung des Geistes stehen, heißt noch nicht den Geist haben (14, 17). Mit der Stunde der Taufe war der Augenblick gekommen, wo die vorangegangene Entwickelung sich in einen bleibenden Zustand umwandeln mußte, in den Stand des vollkommenen Mannesalters (Eph. 4, 13). „Zuerst der seelische Mensch, sagt Paulus I. Kor. 15, 46, darnach der geistliche.“ Wenn die Fleischwerdung eine Wahrheit ist, so mußte dieses Gesetz auf die Entwickelung Jesu so gut wie auf die jedes andern Menschen Anwendung finden. Bis dahin war der Geist auf ihm (ἐπ' αὐτό [τὸ παιδίον]), Luk. 2, 40; unter diesem göttlichen Einfluß nahm er zu an Weisheit und Gnade. Von der Taufe an wird der Geist die Grundkraft seiner seelischen und natürlichen Thätigkeit, seines ganzen persönlichen Lebens; er kann von jetzt an heißen Herr — Geist (II. Kor. 3, 17 f.), lebendigmachender Geist (I. Kor. 15, 45).

Die Taufe begründet also in seinem innern Leben eine ebenso durchgreifende Veränderung, als die Himmelfahrt in seinem äußeren Zustand. Der offene Himmel bildet seine Einführung in die Erkenntnis Gottes und seiner Reichspläne ab. Die Stimme: du bist mein Sohn, zeigt die seinem innersten Bewußtsein gewordene Offenbarung seines persönlichen Verhältnisses zu Gott, seiner ewigen Sohneswürde und eben damit der Unermeßlichkeit der göttlichen Liebe gegen ihn und gegen die Menschheit, der ein solches Geschenk gewährt wird. Er hat das volle Verständnis des Vaternamens in seiner Anwendung auf Gott und kann ihn der Welt kundthun. Der heil. Geist, der sein persönliches Leben geworden ist, macht ihn zur Grundkraft und Quelle des Lebens für alle Menschen. Immer aber ist dies noch nicht der Zustand der Herrlichkeit; das natürliche, sowohl das seelische als das körperliche Leben als solches ist noch in ihm vorhanden. Erst von der Himmelfahrt an sollte Seele und Leib völlig vergeistigt werden (σῶμα πνευματικόν, I. Kor. 15, 44).

Aber, fragt man, ist dieser Mitteilung des heil. Geistes nicht durch die Thatsache seiner wunderbaren Geburt vorgegriffen? Keineswegs, denn bei der letzteren wirkt der heil. Geist nur als belebende Kraft, als Vertreter des väterlichen Prinzips. Er erweckt den im Schoß der Maria niedergelegten Keim eines menschlichen Wesens zur Lebensthätigkeit, das dem Logos zubereitete Organ, um damit eine menschliche Entwickelung zu verwirklichen, wie am Tag der Schöpfung die Seele des ersten Menschen, der Hauch des Schöpfers in das körperliche Organ zu wohnen kam, das zu ihrer Wohnung und zu ihrer irdischen Thätigkeit bereitet war (Gen. 2, 7).

Mehrere neuere Theologen nahmen nach dem Vorgang einiger Väter an, der Logos fließe bei Johannes mit dem Geist zusammen. Aber jedermann muß die Richtigkeit von Lücke's Bemerkung anerkennen: „so wenig man auf der einen Seite sagen könnte: „der Geist ist Fleisch geworden", so wenig könnte man auf der anderen Seite sagen: „ich sah den Logos auf Jesum herabkommen". Die von dem Evangelisten sorgfältig eingehaltene Unterscheidung zwischen Logos und Geist, auch in den Kap. 14—16, wo Reuß glaubt, sie zuweilen ganz verschwinden zu sehen (Hist. de la th. chrét., t. II, p. 533 ff.), ist die: der Logos ist das Prinzip der objektiven Offenbarung und durch seine Fleischwerdung der Höhepunkt dieser Offenbarung, während der Geist das inwendig wirkende Prinzip ist, durch welches wir uns subjektiv diese Offenbarung aneignen. Daher kommt es, daß die Offenbarung ohne den Geist uns ein toter Buchstabe bleibt, und Jesus nichts weiter als eine geschichtliche Persönlichkeit, mit welcher wir in keinerlei Gemeinschaft treten. Durch den Geist allein machen wir die im Wort und in der Person Jesu enthaltene Offenbarung uns zu eigen. Sobald daher der Geist sein Werk zu thun beginnt, fängt Jesus selbst in uns zu leben an. Wie Jesus auf Erden vermittelst des Geistes vom Vater lebte, so lebt der Gläubige, mittelst des Geistes, von Jesu (6, 57). Dieser Unterschied in der Stellung zwischen Christus und dem Geist wird in unserm ganzen Evangelium streng festgehalten.[1])

Nachdem dieses feierliche Zeugnis abgelegt war, spricht der Vorläufer das befriedigende Gefühl über die Erfüllung dieser großen Aufgabe aus, aber so, daß er zugleich seinen Zuhörern zu verstehen giebt, daß nunmehr ihre eigene Aufgabe beginne.

V. 34.[2]). — Das ἐγώ in κἀγώ unterscheidet, wie in V. 31 und 33, den, der allein sehen sollte und auch (καί) gesehen hat, von allen andern, welche auf sein Zeugnis glauben sollen. Die Perfekta: ich habe gesehen und ich habe bezeugt geben ein für allemal vollbrachte und in ihrer Wirkung fortdauernde Thatsachen an. Das ὅτι, daß, ist nur vom zweiten Zeitwort abhängig; das Zeitwort sehen bleibt ohne Objekt; das Sehen selbst als Bedingung des Zeugens hat Bedeutung. — Das Wort Sohn Gottes kennzeichnet ein Wesen als in einer besondern Amtsthätigkeit die Gottheit vertretend. Es wird im A. T. auf die Engel, die Richter, die Könige, endlich auf den Messias angewendet: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget" (Ps. 2, 7. 12); aber in der Art der Vertretung im einzelnen Fall findet ein Unterschied statt. Ein Botschafter vertritt seinen Fürsten, aber anders als es dessen Sohn thun würde; denn dieser vertritt zwar seinen Fürsten, aber zugleich auch seinen Vater. V. 30 beweist, daß Johannes der Täufer das Wort Sohn hier in der höchsten Bedeutung nimmt, die damit verknüpft werden kann: das Wesen, dessen Dasein mit dem Dasein Gottes durch ein unvergleichliches Band vereinigt ist, und das im Begriff steht, auf Erden das Erlösungswerk zu vollbringen.

III. Drittes Zeugnis.

V. 35—37.

V. 35 und 36. — Heilige Eindrücke, hohe Gedanken, unaussprechliche Erwartung erfüllten gewiß bis zum folgenden Tage das Herz derer, die die

[1]) Hilgenfeld, der das Herabkommen des heil. Geistes in der Taufe mit dem Kommen des Logos in den Menschen Jesus (bei den Valentianern) für eins und dasselbe erklärt, findet hier eine Spur des Gnostizismus. Diese Annahme hat nicht die geringste Stütze im Text.

[2]) Statt ο υιος του θεου liest ℵ ο εκλεκτος του θεου. Es ist die einzige Urkunde, welche diese natürlich unhaltbare Lesart bietet.

Worte des Vorläufers gehört hatten. Am folgenden Tag befand sich Johannes auf seinem Posten, bereit sein Amt als Täufer fortzusetzen. Nichts berechtigt zu der Annahme De Wette's, daß die zwei Jünger, die bei ihm waren, dem Vorgang des vorhergehenden Tages nicht beigewohnt haben. Weit entfernt, diesen Gedanken zu begünstigen, läßt vielmehr die Kürze des gegenwärtigen Zeugnisses annehmen, daß sich der Täufer darauf beschränkt, das Zeugnis des vorigen Tages den Leuten, die es gehört hatten, in's Gedächtnis zu rufen. — Der Ausdruck ἐκ τῶν μαθητῶν, aus der Mitte seiner Jünger, deutet auf eine ziemlich beträchtliche Anzahl derselben. Von diesen zwei Jüngern war der eine Andreas (V. 40); es ist schwer zu glauben, daß der andere nicht der Verfasser des folgenden Berichts gewesen. Alle die weiteren kleinen Umstände haben einen besonderen Wert nur für den, dem sie die entscheidenste und glücklichste Stunde seines Lebens in's Gedächtnis riefen. Der Umstand, daß er seine Person in Schweigen hüllt, während die vier andern, die im nachfolgenden Bericht auftreten, alle genannt sind, bestätigt diese Annahme. (Einleitung I, S. 182.) — Es macht sich in dem Verhältnis Jesu zu Johannes ein gewisser Unterschied zwischen heute und gestern bemerklich. Tags zuvor kam Jesus zu ihm, als zu dem, der ihn bei den künftigen Gläubigen einführen sollte. Heute, da das Zeugnis amtlich abgelegt ist, hat er noch gewissermaßen aus den Händen seines Vorläufers die Seelen in Empfang zu nehmen, welche sein Vater durch ihn zubereitet hatte. Wie der Magnet, den man auf dem Sand hin und her bewegt, um die Metallsplitterchen anzuziehen, nähert er sich einfach dem Jüngerkreis des Täufers, um einige von denen, die diesem angehören, zu seiner Nachfolge zu bestimmen. Das Verhalten Jesu ist also vollkommen verständlich; es richtet sich nach dem naturgemäßen Gang des göttlichen Werkes. Die Gemeinde wird vom Baum der Theokratie gepflückt, nicht abgerissen: das Ungezwungene in diesem Gang ist das Siegel Gottes.

Wie Jesus in den Plan Gottes eingeht, so geht Johannes der Täufer in den Gedanken Jesu ein. Ein zartes und ehrerbietiges Bedenken konnte die beiden Jünger bei ihrem alten Meister zurückhalten. Johannes selbst entledigt sie dieses Bandes und schickt sich an, das Wort zu verwirklichen, welches fortan sein Wahlspruch wird: „er muß wachsen, ich aber muß abnehmen." — Das Wort ἐμβλέψας bezeichnet einen durchdringenden Blick, der seinen Gegenstand bis auf den Grund hinab durchsucht (s. V. 42). Die praktische Bedeutung dieser neuen Erklärung des Täufers war offenbar die: „gehet zu ihm". Wozu diente sonst die Wiederholung, welche dem Zeugnis des vorhergehenden Tages nichts Neues hinzufügt, ja es im Gegenteil abkürzt? Nur ist diese Einladung in der verhüllten Gestalt einer Aussage über die Person Jesu ausgedrückt, weil, wie Luthardt sagt, der Anschluß an Jesus ihrerseits eine That der Freiheit auf grund eines persönlichen Eindrucks, nicht eine Sache des Gehorsams gegen ihren bisherigen Meister sein sollte.

V. 37. [1]) — Das Wort des Johannes, das wie ein Ausruf war, wurde verstanden. — Offenbar liegt im Gedanken des Evangelisten in den Worten: „und sie folgten Jesu" unter der buchstäblichen Bedeutung ein reicherer Sinn verborgen. Dieser erste Schritt in der Nachfolge Jesu entschied über ihr ganzes Leben; die scheinbar zufällige Verbindung, welche sich in dieser Stunde anknüpfte, war in Wirklichkeit ein Band für die Ewigkeit.

Die Zeugnisse des Vorläufers.

Wir haben noch drei von der Kritik hinsichtlich dieser Zeugnisse aufgeworfene Fragen zu untersuchen.

---

[1]) א und B setzen αυτου vor λαλουντος.

1) Baur und Keim[1]) behaupten, die Erzählung des vierten Evangeliums verneine durch sein Stillschweigen die Thatsache der Taufe Jesu durch Johannes, und zwar aus dem dogmatischen Grund, weil es der Würde des Logos zuwider gewesen wäre, den heil. Geist zu empfangen. — Hilgenfeld selbst weist diese Anschauung ab (Einl. S. 702. 719): „Die Taufe Jesu wird vorausgesetzt, nicht erzählt." Das zweite Zeugnis des Johannes, V. 31 f., erwähnt sie als vollendete Thatsache, und V. 32 f. setzt sie voraus, denn ihr Sinn kann nur der sein: „unter den Israeliten, welche zu deiner Taufe kommen, wird sich einer einfinden, auf welchen du, während du ihn taufst, den heil. wirst Geist herabkommen sehen . . . ." Holtzmann hat die unbestreitbare Tragweite dieser Stelle anerkannt.[2]) Wenn die Thatsache nicht erzählt ist, so hat das seinen Grund einfach darin, daß, wie wir erkannt haben, der Ausgangspunkt der Erzählung später als die Taufe angesetzt ist. — Wenn die Logostheorie in unserem Evangelium die Bedeutung haben sollte, welche ihr in diesem Fall Baur und Keim beilegen, so hätte sie aus der Geschichte Jesu viele andere Thatsachen ausgeschieden, welche unser Evangelist ausführlich erzählt.

2) Man hat es unbegreiflich gefunden, daß der Täufer nach solchen Zeichen und Erklärungen aus dem Gefängnis die Frage an Jesus richten konnte: „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" (Matth. 11, 3.) Strauß hat aus diesem Verfahren des Johannes einen Grund abgeleitet, den ganzen Vorgang der Taufe in Abrede zu ziehen. Einige Väter haben angenommen, der Täufer habe nur den Glauben seiner Jünger dadurch stärken wollen, indem er Jesum zu einer bestimmten Erklärung über seinen messianischen Charakter veranlaßte. Aber die Ausdrücke des synoptischen Berichts gestatten diese Auslegung nicht. Es lassen sich zwei Umstände namhaft machen, die auf den Glauben des Johannes einen schlimmen Einfluß ausüben mußten, nämlich erstlich seine Gefangenschaft (Meyer), sodann die Mißstimmung seiner Jünger gegen Jesum (3, 26), welche mit der Zeit auf das schon niedergeschlagene Gemüt des Meisters zurückwirken mußten. Gewiß haben diese beiden Umstände die Erschütterung bei Johannes vorbereitet; aber sie reichen zur Erklärung nicht aus. Man muß mit Bäumlein die Thatsache hinzunehmen, daß in Johannes neben dem Propheten noch der natürliche Mensch vorhanden war, der keineswegs vor einem Fall gesichert war. Das gab Jesus in seiner Antwort zu verstehen, wenn er offenbar im Gedanken an Johannes sagte: „selig ist, wer sich nicht an mir ärgert." (Matth. 11, 6, vgl. mit V. 11.) Lücke hat diesen Fall erklärt aus dem auffallenden Widerspruch zwischen der von Johannes ausgesprochenen Erwartung einer kraftvollen, richterlichen Thätigkeit des Messias zur Reinigung der Theokratie, und der demütigen, geduldigen Arbeit Jesu. Man braucht nur die Antwort Jesu an die Boten des Johannes (Matth. 11, 4—6) mit den Aussprüchen des letztern (Matth. 3, 10. 12) zu vergleichen, um sich von der Richtigkeit dieser Bemerkung zu überzeugen. Aber zu alledem muß man noch einen letzten entscheidenderen Umstand hinzunehmen. Johannes hat nämlich keinen Augenblick an der göttlichen Sendung Jesu gezweifelt und zwar als an einer Sendung, welche über der seinigen stand. Dies ergibt sich zuerst aus der Thatsache, daß er sich an Jesum selbst um Aufklärung wendet, sodann aus dem Sinn der Frage selbst: „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten (wörtlich eines zweiten)?" Wir müssen uns hier erinnern, wie sehr man damals unschlüssig war über den Propheten wie Moses, dessen Kommen das des Messias vorbereiten sollte (nach Deuter. 18, 18). Die

[1]) Keim (I, S. 520): Das vierte Evangelium weiß durchaus nichts von einer Taufe Jesu durch Johannes.

[2]) Zeitschr. für wissensch. Theol., von Hilgenfeld, 1872, S. 156 f.

Einen erklärten ihn für eins mit dem Messias selbst; vgl. Joh. 6, 14 f.: „dieser ist wahrhaftig der Prophet ....; sie wollten ihn greifen, um ihn zum König zu machen." Die Andern unterschieden dagegen diesen außerordentlichen Propheten von dem Messias im eigentlichen Sinn des Wortes; vgl. 7, 40 f. Sie schrieben wahrscheinlich die geistige Seite der erwarteten Umwandlung der ersten dieser beiden Personen, den politischen Anteil an der Erneuerung dem Messias als dem königlichen Sprossen Davids zu. Johannes der Täufer hatte sich ursprünglich diese beiden Aufgaben in der einen Person Jesu vereinigt gedacht. Als er aber im Gefängnis hörte, daß die Wirksamkeit Jesu sich darauf beschränke, Heilungen zu vollbringen und ganz in der Weise eines Propheten sich hören zu lassen, fragte er sich, ob dieser Geistgesalbte nicht für seine Person nur die geistige Aufgabe im messianischen Werk überkommen habe, und ob nicht die angekündigte politische Wiederherstellung und das äußerliche Gericht von ihm auf einen nachfolgenden Gesandten übertragen werden sollte, also auf den göttlichen Propheten das Werk der Vergebung und der Wiedergeburt, auf den König von David's Stamm die Machterweisungen, welche den äußeren Triumph des Reiches Gottes verwirklichen sollten. Das eben liegt in der Fassung der Frage bei Matthäus: ἕτερον, nicht ἄλλον: einen zweiten (Messias); nicht: einen andern (Messias); dieser Ausdruck legt Jesu wirklich den messianischen Charakter bei, nur nicht ausschließlich.[1]) Im Grund hatte diese, dem Täufer vorschwebende Unterscheidung nichts Irrtümliches. Sie entspricht ganz einfach der zwiefachen Thätigkeit Jesu bei seiner ersten und zweiten Zukunft. Bei seinem ersten Kommen waltet die Vergebung und der Geist, bei dem zweiten Gericht und Königsherrschaft. Die jüdischen Gelehrten sind durch die anscheinend widersprechenden Weissagungen des A. T. auf eine ähnliche Unterscheidung geführt worden. Buxtorf (Lexicon Chald., S. 1273) und Eisenmenger (Entdeckt. Judent., S. 744 ff.) führen eine Menge rabbinischer Stellen an, welche zwei Messiasse unterscheiden, den einen, den sie Joseph's oder Ephraim's Sohn nennen, welchem sie die bezüglich des Messias angekündigten Demütigungen zuschreiben; den andern, den sie David's Sohn nennen, auf welchen sie die Weissagungen von der Herrlichkeit beziehen. Der erste wird Kriege führen und umkommen; ihm kommen die Leiden zu; der zweite wird den ersten auferwecken und ewig leben. „Diejenigen, welche dem Schwert des ersten entrinnen, werden unter dem Schwert des zweiten fallen." „Der eine wird den andern nicht beneiden, juxta fidem nostram", sagt Jarchi (ad Ies. 11, 13). Diese letzten Worte zeugen für das hohe Altertum dieses Gedankens.

3) Renan (Vie de Jésus, p. 108 ff.) entwirft ein dichterisches Bild von dem Verhältnis zwischen „den zwei jungen Schwärmern, voll der nämlichen Hoffnungen und des gleichen Hasses, welche miteinander gemeinsame Sache machen und sich gegenseitig unterstützen können." Er beschreibt, wie Jesus von Galiläa kommt „mit einer schon gesammelten kleinen Schule", und wie Johannes „diesen Schwarm junger Galiläer" in freundlichster Weise aufnimmt, wenngleich sie sich nicht an ihn anschließen und sich mit Jesu absondern. „Man hat

[1]) Die Erwartung eines großen Propheten, der nicht ausdrücklich als Messias bezeichnet ist, läßt sich nachweisen in der Schrift: Himmelfahrt Mosis, die in den Jahren nach dem Tode Herodes des Großen verfaßt ist (vgl. Wieseler, Stud. u. Krit., 1868, und Schürer, Lehrbuch usw., S. 540). In dieser Schrift, welche von dem geistigen Zustand des jüdischen Volkes eben zur Zeit der Geburt Jesu eine klare Vorstellung giebt, wird das Kommen eines vornehmsten Gesandten (nuntius in summo constitutus) angekündigt, dessen Hände gefüllt sein werden, um die Befreiung des Volkes zu bewirken. (Kap. 14, latein. Übersetzung von Ceriani.) Moses selbst erhält nur den Namen großer Gesandter, magnus nuntius (Kap. 18). Dieser Abgesandte wird also der letzte Prophet sein, ein Moses in zweiter Potenz; aber keinerlei königlicher oder messianischer Titel wird ihm beigelegt.

allerdings, wie Renan bemerkt, wohl kein Beispiel davon, daß das Haupt einer Schule denjenigen diensteifrig aufnimmt, der sein Nachfolger werden will"; aber ist nicht die Jugend jeder Entsagung fähig? — Da haben wir den Roman. Die Geschichte zeigt uns, wie Jesus allein kommt und von Johannes selbst die jungen Galiläer empfängt, die ihn fortan begleiten wollen. Wir verstehen wohl, daß in diesem Verhältnis eine mißliche Thatsache liegt für diejenigen, welche die Geschichte nur aus natürlichen Ursachen erklären wollen. Die Art, wie der Täufer Johannes auf dem Höhepunkt seines Ansehens und seines Glanzes sich auf einmal freiwillig in den Schatten stellt, um das Feld einem jüngeren, bis dahin gänzlich Unbekannten zu räumen, läßt sich nicht aus der natürlichen Großmut der Jugend erklären. Da Johannes seiner göttlichen Sendung sich bewußt war, konnte er so nur vor der göttlichen Beglaubigung der höheren Sendung Jesu in den Hintergrund treten. Das von unsern vier Evangelisten bezeugte Verfahren des Täufers Johannes bleibt für den Geschichtschreiber, der hier nicht Gottes Werk erkennt, ein unlösbares Rätsel. — Ehe wir schließen, noch ein Wort über einen Einfall Keim's. Dieser Gelehrte behauptet (I, S. 525), unser Evangelium lasse im Widerspruch mit dem synoptischen Bericht (vgl. besonders Luk. 3, 21) Jesum zuerst vor allem übrigen Volk bei der Taufe des Johannes erscheinen.[1]) Wo will man in dem Bericht des Johannes auch nur ein Wort zur Begründung dieser Behauptung finden? Aber sic volo, sic jubeo!

4) Wir können nunmehr das messianische Zeugnis des Täufers in seinem Zusammenhang erfassen. Zuerst der Aufruf des Volkes zur Buße und Taufe, mit der allgemeinen Ankündigung der Nähe des Messias. Er kommt! (S. die Synoptiker). — Dann die drei Tage, die den Anfang der johanneischen Erzählung bilden: Er ist da! Der ist es! Folget ihm! — Endlich die letzte Mahnung: Wehe euch, wenn ihr euch weigert, ihm zu folgen (3, 28—36). — Dieser Zusammenhang ist um so beachtenswerter, weil seine einzelnen Stücke nicht in einer einzigen Schrift enthalten sind.

Zweiter Abschnitt.

1, 38—52.

Anfänge des Werkes Jesu. — Erwachen des Glaubens.

Das Zeugnis ist die Bedingung des Glaubens. Denn der Glaube ist in seinem Beginn die Annahme einer göttlichen Thatsache auf der Grundlage des Zeugnisses. Aber es ist dies nur ein äußerliches Verhältnis zwischen dem Gläubigen und dem Gegenstand des Glaubens. Um lebendig zu werden, muß der Glaube mit seinem Gegenstand in unmittelbare Berührung treten. In dem vorliegenden Fall erforderte diese Berührung persönliche Kundgebungen von seiten Jesu, welche die Gläubigen in Zeugen umzuwandeln und ein unmittelbares Band zwischen ihnen und Jesu zu knüpfen vermochten. Das eben beschreiben uns die nun folgenden Erzählungen. Sie teilen sich in zwei Geschichtsbilder; das erste enthält, was sich auf die drei ältesten Jünger, Andreas, Johannes und Petrus bezieht (V. 38—43); das zweite betrifft Philippus und Nathanael (V. 44—52).

---

[1]) „Das vierte Evangelium kehrt die Dinge um und läßt Jesum zuerst auf der Stelle sein."

I. Erste Begegnung.
V. 38—43.

Wir haben soeben den Johannes genannt. Beinahe alle Gegner der Echtheit geben selber zu, daß der Verfasser, durch die Art, wie er hier erzählt, sich für einen der beiden Jünger ausgeben will. Hilgenfeld sagt selbst: „Andreas und ein Ungenannter, der sicher Johannes ist."

V. 38, 39.[1]) — Da Jesus Schritte hinter sich hört, wendet er sich um. Er sieht die zwei jungen Männer, die ihm nachfolgen mit dem Wunsch, sich ihm zu nähern, die es aber nicht wagen, ihn zuerst anzureden. Er kommt ihnen zuvor: „was suchet ihr?" Der also Fragende weiß im grund wohl, was sie suchen. Er weiß, wohin das Sehnen Israel's, das Seufzen der Menschheit zielt; es ist ihm auch bewußt, daß er selbst der Gegenstand dieses Sehnens ist. — Mit ihrer Antwort geben die Jünger bescheidentlich den Wunsch zu erkennen, ihn allein zu sprechen. Die Benennung Rabbi bleibt weit unter dem Maß dessen, was ihnen das Zeugnis des Johannes in betreff der Person Jesu geoffenbart hat. Aber die Bescheidenheit läßt ihnen für den Augenblick nicht zu, mehr zu sagen. Diese Benennung drückt mittelbar zugleich die Absicht der beiden aus, sich ihm als Jünger anzubieten. Die von dem Evangelisten beigefügte Übersetzung beweist, daß der Verfasser für griechische Leser schrieb.

V. 40.[2]) — Die Jünger erkundigten sich nach seiner Herberge, um ihn dort später besuchen zu können; Jesus lädt sie ein, sofort mit ihm zu kommen; das Präs. ἔρχεσθε: die Fortsetzung des Ganges. Ist die Lesart des Vaticanus: „kommet, so werdet ihr sehen", der der meisten Urkunden vorzuziehen? sie stammt wohl aus V. 47. — Wo wohnte Jesus? in einer Karawanenherberge, oder in einem Freundeshaus? wir wissen es nicht. Ebensowenig wissen wir den Gegenstand ihrer Unterredung. Aber wir kennen ihr Ergebnis. Der Ausruf des Andreas V. 42 ist der begeisterte Ausdruck der in beiden Jüngern hervorgerufenen Wirkung. Bedenkt man, was nach der Vorstellung eines Juden der Messias war, so begreift man, welch mächtigen, tiefen Eindruck Jesus auf sie gemacht haben mußte, daß sie kein Bedenken trugen, diesen armen, unscheinbaren Menschen für den Messias zu erklären. — Der Bemerkung: „sie blieben denselbigen Tag bei ihm", läßt sich die ganze Wonne der Erinnerung anfühlen, welche noch zu der Zeit, da der Evangelist schrieb, in seinem Herzen lebte. — Die zehnte Stunde kann in zweierlei Weise gerechnet werden: es war entweder 4 Uhr nachmittags; dann würde Johannes die Stunden zählen, wie es bei den Alten allgemein üblich war, von morgens 6 Uhr an, — es wird sich zeigen, daß das die natürlichste Erklärung von 4, 6. 52, sogar von 19, 14 ist; — oder es war 10 Uhr vormittags; er schlöße sich in diesem Fall der Zählungsweise des römischen Forums an, welche die der heutigen Völker ist, und nach der man von Mitternacht an rechnet. Rettig, Ebrard, Westkott sind der Meinung, der Verfasser unseres Evangeliums rechne durchweg auf diese Weise. Sie würde den Ausdruck: „denselbigen Tag" passend erklären. Aber dieser Ausdruck rechtfertigt sich ebensogut, wenn es sich um 4 Uhr nachmittags handelt; und zwar durch den Gegensatz zu dem Gedanken des einfachen Besuchs, welchen die beiden jungen Männer beabsichtigt hatten. Anstatt einige Augenblicke zu dauern, verzog sich die Unterredung bis zum Schluß des Tages. Vgl. die

---

[1]) Mjj. und 30 Mnn. lassen δε weg.

[2]) T. R. liest ἴδετε mit ℵ A und 13 and. Mjj. fast allen Mnn. It. Vg. Cop., während BCL einige Mnn. Syr. und Or ὄψεσθε lesen.

Bemerkungen zu 14, 6. 52 und 19, 14.[1]) Man hat zuweilen diese Angabe der zehnten Stunde auf den Augenblick bezogen, wo die Jünger Jesum verließen, nicht auf den, wo sie zu ihm kamen. Indessen hätte Johannes in diesem Fall eine Bestimmung beigesetzt, etwa ὅτε ἀπῆλθον, bei ihrem Weggang. Der Verfasser wollte die Stunde bezeichnen, in der er fand, nicht in der er fortging. — Der Glaube ist nicht sobald aus dem Zeugnis geboren, so pflanzt er sich durch dasselbe Mittel fort.

V. 41 und 42.[2]) — An dieser Stelle des Berichts nennt der Verfasser seinen Genossen Andreas. Denn der Augenblick ist gekommen, seine Beziehung zu Simon Petrus anzudeuten, eine Beziehung, welche auf den letzteren und auf das beginnende Werk einen so entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. — Die Bezeichnung des Andreas als Bruder von Simon Petrus ist um so bemerkenswerter, als Simon Petrus in dem Bericht noch nicht aufgetreten ist und der Zuname Petrus ihm noch nicht zukam. Dieser künftige Apostel wird also von Anfang an als die wichtigste Persönlichkeit in dieser Geschichte behandelt. Auch ist zu beachten, daß diese Art, wie Andreas eingeführt wird, bei den Lesern schon die volle Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte voraussetzt. — Fand der Besuch des Petrus bei Jesu am nämlichen Abend statt? Weiß und Keil behaupten, dies sei unmöglich wegen des Ausdrucks denselbigen Tag (V. 40), welcher für diesen neuen Besuch keinen Raum läßt. Westkott sagt dagegen: „all das geschah offenbar an dem gleichen Tag.“ Diese zweite Auffassung, welche auch Meyer, Brückner teilen, scheint mir allein zulässig. Sie ergiebt sich einigermaßen mit Notwendigkeit aus der genauen Aufzählung der Tage in diesem Abschnitt. Vgl.: den folgenden Tag, V. 29. 35. 44 und weiter 2, 1. Gegen Abend verließen also die zwei Jünger Jesum auf einige Augenblicke, und Petrus wurde noch vor Einbruch der Nacht durch Andreas herbeigeholt.

Wie sind die Ausdrücke: als ersten (oder zuerst) und seinen eigenen Bruder zu erklären? Diese Worte haben von jeher den Auslegern Schwierigkeit gemacht. Sie enthalten in der That eines der kleinen Rätsel, die sich bei der ebenso durchdachten, wie kindlich einfältigen Berichterstattung des Johannes häufig finden. Die Mjj., welche das Adv. oder den Accus. πρῶτον lesen, sind sechs an der Zahl, unter ihnen der Vaticanus: „er findet seinen eigenen Bruder als ersten (oder zuerst).“ Aber wem wäre dieser Bruder entgegengesetzt durch dieses: als ersten? Den Jüngern, welche später gefunden wurden, Philippus, Nathanael? Aber diese wurden nicht von Andreas gefunden;

[1]) Wir verdanken der Gefälligkeit des Herrn A. Cherbuliez folgende Angaben: Älius Aristides, ein griechischer Sophist des 2. Jahrhunderts, Zeitgenosse des Polykarp, dem er in den Straßen von Smyrna begegnen konnte, erzählt in seinen heiligen Reden (V. Buch), er habe nach seiner Ankunft in jener Stadt während der Nacht einen Traum gehabt, in welchem die über dem Marktplatz aufgehende Sonne ihm befohlen habe, an demselben Tage um die vierte Stunde in dem Ratssaal eine Rede zu halten. Diese Stunde konnte nach den Sitten der Alten nur vormittags 10 Uhr sein, die Stunde, welche Xenophon die der πλήθουσα ἀγορά nennt, wo alles Volk sich auf dem öffentlichen Platz einfindet. Er fand auch den Saal ganz gefüllt. Im I. Buch befiehlt ihm Gott ein Bad zu nehmen und er wählt die sechste Stunde als die der Gesundheit zuträglichste. Nun war es Winter und es handelte sich um ein kaltes Bad. Es war also die Mittagsstunde. Einen Zweifel darüber läßt das Wort nicht zu, das er an seinen Freund Bessus richtet, der ihn warten läßt: „siehst du, der Schatten wendet sich schon.“ Man zählte also gewöhnlich in Asien von 6 Uhr morgens an. — Langen hat zu gunsten des entgegengesetzten Gebrauchs eine Stelle aus den Märtyrerakten des Polykarp (Kap. 7) angeführt. Aber diese Stelle scheint uns nicht ausreichend, um das Gegenteil von dem zu beweisen, was sich so deutlich aus den Worten des griechischen Rhetors ergiebt.

[2]) Statt der gewöhnlichen Lesart πρωτος ℵ L Γ Δ Λ und 8 and. Mjj. liest A B M T^b X Π einige Mnn. Syr. πρωτον.

Jesus fand den Philippus, und Philippus den Nathanael. Und doch wäre dies der einzig mögliche Sinn des Accus. oder des Adv. πρῶτον. Man muß also notwendig mit dem Sinait. und den meisten Mjj. den Nom. πρῶτος lesen: „als erster findet Andreas seinen eigenen Bruder." Das könnte dem Wortlaut nach bezeichnen, daß Andreas und der andere Jünger zugleich sich aufmachten, Simon zu suchen, und daß Andreas zuerst ihn fand, weil er als Bruder des Simon besser wußte, wo ihn suchen; das würde etwa das τὸν ἴδιον erklären, aber in sehr gesuchter Weise. Da es unmöglich ist, diese so absichtlich gewählte Form für eine einfache Umschreibung des Fürworts sein zu erklären, so muß man zugeben, daß die Meinung des Verfassers die war: „jeder der beiden ging und suchte seinen eigenen Bruder, Andreas sucht den Simon und Johannes seinen Bruder Jakobus; und dem Andreas gelang es zuerst, den seinigen zu finden." Das πρῶτον trat möglicherweise an die Stelle von πρῶτος unter der Einwirkung der vier Worte auf ον nacheinander.

Der Ausdruck Messias, d. h. der Gesalbte, von maschach, salben, war sehr volkstümlich; er war sogar in Samarien gebräuchlich (4, 25). — Die griechische Übersetzung dieses Namens, χριστος, setzt wieder griechische Leser voraus. Johannes hatte in der vorangehenden Erzählung zweimal den griechischen Ausdruck gebraucht (V. 20. 25); aber hier bei diesem Auftritt von so persönlichem Gepräge wiederholt er gerne die hebräische Benennung (wie er V. 39 gethan hat, und wie es 4, 25 wieder vorkommt), um der Erzählung ihren dramatischen Charakter zu wahren. — Wenn wir diesen Vers richtig erklärt haben, so dürfen wir daraus schließen, daß Jakobus, der Bruder des Johannes, gleichfalls zu den jungen galiläischen Schülern des Täufers Johannes gehörte und daß ihn Johannes ebensowenig nennen will, als er sich selbst und später seine Mutter genannt hat (19, 25).

V. 43.[1]) — Die Präs. findet und spricht (V. 42) sollten zur Schilderung dienen; der Aor. er führte bezeichnet den Übergang zu der nachfolgenden Handlung, der Vorstellung des Petrus. Das Wort ἐμβλέπειν drückt einen durchdringenden Blick aus, der bis in's Innerste des Menschen dringt. Dieser Ausdruck dient zur Erklärung der folgenden Anrede; denn diese ergiebt sich gerade aus der Art, wie Jesus den Charakter des Simon durchschaut und in ihm auf den ersten Blick die Grundzüge des künftigen Petrus entdeckt. Die Annahme ist gar nicht nötig, daß Jesus auf wunderbarem Wege die Namen Simon's und seines Vaters erfahren habe; als Andreas Jesu seinen Bruder vorstellte, muß er ihm denselben genannt haben. Statt Jona lesen die drei bedeutendsten Alex. Johannes. Vielleicht ist die übliche Lesart eine Korrektur nach Matth. 16, 17 (Sohn des Jona), wo die Lesart nicht schwankt und der Name Jona selbst eine Abkürzung von Ιωαννου sein kann, wie Weiß annimmt. — Ein Namenwechsel bedeutet gewöhnlich einen Wechsel der Lebensweise oder der Stellung. Gen. 17, 5; Gen. 32, 28. Das aramäische Wort kepha (hebr. keph) bedeutet ein Felsstück. Mit diesem Namen kennzeichnet Jesus den Simon als einen Mann, der mutig und entschlossen genug war, der Hauptstützpunkt für die neu zu gründende Gemeinde zu werden. Gewiß lag in den Gesichtszügen dieses in den Gefahren seines Berufes abgehärteten jungen Fischers der Ausdruck männlicher Thatkraft, machtvoller Selbständigkeit. Mit der Beilegung dieses neuen Namens ergreift Jesus Besitz von ihm und weiht ihn mit all seinen natürlichen Eigenschaften für das Werk, das er ihm anvertrauen will.

---

[1]) ℵ B C It^aliq Cop. lesen Ιωαννου statt Ιωνα, das in allen andern Mjj. und beinahe in allen Vss. steht.

Baur sieht in dieser Erzählung nur eine erdichtete Vorausdarstellung von Matth. 16, 18; der Verfasser auf seinem dogmatischen Standpunkt hätte Eile, die Allwissenheit des Logos hervorleuchten zu lassen. Aber das ἐμβλέψας (sah ihn scharf an) stimmt nicht zu einer solchen Absicht; und was das Wort: „du bist Petrus" (Matth. 16) anbelangt, so setzt es gerade ein früheres Wort voraus, womit ihm Jesus diesen Beinamen schon erteilt hatte. Jesus geht jedesmal von dem aus, was ist, um auszusprechen, was sein soll; hier: „du bist Simon, du sollst Petrus sein"; bei Matthäus: „du bist Petrus, du wirst thatsächlich das werden, was dieser Name besagt".

Hilgenfeld, darauf fußend, daß Petrus hier an dritter Stelle erwähnt ist, stellt den Verfasser unter Anklage und sagt: „also ist Petrus durch ihn seiner Stellung als Erstberufener beraubt." Und er findet darin einen Beweis für das Übelwollen des Evangelisten gegen diesen Apostel. Reuß sagt in demselben Sinn: „Petrus wird hier ganz ausdrücklich in die zweite Stelle gerückt." Aber haben wir denn nicht in der Bezeichnung des Andreas als Bruder des Petrus (V. 41), noch ehe dieser selbst auf dem Schauplatz erschienen war, und in dem großartigen Namen, den ihm Jesus bei der ersten Begegnung erteilt, ohne daß seine beiden Vormänner einer ähnlichen Auszeichnung teilhaftig geworden wären, ebensoviele Züge in unserm Bericht, die den Simon Petrus zur Stellung einer Hauptperson unter der ganzen anfänglichen Umgebung erheben sollen? Und wenn diese Erzählung zu dem Zweck erfunden war, Petrus zu erniedrigen, um dem Johannes die erste Stelle zu geben, wozu wurde denn Andreas so hervorgehoben und sogar vor diesen gestellt? Und zudem, was hatte hier die Reihenfolge der Ankunft zu bedeuten? Fühlt denn nicht jeder unbefangene Leser, daß die Erzählung ist, was sie ist, ganz einfach, weil dies der wirkliche Hergang gewesen ist? Vgl. übrigens 6, 68 und 21, 15 bis 19 bezüglich der Stellung, welche in diesem Evangelium dem Petrus zugewiesen wird.

Man hat zwischen diesem Bericht und der Erzählung von der Berufung derselben Jünger in Galiläa infolge des wunderbaren Fischzugs (Matth. 4, 18 bis 22; Mark. 1, 16—20; Luk. 5, 1—11) einen Widerspruch gefunden. De Wette, Brückner, selbst Meyer sehen jede Ausgleichung als unmöglich an und entscheiden sich für den Bericht des vierten Evangeliums. Dagegen ist in den Augen Baur's unser Bericht eine Erfindung des Verfassers. Lücke meint, die beiden Berichte lassen sich vereinigen, insofern der des Johannes sich auf die Berufung der Jünger zum Glauben beziehe, der synoptische auf ihre Berufung zur Predigt des Evangeliums, gemäß dem Wort: „ich will euch zu Menschenfischern machen." Die erste der Ansichten vermag schlechterdings nicht zu erklären, wie der synoptische Bericht aus den hier von Johannes erzählten und durch die mündliche Überlieferung abgeänderten Vorgängen hätte hervorgehen sollen. Es ist in den beiden Auftritten alles vollständig verschieden: der Ort: hier Judäa, dort Galiläa; die Zeit: hier die ersten Tage der Amtsthätigkeit Jesu, dort eine spätere Zeit; die Personen: in den Synoptikern ist keine Rede weder von Philippus, noch von Nathanael; dagegen wird Jakobus, der hier gar nicht genannt ist, dort ausdrücklich erwähnt; die Sachlage: hier eine einfache Begegnung, dort ein Fischzug; endlich die Art der Entwickelung: hier freiwilliger Anschluß, dort gebietende Berufung. Auf der andern Seite ist die Ansicht Baur's nicht imstande zu erklären, wie der Verfasser des vierten Evangeliums angesichts der von der gesamten allgemein giltigen Überlieferung den Versuch wagen konnte, eine in allen Teilen neue Geschichte der Berufung der vornehmsten Apostel zu schaffen, eine Geschichte, welche schließlich viel weniger als die der Synoptiker zur Verherrlichung Jesu beiträgt. Denn anstatt seine

Jünger durch die Offenbarung seiner Macht zu gewinnen, empfängt er sie ganz einfach von Johannes dem Täufer. Nur die Ansicht von Lücke ist annehmbar (vgl. auch Weiß, Keil, Westkott). Nach seiner Heimkehr nach Galiläa (V. 44) trat Jesus für einige Zeit in den Schoß seiner Familie zurück, die wahrscheinlich in der Absicht, ihm zu folgen, ihren Wohnsitz nach Kapernaum verlegte (Matth. 4, 13; Joh. 2, 12; vgl. Mark. 3, 31). Unter diesen Umständen ließ er begreiflicherweise seine Jünger ebenfalls zu ihren Familien zurückkehren (Petrus war verehelicht); und er berief sie später förmlich und endgültig, als die Bedürfnisse seines Werks und ihrer geistlichen Erziehung für ihre künftige Aufgabe es nötig machten. Gerade die Leichtigkeit, mit der dann die jungen Fischer seinem Rufe folgten (synoptischer Bericht) und auf's erste Wort Haus und Beruf verließen, um sich mit ihm zu verbinden, läßt annehmen, daß sie schon vorher in Beziehung zu ihm getreten waren. So schließt der synoptische Bericht den johanneischen ein, statt ihn auszuschließen. Erinnern wir uns, daß die synoptischen Erzählungen wesentlich das öffentliche Amt Jesu behandelten, und daß demgemäß diese Schriften eine so grundlegende Thatsache, wie die Berufung der ältesten Apostel zum Predigtamt nicht übergehen konnten. Dagegen lag dem vierten Evangelium die Absicht zu grunde, die Entwickelung des Glaubens der Apostel zu beschreiben, und deshalb mußte es den Vorgang hervortreten lassen, welcher der Ausgangspunkt dieses Glaubens gewesen war. Wir werden in vielen anderen Fällen darthun, wie sich die beiderlei Berichte ineinander fügen lassen, sofern man sie aus ihrem verschiedenartigen Standpunkt und Zweck erklärt.

II. Zweite Begegnung.

V. 44—52.

Der folgende Bericht ist wie dazu gemacht, denjenigen, der sich die Thatsachen nach ihrer Außenseite begreiflich machen will, durch seine Gedrängtheit zur Verzweiflung zu bringen. Drückt V. 44 nur die Absicht aus, nach Galiläa aufzubrechen? oder bedeutet er eine wirkliche Abreise? Wo und wie fand Jesus Philippus, Nathanael? Waren sie auch in Judäa unter den Jüngern des Täufers? Oder traf er sie bei seiner Ankunft in Galiläa? — Offenbar kann ein solcher Bericht nur von einem Manne kommen, dem vorzugsweise das geistige Element in der Geschichte, die er erzählt, am Herzen liegt, und der deshalb die Außenseite der berichteten Begebenheiten nur möglichst leichthin entwirft. Dies ist durchgehends die Weise der Darstellung im vierten Evangelium.

V. 44 und 45.¹) — Der Aor. ἠθέλησεν bedeutet ganz natürlich einen Willen, der sich verwirklicht. Die Worte: „er wollte aufbrechen und findet" besagen soviel als: „im Augenblick, da er aufzubrechen sich anschickt, findet er . . . ." Dies ist die bei Johannes so häufige Nebeneinanderstellung der Sätze (Einl. I, S. 120). Diese Ausdrucksweise ist unvereinbar mit der Vorstellung, daß Jesus den Philippus erst später in Galiläa getroffen habe; derselbe befand sich also in derselben Gegend mit Andreas, Johannes und Petrus, und in derselben Absicht. Es lag Jesu daran, sich hauptsächlich mit solchen Männern zu umgeben, welche sich der Vorbereitung durch die Amtsthätigkeit und die Taufe des Johannes unterzogen hatten. — Die hier eingeschaltete Anmerkung V. 45 giebt zu verstehen, daß Philippus durch Vermittelung der beiden Brüder Andreas und Petrus mit Jesu in Berührung trat. Andererseits ist der Ausdruck er findet unvereinbar mit der Annahme,

¹) T. R. liest hier ὁ Ἰησοῦς mit 5 byz. und streicht es mit 4 von ihnen im folgenden Satz.

daß sie ihn geradezu herbeigeführt hätten. Wahrscheinlich fand ihn Jesus im Augenblick des Aufbruchs im Gespräch mit seinen beiden Freunden, worauf er ihn einlud sich ihnen anzuschließen. Die Worte: „folge mir“ heißen einfach: „begleite mich auf dieser Reise.“ Allein Jesus wußte wohl, was aus dieser einmal angeknüpften Verbindung hervorgehen mußte, und es ist unmöglich, daß diese Einladung in seinem Sinn nicht eine höhere Tragweite gehabt hätte. — Das Zeitwort ἠθέλησεν bezeichnet einen überlegten Willen und veranlaßt uns zu untersuchen, was Jesum zu dem Entschluß, nach Galiläa zurückzukehren, bewogen habe. Hengstenberg ist der Ansicht, er habe sich nach den Weissagungen richten wollen, welche Galiläa als den Schauplatz der messianischen Thätigkeit bezeichneten. Diese Erklärung gäbe dem Verfahren Jesu etwas Künstliches. Nach andern wollte er den Kreis seiner Thätigkeit von dem des Täufers scheiden, oder auch sich von dem Sitz der Hierarchie entfernen, die soeben gegen den Vorläufer eine wenig günstige Gesinnung an den Tag gelegt hatte. Die nachfolgende Erzählung 2, 12—22 scheint mir auf eine andere Lösung zu führen. Jesus mußte seinen messianischen Beruf in Jerusalem antreten; aber er wollte hierzu den feierlichen Zeitpunkt des Passahfestes abwarten. Daher entschloß er sich zuvor zu seiner Familie zurückzukehren und in den noch übrigen Tagen bis zum Passahfest den Zeitraum seines Privatlebens abzuschließen.

V. 46.[1]) — Philippus spielt bei der Berufung Nathanael's eine ähnliche Rolle, wie Andreas bei der Berufung des Petrus, und Petrus und Andreas bei der des Philippus. Ist eine Fackel angezündet, so kann man eine andere damit anzünden; so verbreitet sich der Glaube. Luthardt macht in treffender Weise aufmerksam auf die schwerfällige und umständliche Art des Bekenntnisses des Philippus, auf die weitläufigen Erwägungen, das förmliche Messiaszeugnis, was gegen das lebhafte und entschlossene Bekenntnis des Andreas V. 42 absticht. Dieselben Charakterzüge finden sich wieder bei den beiden Jüngern 6, 1—13 und wohl auch 12, 21. 22. — Aus dem Umstand, daß Philippus Jesum als Sohn des Joseph und als aus Nazareth gebürtig bezeichnet, schließen Strauß, De Wette u. A., der vierte Evangelist wisse nichts oder wolle nichts wissen von der wunderbaren Empfängnis Jesu und von seiner Geburt in Bethlehem: als wäre es der Evangelist, der hier redet, und nicht Philippus! Und dieser Jünger sollte, nachdem er kaum zehn Worte mit Jesu gewechselt, schon über die geheimsten Umstände seiner Geburt und Kindheit auf dem Laufenden gewesen sein! Hätten Andreas und Petrus ihm dieselben mitteilen sollen? Aber woher sollten sie selber diese Dinge erfahren haben? Oder Jesus? Man müßte dann annehmen, daß dies das Erste gewesen wäre, was ihnen Jesus eilends mitgeteilt hätte, nämlich daß er nicht der Sohn dessen sei, den man für seinen Vater ausgab, daß er auf wunderbare Weise geboren sei....! Wie einfältig kann die Kritik werden, wenn sie es darauf anlegt, scharfsinnig zu sein! — Der Ort, wo Nathanael mit Jesus und seinen Jüngern auf der Rückreise zusammentraf, ist nicht angegeben. Die wahrscheinlichste Annahme ist, daß sie sich eben auf der Reise begegneten. Philippus, der sein Landsmann war — Nathanael war auch von Kana (21, 2), — wurde das Bindeglied zwischen ihm und Jesus. Man kann annehmen, daß Nathanael auf der Heimkehr von dem Täufer Johannes, oder auch, daß er auf dem Wege war, wie alle seine frommen Landsleute, um sich von ihm taufen zu lassen. Jedenfalls hatte er eben einige Augenblicke im Schatten eines Feigenbaumes gerastet, als er mit Jesu und seinen Genossen

[1]) T. R. mit EFGHKMUVΓΛΠ: Ναζαρεθ; ℵABLH: Ναζαρετ; Δ: Ναζαραθ; e: Ναζαρα. (S. meinen Komment. zu Lukas III. deutsche Ausg. S. 64).

zusammentraf (vgl. V. 48). Ohne Grund nimmt Ewald an, die Begegnung sei in Kana geschehen. — Der ausführliche Bericht über die Berufung des Nathanael läßt annehmen, daß er später einer der Apostel geworden sei; dies war auch der Fall mit allen im Bericht erwähnten Jüngern. Es geht das außerdem aus 21, 2 hervor, wo die Apostel von bloßen Jüngern unterschieden werden und Nathanael unter den ersteren genannt wird. Da dieser Name in den Apostel-Verzeichnissen nicht vorkommt (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 14; Akt. 1, 13), so wird allgemein angenommen, Nathanael sei kein anderer als Bartholomäus, dessen Name beinahe in allen Aufzählungen mit dem des Philippus verbunden wird. Da Bartholomäus nur ein Geschlechtsname ist (Sohn des Tolmai oder Ptolemäus), so stößt diese Vermutung auf keine Schwierigkeit. Die Aufstellung von Späth, Nathanael sei ein symbolischer Name (das Wort bedeutet Gottesgabe), von dem späteren Verfasser zur Bezeichnung des Apostels Johannes erfunden, ist ein Einfall der gegenwärtigen Kritik, der, wenn überhaupt eine Widerlegung nötig wäre, schon an dem unlösbaren Widerspruch mit 21, 2 scheitert.

V. 47. — Nach Meyer würde die Antwort Nathanael's auf den Ruf der Unsittlichkeit hindeuten, in welchem der Flecken Nazareth gestanden hätte; nach Lücke und De Wette auf die Kleinheit dieses Ortes. Aber es ist kein geschichtlicher Beweis dafür vorhanden, daß Nazareth verrufener oder geringer geachtet gewesen wäre, als jeder andere Flecken von Galiläa. Die Antwort Nathanael's bedarf keiner solcher Voraussetzungen. Ist es nicht einfacher, diese Antwort mit der Äußerung des Philippus in genauen Zusammenhang zu bringen? Nathanael ist verwundert, weil er sich keines Prophetenwortes erinnert, in welchem dem Städtchen eine solche Bedeutung beigelegt würde, um so mehr, als Kana nur eine Stunde von Nazareth entfernt ist und er sich kaum vorstellen kann, daß dieser abgelegene Flecken in der Nachbarschaft des seinigen plötzlich zu großartiger Bestimmung erhoben sein sollte. Bekanntlich giebt es häufig zwischen Dorf und Dorf kleinliche Eifersüchteleien. Der Ausdruck: „etwas Gutes“ heißt in diesem Fall: „etwas so Bedeutendes wie der Messias!“ Wir bemerken hier zum erstenmal eine Eigentümlichkeit der johanneischen Erzählung: es scheint, der Verfasser gefällt sich darin, gewisse Einwürfe gegen die messianische Würde Jesu anzuführen, die er nicht beantwortet, weil jeder mit der evangelischen Geschichte vertraute Leser sie sofort zu würdigen wüßte; vgl. 7, 27. 35. 42 usw. Zur Zeit da Johannes schrieb, wußte jeder Christ, daß Jesus nicht wirklich von Nazareth stammte. — Die Antwort des Philippus: „komm und siehe“, ist die einfachste und zugleich gründlichste Apologetik. Jedem geraden Herzen darf sich Jesus nur zeigen, um sich auszuweisen. Dies beruht auf der Wahrheit, die V. 9 enthält; vgl. 3, 21.

V. 48.[1]) — Nathanael ist wohl eines der geraden Herzen, die Jesum nur zu sehen brauchen, um an ihn zu glauben; Philippus hat sich nicht getäuscht. Auch Jesus selbst, sobald er seiner ansichtig wird, weist auf diese Eigenschaft hin. Indem er ihn durchschaut, wie er Simon durchschaut hat, macht er ganz laut über ihn (περὶ αὐτοῦ) die Bemerkung: „siehe“ .... — Man kann das Umstandswort ἀληθῶς auf ἴδε beziehen: „siehe wirklich ein Israelite ohne Falsch“; in diesem Fall steht der Gedanke ohne Falsch in keiner Verbindung mit dem Nationalcharakter der Juden; er gilt bloß dem Nathanael für seine Person. Aber man kann das ἀληθῶς auf das Wort Israelite beziehen: „ein wahrer Israelite, und zwar weil er ohne Falsch ist.“ In diesem Fall kennzeichnet Jesus ebenso den Volkscharakter, wie den

[1]) א allein liest ἰδὼν . . . λεγει.

persönlichen Charakter des Nathanael und es wäre damit vielleicht hingedeutet auf den Namen Israel (Gottesüberwinder), der an die Stelle des Namens Jakob trat (Untertreter) nach dem geheimnisvollen Vorgang Gen. 32, wo bei den Patriarchen anstatt der in seiner Natur liegenden trügerischen Mittel eine neue Kampfesweise begann. Jedoch wäre es nicht richtig, zum Beleg für diesen Sinn 6, 55 und 8, 31 anzuführen, wo das Umstandswort auf dem Zeitwort sein beruht.

V. 49. — Man hat die Antwort, mit welcher Nathanael das in V. 48 enthaltene Lob sich anzueignen scheint, als unbescheiden getadelt. Allein er fragt einfach nach dem Grund, auf welchen hin Jesus, der ihn zum erstenmal sieht, ihn so beurteilt. — Erwägt man den außerordentlichen Eindruck der Antwort Jesu (V. 50) auf Nathanael, so muß sie gewiß in seinen Augen den unzweideutigen Beweis für das übernatürliche Wissen, das Jesus von ihm hatte, in sich schließen. Lücke meint, dieses Wissen beziehe sich nur auf den inneren Zustand Nathanaels; Meyer dagegen will es auf die äußere Thatsache des Sitzens unter dem Feigenbaum beziehen. Aber um das Verhältnis dieses Wortes Jesu teils zu seinem vorangegangenen Ausspruch (V. 48), teils zu dem Ausruf Nathanael's (V. 50) richtig zu fassen, müssen notwendig beide Gesichtspunkte vereinigt werden. Nathanael bestätigt nicht nur, daß der Blick Jesu ihm an einen Ort gefolgt ist, wo seine natürliche Sehkraft ihn nicht hätte erreichen können; sondern er versteht auch, daß dieser Blick in sein Innerstes gedrungen und dort einen sittlichen Thatbestand erkannt hat, welcher das in V. 48 ausgesprochene Urteil Jesu rechtfertigt. Sonst rechtfertigt die Antwort Jesu dieses Urteil nicht mehr, und man begreift nicht, wie sie den Ausruf Nathanael's in V. 50 veranlassen, noch auch, daß sie V. 51 f. als die erste unter den Wunderwirkungen Jesu dargestellt werden konnte. Was war in diesem Augenblick unter dem Feigenbaum in Nathanael vorgegangen? Hatte er etwa vor Gott das Bekenntnis irgend einer Sünde abgelegt (Ps. 32, 1 f.), einen heiligen Entschluß gefaßt? die Sühnung irgend welchen Unrechts gelobt? Was es auch sein mochte, ernste Gedanken hatten sein Herz erfüllt, so daß er, als er das Wort Jesu vernahm, sich von einem Blick durchschaut fühlte, der an der Allwissenheit Gottes Anteil hat. — Die Worte: „ehe dich Philippus rief", hat Weiß mit dem nachfolgenden verbunden, in dem Sinn: „als du unter dem Feigenbaum warst, ehe dich Philippus rief." Aber sie haben eine viel natürlichere Beziehung zu dem Hauptzeitwort: ich habe dich gesehen. Ebenso verhält es sich mit der zweiten Bestimmung: als du unter dem Feigenbaum warst, das besser zu dem nachfolgenden, als zu dem vorhergehenden paßt. Denn die Verfassung, in welcher Jesus ihn sah, ist wichtiger als die, in welcher ihn Philippus berief. — Die nähere Bestimmung ὑπό mit dem Wenfall (τὴν συκῆν), bei dem Zeitwort der Ruhe, steht da, weil außer dem Ortsverhältnis zugleich der Begriff des Geschütztseins angedeutet wird. — Ich sah bezeichnet ein Sehen, wie bei Elisa (II. Kön. 5). In Jesus, wie in den Propheten war ein höheres Sehen, das bis auf einen gewissen Grad als Teilnahme an dem vollkommenen Schauen Gottes betrachtet werden kann. — Bei diesem Wort fühlt sich Nathanael wie von einem Strahl göttlichen Lichtes durchdrungen.

V. 50.[1]) — Durch die Benennung Sohn Gottes giebt er seiner tiefen Gemütsbewegung Ausdruck, die ihn ergreift bei dieser Erfahrung innigen Verhältnisses zwischen Gott und Jesu. Lücke, Meyer und die meisten behaupten, diese Benennung sei hier gleichbedeutend mit Messias; sie

[1]) BL streichen και λεγει αυτω; ℵ liest και ειπεν.

glauben dies aus der nachfolgenden Bezeichnung: König von Israel beweisen zu können. Aber gerade diese Nebeneinanderstellung bedingt eine Verschiedenheit des Sinnes. Jedenfalls wäre, wenn die beiden Benennungen genau denselben Sinn hätten, die zweite nur als einfache Apposition mit der ersten verbunden, während die Wiederholung des Fürworts σύ und des Zeitworts εἶ vor der zweiten die Gleichheit des Sinnes schlechthin ausschließt. Auch soll die Bezeichnung, welche Nathanael hier braucht, der lebendige, frische Eindruck der soeben erlebten inneren Erregung sein, und nicht, wie es der Name Messias ist, das Erzeugnis der Überlegung. Wenn der letztere sofort nachfolgt, so geschieht es nur, um die Behauptung des Philippus zu bestätigen, V. 46; aber er kann doch nur erst an zweiter Stelle kommen. Im allgemeinen glauben wir, daß die Wortgleichheit der Ausdrücke Sohn Gottes und Messias, selbst in der Weise, wie Weiß sie aufstellt, der unter Sohn Gottes den von Gott geliebten Menschen versteht, niemals der Wirklichkeit voll entspricht. An dieser Stelle besonders kann der Name Sohn Gottes nur bezogen werden auf die Probe von übernatürlichem Wissen, die Jesus eben jetzt gegeben hat, und er enthält demgemäß das Gefühl von einem außerordentlichen Verhältnis zwischen Jesus und Gott. Es ist das allerdings ein unbestimmter Ausdruck; aber er ist ebenso reich und voll, wie alles, was Sache des Gefühls ist, mehr sogar, als wenn er in eine dogmatische Fassung gebracht worden wäre. „Der Glaube Nathanael's, wie Luthardt bemerkt, wird nie mehr besitzen, als er in diesem Augenblick schon umfaßt" (die göttliche Person Jesu), er kann es später nur deutlicher besitzen. Der Goldgräber ergreift eine Barre; hat er das Gold gemünzt, so ist sein Besitz nicht vermehrt, aber verbessert. Die beiden Benennungen ergänzen sich: Sohn Gottes zielt auf das Verhältnis Jesu zu Gott; König von Israel auf sein Verhältnis zum auserwählten Volk. Die zweite Benennung ist die logische Folge der ersteren. Die Person, welche in einem so innigen Verhältnis zu Gott steht, kann nur der König von Israel sein. Diese Benennung ist gewiß die Antwort auf die eines echten Israeliten, womit Jesus den Nathanael begrüßt hatte. Der treue Unterthan hat seinen König erkannt und begrüßt ihn. — Jesus fühlt wohl, daß er eben jetzt den ersten Schritt in eine neue Laufbahn gethan hat, in die der Wunderzeichen, welche bis jetzt in seinem Leben noch gar nicht vorgekommen waren; und seine Antwort entspringt aus dem hohen Bewußtsein von der Größe dieses Augenblicks.

V. 51.[1]) — Seit Chrysostomus betrachten die meisten Ausleger (Lücke, Meyer u. A.), Herausgeber und Übersetzer (Tischendorf, Rilliet) die Worte „du glaubst" als Fragesatz. Sie legen in diese Frage entweder den Ausdruck der Überraschung (Meyer) über einen so schnell entstandenen Glauben, oder sogar des Tadels (De Wette), als ob Nathanael geglaubt hätte, ehe ihm hinreichende Gründe dafür vorlagen. Ich meine trotz der Bemerkungen von Weiß und Keil, es liege in der Antwort eine ruhigere Würde, wenn man sie als Aussage faßt. Er erkennt und billigt den wachsenden Glauben des Nathanael; er wünscht ihm Glück dazu; aber er verheißt ihm eine Reihe von immer größeren wunderbaren Kundgebungen, wovon er und seine Mitjünger Zeugen sein und wodurch dieser aufkeimende Glaube werde entwickelt werden. — In diesem Worte liegt der Beweis, daß Nathanael von diesem Tage an bei Jesu geblieben ist. — Bis dahin hatte Jesus nur zu Nathanael geredet: „du glaubst... du wirst sehen." Was er jetzt ankündigt, geht, obgleich es auch ihm verheißen ist, alle Anwesenden an.

---

[1]) ℵ B G L Syr. u. a. lesen ὅτι vor εἶδον. — T. R. liest ὄψει (attische Form). Alle Mjj. mit Ausnahme von U Γ lesen ὄψῃ.

V. 52.[1]) — Wir begegnen hier zum erstenmal dem Ausdruck: Amen, Amen, der bei Johannes 25mal (Meyer) und sonst nirgends im N. T. vorkommt. Matthäus hat 30mal Amen (einfach). Dieser Ausdruck Amen, der einem nachfolgenden Ausspruch zur Einleitung dient, findet sich nirgends sonst vor, weder im A. T., noch in den rabbinischen Schriften. Er gehört ausschließlich der Sprache Jesu. Es wird deshalb um so besser verständlich, warum Jesus selbst in der Apokalypse der Amen heißt (3, 14). Das Wort (vom hebr. aman, firmum fuit) ist eigentlich ein Verbaladjektiv, fest, glaubwürdig; es wird als Hauptwort gebraucht Jes. 65, 16: „Elohé amen, der Gott der Wahrheit." Es wird auch an sehr vielen Stellen des A. T. Umstandswort, um auszudrücken: das steht fest, oder: möge sich das erfüllen! Dieses Umstandswort wird, wie bei Johannes, verdoppelt in den zwei folgenden Stellen: Num. 5, 22: „alsdann soll das (des Ehebruchs beschuldigte) Weib sagen: Amen, Amen." Neh. 8, 6: „alles Volk antwortete: Amen, Amen." Diese Verdoppelung setzt einen in dem Gemüt des Hörers zu überwindenden Zweifel voraus. Dieser vorausgesetzte Zweifel kommt bald, wie hier, aus der Größe des verheißenen Gegenstandes, bald aus einem Vorurteil, gegen welches die ausgesprochene Wahrheit anzukämpfen hat (z. B. Joh. 3, 5).

Die Worte ἀπ' ἄρτι fehlen in dreien der alten Alexandriner; sie wurden von den neueren allgemein angenommen, auch sogar von Tischendorf, der 1859 (VII. Ausg.) sagte: cur omissum sit, facile dictu; cur additum, vix dixeris. Aber die Auslassung der Worte im Sinait. hat ihn auf eine andere Meinung gebracht (VIII. Ausg.). Die Beseitigung ist leicht begreiflich, da die evangelische Geschichte in der Zeit nach diesen Tagen von keinerlei Engelerscheinung weiß. Dagegen wäre es schwer, die Einschiebung zu begründen. Weiß und Keil führen das Wort Matth. 26, 64 an. Aber es besteht zwischen dieser und unserer Stelle weder der Lage noch dem Gedanken nach irgend welche Ähnlichkeit, welche eine derartige Einschaltung erklären könnte; und ich bin noch immer mit dem Tischendorf von 1859 der Meinung, daß die Beseitigung des Worts leichter zu verstehen ist, als die Einsetzung. Jesus will sagen, der Himmel, der sich im Augenblick seiner Taufe geöffnet, habe sich nicht wieder geschlossen. Die zwischen Himmel und Erde hergestellte Verbindung dauert fort, und die beiden Gebiete bilden nur noch eines, so daß die Bewohner beider miteinander verkehren; vgl. Eph 1, 10 und Kol. 1, 20. Der Ausdruck auf- und absteigen ist eine sehr deutliche Anspielung auf Jakob's Gesicht (Gen. 28, 12 f.). Dort bedeutete er den steten Schutz der Vorsehung und ihrer unsichtbaren Engel, der dem Patriarchen zugesichert war. Was die Jünger von nun an sehen werden, das wird eine höhere Verwirklichung der durch dieses Symbol aus alter Zeit dargestellten Wahrheit sein. Jesus will gewiß nicht von den etlichen Engelerscheinungen reden, die am Ende seines Lebens stattgefunden haben. Es handelt sich um einen Vorgang, der von jetzt an ohne Unterbrechung sich fortsetzen wird. Die meisten neueren fallen gegenüber der buchstäblichen Auslegung in das spiritualistische Extrem und sehen hier nur ein Sinnbild des himmlischen und heiligen Charakters der alltäglichen Wirksamkeit Jesu und, wie Lücke und Meyer sagen, der lebendigen Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Vertreter, auf welchem die göttlichen Kräfte und Offenbarungen sich vereinigen. Reuß sagt in demselben Sinn: „die Engel sind die den beiden Personen gemeinsamen göttlichen Vollkommenheiten . . . ." mit der Bemerkung: „die buchstäbliche Erklärung wäre hier ebenso

[1]) ℵ B L It. Cop. Or. lassen ἀπ' ἄρτι aus, während es T. R. mit allen andern Mjj., den Mnn., Syr. u. a. liest.

armselig als albern." Luthardt (nach Hofmann): „die (personifizierten) Kräfte des göttlichen Geistes." War die Erklärung der Kirchenväter zu eng, so ist die der Neueren zu weit. Es giebt keine einzige Stelle, in welcher die geistige Thätigkeit Jesu auch nur sinnbildlich auf den Dienst der Engel bezogen würde. Sie wird vom Geist abgeleitet (V. 32; 3, 34), oder gewöhnlicher noch von dem in Jesu wohnenden und wirkenden Vater (6, 57). Die Engel sind die Werkzeuge der göttlichen Kraft im Gebiet der Natur (vgl. den Engel der Wasser, Apok. 16, 5; des Feuers, Apok. 14, 18). Das Wort bezieht sich also auf Erscheinungen, die zwar im Gebiet der Natur vorgehen, aber von einer über den Naturgesetzen stehenden Ursächlichkeit herrühren. Könnte Jesus seine Wunder deutlicher schildern, ohne sie zu nennen? Dies ist auch allein die Bedeutung, welche sich an das soeben zwischen ihm und Nathanael Vorgegangene anschließt: „Du glaubst wegen dieses Wunders der Allwissenheit; dies ist aber nur das Vorspiel von bedeutenderen Zeichen anderer Art." Jesus versteht darunter die Werke der Macht, deren erstes Beispiel die gleichfolgende That, das Wunder von Kana, sein wird (von jetzt an). Diese Erklärung wird auch durch die merkwürdige Parallele Matth. 8, 9. 10 bestätigt. — Schwer zu erklären ist, warum die aufsteigenden Engel vor den niedersteigenden genannt sind. Käme das bloß von einer Erinnerung aus der Genesis? Aber dort lag ein besonderer Grund vor: es sollte dem Jakob klar werden, daß die Engel in dem Augenblick, wo er diese Offenbarung empfing, schon in seiner Nähe seien. Nach Meyer und Lücke wollte Jesus gleichfalls sagen, daß in dem Augenblick, wo das ihr werdet sehen stattfinden werde, dieses Verhältnis zum Himmel schon in voller Wirkung sei. Mir scheint vielmehr, daß die Engel hier von Jesu vorgestellt werden wie ein um ihr Haupt geschartes Heer, um des Menschen Sohn, der zu dem einen sagt: gehe hin, und zum andern: thue das. Diese Diener steigen zuerst hinauf, um die nötige Macht bei Gott zu holen, dann steigen sie zum Zweck der Ausführung wieder herab.

Sollten diese beiden Anspielungen auf den Namen Israel (V. 48) und auf Jakobs Traum nicht durch die Anschauung der Örtlichkeiten, die Jesus eben durchwanderte, hervorgerufen sein? Er begab sich von Judäa nach Galiläa, entweder durch das Jordanthal, oder durch eine der beiden Hochebenen, welche dieses Thal östlich und westlich begrenzen. Nun lag auf der westlichen Hochebene Bethel, eben die Örtlichkeit, wo Jakob seinen Traum hatte, und deren Name das Andenken an diese Begebenheit verewigte; auf der östlichen Hochebene lag Mahanaim, (das Doppelheer der Engel) und die Furt Jabbok, beides Orte, welche gleichsehr an die Engelerscheinungen erinnerten (Gen. 32, 1 f., 24 ff.). Es ist möglich, daß sich Jesus bei der Wanderung durch diese für jedes israelitische Herz klassischen Orte mit seinen Jüngern gerade von den Vorgängen unterhielt, an welche dieselben erinnerten, und daß dieser Umstand das Bild veranlaßt hat, dessen er sich in diesem Augenblicke bediente.

Was ist Zweck und Sinn des Ausdrucks: Menschensohn, womit Jesus sich selbst bezeichnet? Wir untersuchen diese Frage hier nur in ihrem Verhältnis zum Zusammenhang (vgl. den nachfolgenden Anhang). Offenbar steht diese Benennung in Beziehung zu den beiden Namen, welche Nathanael soeben Jesu gegeben hatte. Dieser will seinen Jüngern begreiflich machen, daß neben seinem besonderen Verhältnis zu Gott und Israel noch ein drittes nicht minder wesentliches bestehe, nämlich sein Verhältnis zur gesamten Menschheit. Darauf bezieht sich diese dritte Benennung. Indem Jesus diese Bezeichnung zu seinem gewohnten Namen machte und den Gebrauch des Namens Christus, der eine scharf ausgesprochene politische und nationale Färbung hatte, vermied, wollte er

von Anfang an seine Amtsthätigkeit auf ihre richtige breite Grundlage stellen, welche schon durch das Wort des Täufers: „welches der Welt Sünde trägt“ gelegt war. Seine Aufgabe war nicht, wie Nathanael sich vorstellte, die israelitische Königsherrschaft zu gründen, sondern die Welt zu retten. Er kam nicht, um das theokratische Drama zu vollenden, sondern um die Menschheitsgeschichte zu ihrem Ziel zu führen.

Der Menschensohn.

Jesus bezeichnet sich hier zum erstenmal mit dem Namen Menschensohn, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dies thatsächlich die erste Gelegenheit war, bei welcher er sich diese Benennung beilegte. Wir finden sie 39 mal bei den Synoptikern (wenn wir die Parallelstellen zusammennehmen; am häufigsten bei Matthäus und Lukas); 10 mal bei Johannes (1, 52; 3, 13 f.; 5, 27 [ohne Geschlechtswort]; 6, 27. 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31). Über die Bedeutung, den Ursprung und den Zweck dieser Benennung herrschen sehr verschiedene Ansichten. Sie lassen sich jedoch in zwei Hauptklassen zusammenordnen.

I. Die Einen nehmen an, Jesus entlehne hier dem Alten Testament einen gewissermaßen technischen Namen, der geeignet wäre, ihn entweder als Propheten zu bezeichnen — es wäre damit hingedeutet auf die Benennung Menschenkind, womit Gott häufig den Ezechiel anredet, — oder als Messias mit Anspielung auf Dan. 7, 13: „und ich sahe einen, wie eines Menschen Sohn kommend in den Wolken des Himmels.“ Diese messianische Weissagung war dergestalt volkstümlich in Israel geworden, daß man den Messias Anani, עֲנָנִי, Mann der Wolken hieß. Es wäre demnach natürlich anzunehmen, daß Jesus dieses Wort gewählt habe als volkstümlichen Ausdruck für seinen messianischen Beruf; um so mehr, als es ein Wort Jesu giebt, in welchem er diese Schilderung bei Daniel feierlich erwähnt und auf sich anwendet, Matth. 26, 64: „von nun an wird es geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels.“ — Von diesen beiden angeblichen Anspielungen ist die erste unhaltbar. Denn nicht in seiner Eigenschaft als Prophet wird Ezechiel von Gott Menschenkind genannt, sondern als ein zur Ausführung des Werkes, das ihm übertragen werden soll, gänzlich unmächtiges Geschöpf — also in seiner Eigenschaft als Mensch. Wäre es nicht wider alle Logik zu behaupten, weil Gott bei einer Gelegenheit einen Propheten Menschenkind genannt habe, so folge daraus, daß dieser Name gleichbedeutend sei mit der Benennung Prophet? [1])

Die Anspielung auf Daniel als Grundlage dieser eigentümlichen Bezeichnung Jesu wird von beinahe allen neueren Auslegern, wie Lücke, Bleek, Ewald, Hilgenfeld, Renan, Strauß, Meyer, Keil, Weiß u. A, angenommen. Auch Wabnitz scheint diese Ansicht zu teilen.

Wenn die Frage wäre, ob Jesus, indem er sich diesen Namen beilegte, in seinen Gedanken dieses Wort mit dem Danielischen: „wie eines Menschen Sohn“ zusammengestellt habe, so möchte es schwer scheinen, sie zu verneinen, wenigstens für den Augenblick, wo er in seiner Antwort an den Hohepriester vor dem Sanhedrin sich für den Messias erklärte. Aber dies ist nicht die Frage. Man will wissen, ob Jesus, indem er diesen Titel als seine gewöhnliche Bezeichnung, als Lieblingsnamen, wählte, sagen wollte: „ich bin der von Daniel angekündigte Messias.“ Ich glaube es nicht und bin der Meinung, daß diese Bezeichnung ein selbständiges Erzeugnis seines eigenen Herzens ist, die ihm

---

[1]) Diese von Vernes, und bis zu einem gewissen Punkt von Weizsäcker vertretene Erklärung ist in dem Artikel von Wabnitz, Revue théol., Oct. 1874, p. 165 ff. gut widerlegt.

durch ein tiefes Bewußtsein dessen, was er für die Menschheit war, nahegelegt wurde. — Die Gründe, die mich veranlassen, die erstere Auffassung zu gunsten der letzteren abzulehnen, sind folgende: 1) was Jesus dem A. T. entlehnt, trägt im allgemeinen mehr den Charakter einer formellen Anlehnung, als den einer wirklichen Nachahmung. Der Gedanke quillt immer in vollkommener Ursprünglichkeit aus seinem Geist und Gemüt; und wenn er ihn an irgend ein Schriftwort anknüpft, so geschieht es mehr in der Absicht, ihm bei seinen Zuhörern eine Stütze zu geben, als um das Schriftwort als Quelle anzuführen. Wie sollte der Name, den Jesus zur Bezeichnung seines Verhältnisses zur Menschheit vorzugsweise gebraucht, das Erzeugnis einer sklavischen Entlehnung sein? Wenn etwas aus den Tiefen seines eigenen Bewußtseins hervorgehen mußte, so war es dieser Name. 2) Durch das ganze Evangelium Johannis vermeidet es Jesus, wie wir sehen werden, sorgfältig, sich vor dem Volk für den Messias, χριστός, zu erklären, weil er die politische, diesem Ausdruck beigelegte Bedeutung zu gut kennt, und das leiseste Mißverständnis in dieser Beziehung für sein Werk verhängnisvoll hätte werden können. Er gebraucht daher allerlei Umschreibungen, um sich nicht selbst als Messias zu bezeichnen; vgl. 8, 14 f.; 10, 24 f. usw. Vgl. auch in den Synoptikern Luk. 4, 41 und 9, 21, wo er den Dämonen und seinen Jüngern verbietet, ihn als Christum zu verkündigen. Und im geraden Widerspruch mit diesem Verfahren sollte er eine Bezeichnung, welche in der Volksvorstellung den Sinn von Messias gehabt hätte, als stehenden Namen gewählt haben! 3) Außerdem beweisen zwei Stellen in Johannes, daß der Name Menschensohn nicht allgemein auf den Messias gedeutet wurde, 12, 34, wo das Volk Jesum fragt, wer denn diese Persönlichkeit sei, die er als Menschensohn bezeichne (vgl. die Exegese); und 5, 27, wo Jesus sagt, der Vater habe ihm das Gericht übertragen, weil er Menschensohn sei. Gewiß hätte, wenn dieser Ausdruck hier den Messias bedeuten sollte, das Geschlechtswort der nicht fehlen dürfen. Es war in diesem Fall notwendig, weil es sich um eine bekannte und unter diesem Namen angekündigte Persönlichkeit handelte. Ohne Geschlechtswort liegt hierin eine einfache Angabe der Eigenschaft: Gott macht ihn zum Richter der Menschen, weil er die Eigenschaft eines Menschen besitzt. Zudem dürfen wir nicht vergessen, daß bei Daniel das Gericht nicht, wie Renan irrtümlich sagt, von dem Menschensohn, sondern von Jehovah selbst gehalten wird und erst nach völligem Abschluß dieser Handlung der Menschensohn, welchem die Herrschaft[1]) übergeben wird, in den Wolken erscheint. 4) Auch in den Synoptikern finden sich Stellen, wo die Bedeutung Messias nicht zu dem Ausdruck Menschensohn paßt. Wir brauchen nur Matth. 16, 13. 15 anzuführen, wo Jesus die Jünger fragt: „Wer sagen die Leute, daß ich, des Menschen Sohn, sei? . . .[2]) Und wer sagt denn ihr, daß ich sei?" Wäre dieser Ausdruck gleichbedeutend mit Messias, so würde die erste Frage eine unerträgliche Tautologie enthalten, und Holtzmann wäre berechtigt zu fragen, wie Jesus, nachdem er sich hundertmal als des Menschen Sohn bezeichnet habe, dazu komme, seinen Jüngern noch die Frage vorzulegen: „wofür haltet ihr mich?" 5) Die Erscheinung des Menschensohns in der Weissagung Daniel's hat eine ausschließlich

[1]) Allerdings heißt in der Stelle des Buches Henoch Kap. 37—71 der Messias mehrmals Menschensohn, aber nicht der Menschensohn; vgl. Westkott. Indessen steht die Stelle im Verdacht, Zusätze von christlicher Hand erhalten zu haben (Öhler, Art. Messias in der Encykl. von Herzog, 1. Ausg.); Keim, Gesch. Jesu II, 69. Jedenfalls, wenn auch diese Stücke ganz echt wären, so beweisen die Stellen bei Johannes, daß diese Bezeichnung des Messias noch nicht volkstümlich war.

[2]) Die Auslassung von με in ℵ B hat gegen sich nicht nur die 15 übrigen Mjj., sondern auch die ältesten Übersetzungen, insbesondere die Syr^{cur}, die gewöhnlich mit den Alexandrinern geht. Der Sinn bei Matthäus kann jedenfalls nur der gleiche sein wie bei den andern Synoptikern: „für wen halten die Menschen denjenigen, der sich den Menschensohn nennt."

eschatologische Bedeutung. Es handelt sich um die Aufrichtung des endlichen Reiches der Herrlichkeit. Da wäre nun unbegreiflich, wie Jesus die Benennung, die er gebrauchte, um damit seine Person im Stande ihrer irdischen Erniedrigung zu bezeichnen, gerade einer solchen Schilderung entnommen hätte. Aber man begreift leicht, daß er, nachdem er einmal aus anderweitigen Gründen diese Bezeichnung angenommen, in dem feierlichen Augenblick, wo er vor dem Sanhedrin seine Wiederkunft in Herrlichkeit und seine Eigenschaft als Richter seiner Richter aussprechen wollte, auf den bei Daniel gebrauchten Ausdruck angespielt habe. Endlich fügen wir noch hinzu, daß Daniel gar nicht gesagt hatte: ich sah den Menschensohn oder einen Menschensohn, sondern unbestimmt: wie einen Menschensohn; und von einem so unbestimmten Ausdruck sollte Jesus seine eigene Benennung Menschensohn hergeleitet haben? 6) Wenn man der gewöhnlichen Exegese glaubt, so hätte der Ausdruck Gottes Sohn die Bedeutung: Messias. Aber nach derselben Exegese ist das auch der Sinn des Ausdrucks Menschensohn und es würde daraus folgen, daß die beiden Benennungen, die offenbar einen Gegensatz bilden, denselben Sinn haben[1]), was unmöglich ist. Thatsächlich bezeichnet eigentlich keiner von beiden Ausdrücken das Amt des Messias, sondern vielmehr zweierlei Gesichtspunkte der messianischen Persönlichkeit, die einander ergänzen.

II. Wir werden so zu der zweiten Art von Auslegungen geführt, die in dieser Benennung einen freien Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu sehen, wobei die einen das Gefühl seiner Größe, die andern das Gefühl seiner Niedrigkeit in dem Wort ausgedrückt finden.

1) Keiner Widerlegung mehr bedarf die Erklärung von Paulus und Fritzsche, wonach Jesus einfach hätte sagen wollen: der Mensch, den ihr da vor euch sehet; homo ille, quem bene nostis. Unmöglich hätte Jesus mehr als 50 mal das einfache Fürwort der ersten Person mit einem so ungewöhnlichen Ausdruck umschrieben.

2) Chrysostomus, Tholuck u. A. erklären diese Benennung aus einem absichtlichen Gegensatz gegen das Bewußtsein Jesu von seinem eigentlichen Wesen als Sohn Gottes. Um die Namen eines Abkömmlings des menschlichen Geschlechts als seine charakteristische Benennung zu wählen, mußte er sich selbst vermöge seiner Natur diesem Geschlecht fremd fühlen. Die Erklärung ist geistreich, nur zu sehr für die Einfachheit des Bewußtseins Jesu.

3) Keerl war der Ansicht, Jesus habe sich damit als den ewigen Menschen bezeichnen wollen, der in Gott präexistiert, von dem die Rabbinen redeten, indem sich der Messias von diesem himmlischen Menschen nur durch das Fleisch und Blut unterscheide, womit er sich bei seinem Kommen auf die Erde bekleide. Aber niemand anders als die Schriftgelehrten hätte einen solchen Sinn mit dieser Benennung verbinden können, die doch Jesus in gewöhnlichem Gebrauch hatte, und nichts in seinen Lehrvorträgen weist darauf hin, daß er selbst diese rabbinische Ansicht geteilt hätte. Außerdem würde der Ausdruck Menschensohn einem himmlischen Menschen sehr schlecht anstehen.

4) Geß spricht einen ähnlichen, aber wirklich biblischen Gedanken aus.[2]) Er meint, Jesus habe damit die Vorstellung der „übermenschlichen Majestät in menschlicher Erscheinung" ausdrücken wollen. Er stützt sich auf die Stellen, in welchen dem Menschensohn, als solchem, göttliche Verrichtungen beigelegt werden; so die Sündenvergebung (Matth. 9, 6 u. parall.), die Herrschaft

[1]) Auf diese unmögliche Identifikation laufen alle Anstrengungen Keim's hinaus, die Verschiedenheit beider Ausdrücke abzuschwächen. II, S. 388.

[2]) Christi Zeugnis von seiner Person, 1870, S. 330.

über die Engel (Matth. 13, 41), das Gericht (Matth. 16, 27; 25, 31; Joh. 5, 27). — Aber wenn es die Bestimmung des Menschen ist, bis zur Teilnahme an den Thätigkeiten und Werken Gottes zu gelangen, so ist an den genannten Verrichtungen nichts, was über diese hohe Bestimmung und folglich über die Grenzen des auf die Höhe seiner Vollkommenheit gelangten Menschenlebens hinausginge. Und dann, ist die Idee der Kenosis, welche Geß annimmt, vereinbar mit der Idee der in Jesu verwirklichten göttlichen Majestät, in Jesu während seines irdischen Lebens?

5) De Wette u. A. sind dagegen der Meinung, Jesus habe mit diesem Namen die Schwachheit seines irdischen Standes hervorheben wollen. — Das Wort 5, 27 stellt sich, wie uns scheint, dieser Auffassung entschieden entgegen. Es ist doch nicht die Niedrigkeit seines irdischen Standes, um deren willen Christo das Gericht übertragen wird.

6) Es bleibt uns noch eine Erklärung, die an sich einfachste und natürlichste, die in verschiedenartiger Fassung auftritt bei Böhme, Neander, Ebrard, Olshausen, Beyschlag, Holtzmann, Wittichen, Hofmann, Westkott, Schaff u. A., die wir in der ersten Ausgabe dieses Werks ausgesprochen haben und die wir noch verteidigen. Jesus wollte mit dieser Benennung in erster Linie seinen vollen Anteil an unserer menschlichen Natur bezeichnen. Ein Menschensohn ist nicht der Sohn dieses oder jenes Menschen, aber ein Sprosse des menschlichen Geschlechts, von dem er ein Exemplar, einen rechtmäßigen Vertreter darstellt. In diesem Sinn kommt der Ausdruck vor in Ps. 8, 5: „was ist der Mensch, daß du sein gedenkst und des Menschen Sohn, daß du ihn heimsuchst?“ Ebenso in den häufigen Anreden Jehovah's an den Propheten Ezechiel. Dasselbe ist der Fall in Dan. 7, 13, wo das als Menschensohn erschienene Wesen den menschlichen, milden, heiligen Charakter des messianischen Reichs ausdrückt, ebenso wie die demselben vorangehenden wilden Tiere den gewaltthätigen, harten, herrischen Charakter der Weltreiche abbildeten. Jesus gehorchte also vor allem dem natürlichen Trieb seiner Liebe, als er diese Bezeichnung seiner Person wählte, die das Bewußtsein seiner völligen Gleichartigkeit mit der menschlichen Familie ausdrückte, deren Mitglied er geworden war. Dieser Name ist wie das Thema, dessen Umschreibung die Worte des Johannes enthalten: „das Wort ward Fleisch.“ Allein Jesus heißt sich nicht bloß einen Menschensohn, einen wirklichen Menschen, er heißt sich den Menschensohn; er erklärt sich damit für den wahren Menschen, den echten, einzigartigen Vertreter des menschlichen Typus. So sehr er also seine Gleichheit mit uns geltend macht, so sehr behauptet er mit dem Geschlechtswort der seine Überlegenheit über alle Genossen der menschlichen Familie, welche eben nur Menschensöhne sind; vgl. Mark. 3, 28 und Eph. 3, 5. Indem er sich so bezeichnete, behauptete er damit, aber nur stillschweigend, seine messianische Würde. Er drückte den Gedanken aus, jedoch mit Vermeidung des Wortes, dessen Sinn gefälscht war. Ohne zu sagen: „ich bin der Christ“, sagte er zu jedem Menschen: „sieh mich an, so wirst du sehen, was du sein solltest, und was du noch durch mich werden kannst.“ So gelang es ihm, zwei gleichwichtige Zwecke zu erreichen, nämlich den reinen, von aller politischen Beimischung frei gemachten Messianismus einzuführen und sich als das Haupt eines nicht nur Israel, sondern das ganze menschliche Geschlecht umfassenden Gottesreiches darzustellen. Deshalb sagt Böhme (Versuch, das Geheimnis des Menschensohns zu enthüllen, 1839), der Zweck sei bei der Wahl dieser Benennung gewesen, „die Messiasidee zu entjudaisieren“.

Man sieht, mit welch bewundernswerter Weisheit Jesus bei der Wahl dieser Bezeichnung, dem Erzeugnis seines eigenen Bewußtseins und seines innersten Lebens, zu Werke gegangen ist. Es war seine Liebe, die ihn hier wie überall,

wunderbar führte. Vielleicht wurde sein innerer Takt bei dieser Wahl durch die Erinnerung an die älteste der Weissagungen geleitet, die der Keim des Baums der messianischen Offenbarungen war: „der Same des Weibes wird der Schlange den Kopf zertreten". Da der Ausdruck ἄνθρωπος sich gleichmäßig auf beide Geschlechter bezieht und das Weib mehr die Natur als die Individualität des Menschen darstellt, so ist von dem Ausdruck Menschensohn kein weiter Weg zu dem „Samen des Weibes". Jesus würde sich darnach als den normalen Menschen bezeichnen, der berufen ist, den Sieg der Menschheit über ihren und Gottes Feind zu erringen.[1])

Dritter Abschnitt.

2, 1—11.

Das erste Wunder. — Befestigung des Glaubens.

Nachdem Jesus von Johannes als der Messias bezeichnet worden war, hatte er sich selbst seinen Jüngern als solchen geoffenbart; ein Wort wunderbaren Wissens insbesondere hatte seine innige Verbindung mit Gott kundgethan. Jetzt enthüllt er seine Herrlichkeit vor ihren Augen in einem ersten Werk der Allmacht; ihr Glaube ergreift diese, einer höheren Ordnung der Dinge angehörige That und fängt an, sich zu der Höhe seines Gegenstandes aufzuschwingen. Dies ist nach V. 11 der Sinn dieses Abschnitts.

Dieses erste Wunder geschieht in einem Familienkreis. Dieser Augenblick ist gleichsam das Bindeglied zwischen der Verborgenheit des häuslichen Lebens, in welcher sich Jesus bis dahin gehalten hatte, und der öffentlichen Thätigkeit, die jetzt anhebt. Alle freundlichen, liebenswürdigen Eigenschaften, womit er bis jetzt das Leben am häuslichen Herd verschönert hatte, entfalten sich noch einmal, aber in einem neuen Glanze. Es ist sein königlicher Abschied von seinen Verbindungen als Sohn, Bruder und Verwandter.

V. 1. — Eine Entfernung von etlichen und zwanzig Stunden in gerader Linie trennt den Ort, wo Johannes taufte, von dem Ort, wohin sich Jesus wahrscheinlich begab. Diese Reise erfordert drei Marschtage. Weiß, Keil u. A. meinen, der erste dieser drei Tage sei der Tag gewesen, nach welchem sich Jesus zur Abreise entschlossen hatte (1, 44). Aber der mit dem ἠθέλησεν angedeutete Entschluß wird sicher 1, 44 nur erwähnt, weil er eben in diesem Augenblick ausgeführt wurde. Der erste Tag, nach der natürlichen Auslegung des Textes, ist also derjenige, welcher 1, 44 als Tag der Abreise bezeichnet wird. Der zweite ist stillschweigend hinzugedacht; an diesem mag das Zusammentreffen mit Nathanael stattgefunden haben. Am dritten konnten die

---

[1]) In dem hier entwickelten Gedanken laufen, wie mir scheint, die Erklärungen der oben angeführten Verfasser zusammen, die sich durch gewisse Schattierungen unterscheiden. Baur: ein bloßer Mensch, den alle Leiden treffen, die man von irgend einem Menschen aussagen kann." Schenkel: „der Vertreter des armen Volkes." Holtzmann: „derjenige, auf welchen man alles, was sich von allen anderen Menschen sagen läßt, im höchsten Grad anwenden kann", oder: „das unentbehrliche organische Centrum des Gottesreichs in der Menschheit." Wittichen: „die vollkommene Realisation der Idee des Menschen, mit dem Beruf, sie in der Menschheit zu realisieren." Colani: „der Mensch, welcher der Messias ist, aber sich nicht ausdrücklich als solchen bezeichnen will." Hofmann: „der Mensch, in welchem die ganze Geschichte der Menschheit ihr Ziel finden soll." Neander: „derjenige, der die Idee der Menschheit realisiert." Böhme: „der universale Messias." Westkott: „ein wahrer Mensch und zugleich der Vertreter des Geschlechts, in welchem die virtuellen Kräfte der gesamten Menschheit vereinigt sind."

Reisenden ziemlich frühe in der Gegend von Kana und Nazareth ankommen. Das war der sechste Tag seit demjenigen, an welchem Johannes sein erstes Zeugnis vor dem Sanhedrin abgelegt hatte, 1, 19. — Man kennt angeblich heutzutage in Galiläa zwei Orte mit Namen Kana. Der eine soll Kana-el-Djelil (Kana von Galiläa) heißen und ungefähr dritthalb Stunden nördlich von Nazareth liegen; der andere heißt Kefr-Kenna (Dorf Kana) und liegt anderthalb Stunden westlich von Nazareth; hieher verlegt die Überlieferung seit dem 8. Jahrh. die That, von welcher in unserm Bericht erzählt ist. Seit Robinson den ersten Ort in Schwung gebracht hat, entscheidet man sich gewöhnlich für diesen (Ritter, Meyer); es ist auch die Ansicht von Renan (Vie de Jésus, p. 75). Hengstenberg hat sich beinahe allein für den zweiten entschlossen aus dem Grunde, weil der erste, wie er sagt, nur eine Ruine ist und keine stehende Bevölkerung hat, die eine sichere Überlieferung über den Namen des Ortes zu erhalten imstande wäre. Wie? wenn dieser Name selbst nur eine Fabel[1]) wäre? Unter allen Umständen paßt die Lage von Kefr-Kenna besser zu unserer Erzählung. Die Zeitbestimmung: „der dritte Tag" bezieht sich thatsächlich auf den ganzen folgenden Abschnitt bis zu V. 11; folglich muß am Tag der Ankunft selbst das Wunder stattgefunden haben. Selbst wenn Jesus erst am Abend des dritten Tages nach Nazareth kam, konnte er noch vor Einbruch der Nacht in den sehr nahen Flecken von Kefr-Kenna gelangen — das wäre bei dem Kana von Robinson unmöglich gewesen — oder konnte er, was wahrscheinlicher ist, ohne Nazareth berührt zu haben, geradewegs von Süden nach Kefr-Kenna gelangen. Wenn Nathanael im Augenblick des Zusammentreffens mit Philippus von Kana herkam (21, 2), so mochte er Jesum von der Hochzeitsfeier und von der Anwesenheit seiner Familie an diesem Ort in Kenntnis gesetzt haben, was Jesum veranlaßte, sich unmittelbar dahin zu begeben. Wir wollen noch beifügen, daß das Beiwort in Galiläa, das sich 4, 46 und 21, 2 wiederfindet, eine stehende Bezeichnung gewesen sein muß, um dieses Kana von einem andern außerhalb Galiläa's gelegenen Ort gleichen Namens zu unterscheiden (vgl. Jos. 19, 28, der Ort dieses Namens lag auf der Grenze von Phönizien). Aber diese Bezeichnung hatte einen Sinn nur in dem Fall, wenn es bloß einen Ort dieses Namens in Galiläa gab.

Der Name der Mutter Jesu wird nicht genannt, nicht gerade deshalb, weil Johannes denselben als durch die Überlieferung den Lesern bekannt voraussetzt — er hätte auch in diesem Fall beigesetzt werden können — sondern

---

[1]) Robinson (Palästina u. d. angrenz. Länder, III, S. 425, 432, 444) erzählt, er sei von einem christlichen Araber Namens Abu Nasir von Nazareth auf die Höhe des Wely-Ismail geführt worden, von wo man eine prachtvolle Aussicht über alle umliegenden Gegenden hatte, und dieser Araber habe ihm drei Stunden von da gegen N. O. einen Ort Namens Kana-el-Djelil gezeigt, in dessen Namen er das Kana in Galiläa unseres Evangeliums erkannte. — Hingegen habe ich mir in Nazareth selbst am 26. Sept. 1872 nach einer Unterredung mit einem sachkundigen Europäer, der uns zu dem Wely-Ismail begleitete, folgendes aufgezeichnet. Er versicherte uns, der wahre Name des Ortes, der Robinson gezeigt wurde, sei Khurbet-Cana, und nur aus arabischer Höflichkeit habe der Führer Robinson's endlich, den andringenden Fragen des berühmten Reisenden nachgebend, den gewünschten Namen Kana-el-Djelil ausgesprochen, welcher in der Gegend durchaus nicht vorkomme. — Dies ist gleichfalls das Ergebnis des von Missionar Zeller in Nazareth in Palestine Exploration, Fund, III, 1869 veröffentlichten Aufsatzes, der eine sehr genaue Beschreibung der beiden fraglichen Örtlichkeiten giebt. Er zeigt, wie die christliche Überlieferung sich immer an Kefr-Kenna angeschlossen hat, wo sich bedeutende Ruinen finden, die in Khurbet-Cana gänzlich fehlen, sodann wie eine Angabe des Chronisten Säwulf (1103) und endlich der ganze Bericht des Josephus (Vita, 15 und 16) nur auf Kefr-Kenna passen. — Andererseits führen Robinson und Neumann und einige andere Chronisten zu gunsten der Hypothese von Khurbet-Cana den Quaresmius an. Aber das ist gewisse Thatsache, daß der Name Kana-el-Djelil heute nicht mehr vorkommt.

weil Maria in ihrer Eigenschaft als Mutter Jesu in der folgenden Erzählung die vorderste Stelle einnimmt. — Es liegt durchaus kein stichhaltiger Grund vor, mit Ewald, Weiß, Renan anzunehmen, daß sich Maria schon seit langer Zeit mit ihren Söhnen in Kana häuslich niedergelassen habe. Wie wäre es denn möglich, daß sich Nathanael, der von Kana war, und Jesus vor ihrer letzten Begegnung nicht gekannt haben? daß die Schwestern Jesu noch in Nazareth wohnen geblieben wären (Mark. 6, 3)? Die Thatsache, daß nichts davon erwähnt ist, daß Maria und ihre Söhne sich aus Veranlassung der Hochzeit von Nazareth nach Kana begeben haben, kann offenbar nichts beweisen. Die Ausdrücke in V. 1 lassen es viel natürlicher erscheinen, daß Maria nur der Hochzeit wegen in Kana war; vgl. übrigens das Wort des Philippus an Nathanael 1, 46 (von Nazareth).

V. 2. — Es liegt hier ein Gegensatz vor zwischen dem Imperf. war mit Bezug auf Maria, und dem Aor. „wurde eingeladen" mit Anwendung auf Jesus und seine Jünger. Jesus wurde erst bei seiner Ankunft eingeladen, während Maria in diesem Augenblick schon da war. — Aus all diesen Zügen geht hervor, daß die betreffende Familie mit der des Herrn ziemlich nahe verwandt war; dies beweist auch die gebietende Stellung, welche Maria bei dem folgenden Auftritt einnimmt. — Die Einzahl: wurde eingeladen, erklärt sich daraus, daß die Jünger nur ehrenhalber und gleichsam in der Person ihres Meisters geladen wurden. Rilliet übersetzt mit einigen Auslegern: er war eingeladen worden. Aber wann? Ehe er zu seiner Taufe ging (Schleiermacher), oder später, durch einen Boten? Beides sehr unwahrscheinliche Annahmen. Außerdem ist der Zusatz: ebenso wie seine Jünger mit dieser Erklärung unverträglich. Denn sie konnten nicht eher eingeladen werden, als bis man wußte, daß Jesus Jünger habe.

V. 3.[1]) — Die Hochzeiten dauerten zuweilen mehrere Tage, sogar eine ganze Woche (Gen. 29, 27; Jud. 14, 15; Tob. 9, 12; 10, 1). Man erklärt gewöhnlich aus diesem Umstand den Mangel an Wein. Immerhin ist es nicht wohl möglich zu zweifeln, daß dieser Mangel im Zusammenhang stand mit der Ankunft von sechs oder sieben unerwarteten Gästen, nämlich Jesu mit seinen Jüngern. — Die Lesart des Sinait.: „und sie hatten keinen Wein mehr; denn der Hochzeitswein war gänzlich aufgebraucht", ist offenbar eine verwaschene Umschreibung des ursprünglichen Textes. — Was will Maria mit dem Wort zu Jesu: „sie haben nicht Wein?" Bengel, Paulus haben gemeint, sie habe Jesum bestimmen wollen, sich zu entfernen, und damit der übrigen Gesellschaft das Zeichen zum Aufbruch zu geben. Die Antwort Jesu hätte den Sinn: „was hast du mir vorzuschreiben? Die Stunde zum Aufbrechen ist für mich noch nicht gekommen." Eine solche Erklärung bedarf keiner Widerlegung. Der Ausdruck meine Stunde, der in unserem Evangelium immer in ernster, feierlicher Bedeutung gebraucht wird, sollte genügen, ihre Unmöglichkeit fühlbar zu machen. Ebenso ist es mit der Erklärung von Calvin, nach welcher Maria Jesu „die stille Weisung erteilen wollte, eine erbauliche Ansprache zu halten, aus Besorgnis, die Gesellschaft möchte sich langweilen, sowie um die Verlegenheit des Bräutigams auf anständige Weise zu verdecken". Das Wort: „sie haben nicht Wein", hat einige Ähnlichkeit mit der Botschaft der Schwestern des Lazarus: „der, den du lieb hast, ist krank." Dies ist gewiß ein stiller Hilferuf. Aber wie konnte es der Maria in den Sinn kommen, in einer derartigen Angelegenheit ihre Zuflucht zu Jesu

[1]) ℵ liest statt υστερησαντος οινου: και οινον ουκ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου ειτα λεγει, eine Lesart, die in mehreren Urkunden der Itala (a b ff²) vorkommt, von Tischendorf in der 8. Ausg. angenommen. — ℵ: οινος ουκ εστι, statt οινον ουκ εχουσιν.

zu nehmen? Denkt sie an ein Wunder? Meyer, Weiß, Reuß glauben das nicht; denn nach V. 11 hatte Jesu noch keines gethan. Demnach dächte Maria nur an eine natürliche Hilfe, und die Antwort Jesu, weit entfernt, diese Bitte als unbescheidenes Verlangen zurückzuweisen, hätte den Sinn: „laß mich nur machen, ich besitze Mittel, die du nicht kennst, und deren Wirkung du sehen wirst, sobald die von meinem Vater bezeichnete Stunde geschlagen hat." Demnach würde das Wort der Maria an die Diener: „was er euch saget, das thut", keine Schwierigkeit mehr bieten. Aber diese Erklärung, welche voraussetzt, daß Maria weniger bittet, als der Herr ihr zu gewähren geneigt ist, steht im Widerspruch mit dem natürlichen Sinn der Worte: „was habe ich mit dir zu schaffen?", welche vielmehr einen Eingriff der Maria in ein Gebiet, welches sich Jesus ausschließlich vorbehält, eine unzulässige Einmischung in seinen Messiasberuf vermuten lassen. Durch welches andere Mittel hätte aber auch Jesus dem Bräutigam aus der Verlegenheit helfen können, als durch ein Wunder? Darüber giebt Meyer keine Auskunft. Weiß denkt an Freunde (wie Nathanael), welche Verbindungen in Kana hatten, durch deren Vermittelung Jesus der Not steuern konnte. Aber auch bei dieser Deutung versteht man die Antwort Jesu nicht, durch welche er sicher Maria in ihre Grenzen zurückleiten wollte, welche sie demnach eben jetzt überschritten hatte. Was sie erbitten wollte, war also doch eine glänzende, wunderbare, des Messias würdige Hilfe. Aber woher kann ihr ein solcher Gedanke kommen? Hase, Tholuck haben angenommen, Jesus hätte schon im häuslichen Kreise Wunder verrichtet. V. 11 schließt diese Vermutung aus. Lücke verbessert sie, indem er sagt, Jesus habe eben bei häuslichen Verlegenheiten besondere Gaben und Anstelligkeit bewiesen: das ist einer der bequemen Mittelwege, wie man sie bei diesem Ausleger häufig findet, die ihm so derbe Zurechtweisung von seiten Bauer's eingetragen haben. Diese Erklärung sagt in der That zu viel oder zu wenig. Man vergißt, wie mir scheint, den Zustand außergewöhnlicher Erregung, worin sich die ganze Gesellschaft und besonders Maria in jenem Augenblicke befinden mußte. Kann man sich vorstellen, daß die Jünger nur einen Augenblick lang verschwiegen hätten, was kaum zuvor in Judäa vorgegangen war, die feierlichen Erklärungen des Täufers Johannes, den wunderbaren Vorgang bei der Taufe, den Johannes verkündigt hatte, die Probe vom übernatürlichen Wissen, welche Jesus bei seiner Begegnung mit Nathanael abgelegt hatte, endlich die großartige Verheißung von noch größeren Dingen, die bevorstehen sollten, von einem offenen Himmel, von auf- und niedersteigenden Engeln, die sie von nun an mit ihren Augen schauen sollten? Sollte die Erwartung des Wunderbaren, diese Wundersucht, wie sie Paulus als eigentümlichen Zug der jüdischen Frömmigkeit anführt I. Kor. 1, 22, in diesem Augenblick nicht in besonders hohem Grad bei allen Anwesenden vorhanden gewesen sein? Schon die Thatsache, daß Jesus in Begleitung von Jüngern ankam, machte es deutlich genug, daß mit dieser Stunde eine neue Stufe der Entwickelung anbrach, daß die Zeit der Verborgenheit und Abgeschiedenheit aufgehört habe und der Tag der messianischen Offenbarungen angebrochen sei. Dazu kommt endlich, daß in der Maria selbst die solange im Mutterherzen niedergehaltenen Erinnerungen mit Macht wieder auftauchten, daß sie wieder zurückdachte an die wunderbaren Geschichten, welche die Geburt ihres Sohnes begleitet hatten. Die solange mit Ungeduld erwartete Stunde, sie hat endlich geschlagen! Kommt es nicht ihr, der Maria, zu, das entscheidende Zeichen zu geben? Sie weiß nicht anders, als daß ihr Sohn gehorsam ist; sie zweifelt nicht daran, daß er ihrer Aufforderung Folge geben werde. Stellt man das Wort der Maria in diese allgemeine Sachlage hinein, so leuchtet ein, daß ihr Absehen nicht nur auf eine Hilfe für den verlegenen Bräutigam, sondern, bei

dieser Gelegenheit, auf eine glänzende That zur feierlichen Eröffnung des messianischen Königreichs gerichtet war. Bei Gelegenheit dieses Mangels an Wein sieht sie, wie der Himmel sich aufthut, ein Engel niedersteigt, wie eine staunenswerte Kundgebung geschieht und die Reihe der Wunderzeichen beginnt. Jede andere Not des Lebens würde ihr zum Vorwand gedient haben, um auf denselben Erfolg hinzuwirken: „du bist der Messias; es ist Zeit dich zu zeigen.“ Was Jesum betrifft, so sehen wir hier eine Wiederholung der Versuchung in der Wüste in ihrer dritten Form (Luk. 4, 9). Er wird aufgefordert, seine Wundermacht zur Schau zu stellen unter Überschreitung des durch die providentielle Berufung genau bezeichneten Maßes. Er vermag das ebensowenig auf die Bitte seiner Mutter zu thun als auf die Lockung des Satans oder auf das Verlangen der Pharisäer (Matth. 12, 38). Daher der Ton der Antwort Jesu, dessen Bestimmtheit an Härte grenzt.

V. 4. — Jesus läßt es die Maria fühlen, daß sie auf dem Gebiet, in das sie eingreift, nicht zuständig ist. Auf der jetzt betretenen Laufbahn ist er nur noch von seinem Vater abhängig. Seine Losung ist fortan: mein Vater und ich. Maria soll ihren Sohn als Knecht Jehovah's, und nur Jehovah's kennen lernen. Die Redensart: „was habe ich mit dir zu schaffen?“ ist ein im A. T. häufig vorkommender Ausdruck, vgl. Jud. 11, 12; II. Sam. 16, 10; I. Reg. 17, 18; II. Reg. 3, 13. Man findet ihn zuweilen auch in der profan griechischen Sprache; so wird die Antwort eines Stoikers an einen Spötter angeführt, der ihn im Augenblick des drohenden Untergangs ihres Schiffs fragte, ob der Schiffbruch ein Übel sei oder nicht: „Mensch, was haben wir mit dir zu schaffen? Wir kommen um und du erlaubst dir zu scherzen.“ Diese Redewendung bedeutet immer, daß die Gemeinschaft der Gesinnung, auf welche sich einer der Sprecher beruft, von dem andern zurückgewiesen wird, wenigstens hinsichtlich des besondern Punktes, um den es sich handelt. Maria hatte gewiß wohl begriffen, daß in dem Leben ihres Sohnes eine große Veränderung vor sich ging; aber, wie das mit unsern religiösen Erkenntnissen oft so geht, sie hatte es nicht verstanden, aus der so schwerwiegenden Thatsache die praktische Folgerung zu ziehen, welche sie persönlich betraf. Und so befindet sich Jesus, wie Bäumlein sagt, in der Lage, den Einfluß zurückzuweisen, welchen sie noch auf ihn ausüben möchte. Hieraus erklärt sich die Anrede γύναι, Weib. In der Sprache, die Jesus redete, ebenso wie im Griechischen enthält der Ausdruck nichts der Ehrerbietung und der Liebe Zuwiderlaufendes. Bei Dio Cassius wird eine Königin von Augustus so angeredet. Jesus selbst gebraucht den Ausdruck bei einer Anrede an seine Mutter in einem Augenblick unbeschreiblicher Zärtlichkeit, als er vom Kreuze herab zum letztenmal mit ihr redet, 19, 26. Hier giebt der Ausdruck, so ehrerbietig er ist, der Maria zu verstehen, daß ihr Muttername in dem Lebenskreis, in den er jetzt eingetreten ist, keine Bedeutung mehr habe. „Das ist, nach Luthardt's treffender Bemerkung, der Anfang einer schmerzlichen Erziehung.“ Die Mitte derselben wird durch die Frage Jesu bezeichnet: „wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?“ (Luk. 8, 19 ff.) Ihr Ende wird jene wiederholte Anrede sein, 19, 26, welche das irdische Verhältnis zwischen Mutter und Sohn für immer abbrechen wird. Maria fühlt in diesem Augenblick zum erstenmal die Spitze des Schwertes, das ihr unter dem Kreuz durch's Herz dringen soll. — Nachdem ihr Jesus ihre Unzuständigkeit begreiflich gemacht, begründet er seine abschlägige Antwort. Die Worte: „meine Stunde ist noch nicht gekommen“ haben Euthymius, Meyer, Hengstenberg, Lange, Riggenbach (Leben des Herrn Jesu, S. 374) in einem sehr beschränkten Sinn genommen: „die Stunde, das gewünschte Wunder zu verrichten.“ Die folgenden Worte der Maria an die Diener würden zwei Dinge voraussetzen:

erstlich, daß Jesus kurz nachher von seinem Vater eine innere Weisung erhielt, dem Wunsch seiner Mutter zu willfahren; sodann, daß er diesen neuen Umstand durch einen Wink oder ein Wort seiner Mutter zu wissen that. Das heißt viel in den Text hineinlegen. Überdies, wie konnte Jesus, bevor er irgend eine Willenskundgebung von seinem Vater erhalten hat, sagen: „noch nicht", da dieses Wort notwendig andeuten würde, daß ihm die Erlaubnis später werde gegeben werden? Endlich entspricht auch die so beschränkte Erklärung des Ausdrucks: „meine Stunde" der feierlichen Bedeutung nicht, welche diesem Wort in unserm Evangelium überall zukommt. Eher ließe sich noch, wenn man es bei einer so abgeschwächten Erklärung bewenden lassen wollte, mit Gregor von Nazianz, dem Satz eine Frageform geben: „ist die Stunde (meiner Mündigkeit, meiner Selbständigkeit) noch nicht gekommen?" Es ist zu beachten, daß der Ausdruck: „meine Stunde" hier mit dem Zeitwort: „ist gekommen", verbunden ist, wie in allen andern johanneischen Stellen, wo er in seiner gewichtigsten Bedeutung vorkommt: „seine Stunde war noch nicht gekommen" (7, 30; 8, 20; vgl. 13, 1). „Die Stunde ist gekommen" (12, 23; 17, 1). In all diesen Stellen ist seine Stunde die seiner Offenbarung als Messias, besonders durch seinen Tod und die darauf folgende Verklärung. Der ähnliche Ausdruck: meine Zeit, 7, 6, bezieht sich gleichfalls auf seine messianische Offenbarung, aber durch den königlichen Einzug in Jerusalem. Diese Bedeutung scheint mir die hier vorwaltende zu sein. Jesus giebt der Maria, die es kaum erwarten kann, ihn die Stufen des Thrones hinansteigen zu sehen, zu verstehen, daß die Stunde zum Antritt seines messianischen Königtums noch nicht geschlagen habe. In der Hauptstadt Jerusalem, in seinem Königsschloß, dem Tempel, und keineswegs im häuslichen Kreise soll die Stätte seiner feierlichen Offenbarung als Messias sein (Mal. 3, 1: „und dann wird er in seinen Tempel einziehen"). Der Sinn dieses Ausdrucks: „meine Stunde" konnte der Maria nicht fremd sein. Wie oft mochte sie in ihren Gesprächen mit Jesu sich selbst dieses Ausdrucks bedient haben, wenn sie ihn fragte: „wird deine Stunde endlich kommen?" Das war die Stunde, nach welcher ihr Israelitin- und Mutterherz sich sehnte. — Jesus weist das Verlangen der Maria ab, jedoch nur soweit es ein ehrgeiziges ist. Wie so manchmal in seinen Unterredungen antwortet er weniger auf die Frage, die an ihn gerichtet wird, als auf den Sinn, in welchem die Frage gestellt wird (vgl. 2, 19; 3, 3; 6, 26). Dadurch faßt er die Person des Mitredenden in ihrem innersten Herzensgrund. Maria wünscht ein glänzendes Wunder als öffentliches Zeichen seiner Thronbesteigung; Jesus durchschaut diesen ehrgeizigen Gedanken und zieht den Wünschen der Maria eine Grenze, welche sie zu überschreiten nicht mehr versuchen soll. — Gleichwohl sieht er ein, daß, abgesehen davon, in anbetracht der vorliegenden Schwierigkeit etwas geschehen muß.

V. 5.[1]) — Es lag etwas im Ton und Ausdruck Jesu, was Maria vermuten ließ, daß seine abschlägige Antwort für eine Erhörung in bescheidenerem Maß Raum ließ. Vielleicht ist in diesem so gedrängten Bericht ein einzelner Umstand übergangen, den der Leser selbst aus dem Folgenden ergänzen muß (genau so wie 11, 28), ein Umstand, der die Anweisung der Maria an die Diener: „was er euch saget, das thut", begründen könnte. Wie sollte auch Jesus, in diesem Augenblick himmlischer Freude, in welchem er seine Braut aus den Händen seines Vaters empfing, die Bitte der Mutter gänzlich abweisen können, welche ihm dreißig Jahre lang die zarteste Sorgfalt erwiesen hatte, und von der er sich jetzt für immer zu trennen im Begriff stand. Jesus gewährt, ohne daß er einer weiteren Willenskundgebung von seiten seines

[1]) Die Mss. haben teils λεγῃ, teils λεγει.

Vaters bedurft hätte, dem Glauben seiner Mutter eine ähnliche Erhörung wie die, welche er später dem Glauben einer Fremden, einer Heidin, nicht verweigert hat (Matth. 15, 25). — Wenn die Kritik in den Dunkelheiten dieses Gesprächs einen Beweis gegen die Wahrheit des Berichts gefunden hat, so ist dies ein schiefer Schluß. Diese merkwürdige Bündigkeit ist im Gegenteil das Siegel seiner Echtheit. — Mit dem Ausdruck: was er euch sagen mag, behält Maria dem Sohn die volle Freiheit des Handelns vor und tritt so in die Schranken zurück, welche sie zu durchbrechen gesucht hatte.

V. 6.[1]) — 'Εκεῖ, daselbst, bezeichnet nach Meyer eben den Speisesaal. Ist es nicht natürlicher, sich diese Gefäße im Hof oder in der Hausflur am Eingang des Saals aufgestellt zu denken? V. 9 beweist, daß der ganze Vorgang nicht unter den Augen des Bräutigams, der im Zimmer war, stattfand. — Die Gefäße dienten zur Reinigung sowohl der Personen als der Geräte, wie solche bei den frommen Juden, besonders vor oder nach der Mahlzeit üblich war (Matth. 15, 2; Luk. 11, 38; besonders Mark. 7, 1—4). — Κατά nicht: zum Zweck, sondern nach seinem natürlichen Sinn: gemäß. Dieses Verhältniswort bezieht sich auf den Beisatz τῶν 'Ιουδαίων, gemäß der bei den Juden üblichen Reinigung. Johannes drückt sich so aus, weil er mitten unter Heiden schreibt und als einer, der nicht mehr der jüdischen Gemeinschaft angehört. — 'Ανά hat offenbar in anbetracht der sehr genauen Zahl 6 distributive Bedeutung (singulae), nicht approximative (ungefähr). — Das angegebene Maß war sehr beträchtlich; es faßte 27 Liter (Rilliet) oder gar 38 (Keil) bis 39 (Arnaud). Der Gesamtinhalt konnte sich also bis zu 500 Liter belaufen. Diese Menge ist als zu beträchtlich erschienen, sie hat sogar einigen Kritikern (Reuß, Schweizer) Anstoß gegeben, die darin einen Beweis für die Unechtheit des Berichts gefunden haben. Lücke entgegnet, es habe nicht alles Wasser in Wein verwandelt werden müssen. Diese Annahme ist dem natürlichen Sinn des Textes zuwider; die genaue Angabe des Rauminhalts der Gefäße schließt gewiß das Gegenteil in sich. Sagen wir lieber, wenn Jesus einmal dem Wunsch seiner Mutter willfährt, so thut er es recht von Herzen als Sohn, als Freund, als Mensch mit inniger Freude. Es ist sein erstes Wunderzeichen: es soll ein lautes Zeugnis ablegen von seinem Reichtum, von seiner Mildthätigkeit, von der Freude, die es ihm bereitet zu helfen, ja zu erfreuen; es soll das Sinnbild werden von der Fülle der Gnade, der Freude und der Macht, die der eingeborne Sohn auf die Erde mitbringt. Übrigens weist keine Spur im Text darauf hin, daß dieser ganze Weinvorrat bei dem Feste hätte aufgehen müssen. Es war das reiche Hochzeitsgeschenk, womit der Herr dem Hause, in welchem er mit seinen Begleitern gastfreundlich aufgenommen worden war, eine Ehre erwies. Möglicherweise ist die Zahl 6 ausdrücklich erwähnt, weil sie gerade der Zahl der ihn begleitenden Personen entsprach. Diese Gabe war also ein Zeugnis der Dankbarkeit von seiten der Jünger selbst gegen ihren Gastwirt; sie war jedenfalls das bleibende Denkmal von dem Segen des Meisters über den jungen Haushalt, der unter seinem Walten begründet wurde. Wie kann die Kritik sich an dem stoßen, was echt Menschliches im Evangelium vorkommt? Welch lebhafte Empfindung von Freude spricht nicht auch aus den folgenden Worten! Jesus fühlt die frohe Überraschung seines Gastfreunds voraus.

V. 7 u. 8.[2]) — Man darf γεμίσατε nicht erklären: füllet vollends an, und für diese Auslegung nicht die folgenden Worte: ἕως ἄνω „bis

---

[1]) κειμεναι steht bei T. R. nach εξ mit den meisten Mss. und Vss., in BCL nach Ιουδαιων und fehlt ganz in ℵ.

[2]) Statt και ηνεγκαν lesen ℵ BKL, einige Mnn. Cop. οι δε ηνεγκαν.

oben an", anführen; so aufgefaßt, hätte die Sache etwas Ungeziemendes. Entweder waren die Krüge infolge der Reinigungen vor der Mahlzeit geleert worden, oder entleerten sie die Diener nun erst, um sie wieder frisch zu füllen. Das „bis oben" dient zur Hervorhebung des Eifers, womit das Geschäft vollzogen wurde. — Der Augenblick des Wunders ist zwischen V. 7 und 8 zu setzen; denn die Verwandlung ist als vollzogen vorausgesetzt in dem Wort nun V. 8. Aus dem nun wie aus dem bringet's.... klingt eine unverhohlene Freude, ja Heiterkeit heraus. Der sogenannte Speisemeister gehörte nicht zu den Gästen; es war der Aufseher der Dienerschaft; es gehörte zu seinen Verrichtungen, die Speisen und Getränke zu kosten, ehe sie auf die Tafel gebracht wurden. Sein gewöhnlicher griechischer Name ist τραπεζοποιός.

V. 9 u. 10.[1]) — Die Worte ὕδωρ οἶνον γεγενημένον, das Wasser, welches Wein geworden war, vertragen keine andere Bedeutung als die einer wunderbaren Verwandlung. Der Naturvorgang, durch welchen der wässerige Saft sich alljährlich in den der Weinrebe verwandelt (Augustin), oder derjenige, durch welchen Mineralwasser entstehen (Neander), bietet wohl eine entfernte Ähnlichkeit, aber keineswegs ein Mittel der Erklärung. — Der Zwischensatz, zu welchem die Worte καὶ οὐκ ... ὕδωρ gehören, zeigt eine ganz ähnliche Satzbildung wie 1, 10 und 6, 21—23; er hat den Zweck, die Thatsache des Wunders in's Licht zu stellen, indem er einerseits daran erinnert, daß die Diener nicht wußten, daß sie Wein hertrugen, andererseits, daß der Speisemeister nicht zugegen gewesen war, als die Sache vor sich ging. Weiß macht auch den Satz καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν von ὡς abhängig und läßt den Zwischensatz erst mit οἱ δέ.... anfangen. Dies ist allerdings möglich, aber, wie mir scheint, nicht natürlich. — Er ruft den Bräutigam, welcher im Speisesaal war. Man hat dem Scherzwort des Speisemeisters durchaus eine religiöse Bedeutung geben wollen, indem man demselben einen symbolischen Sinn unterlegte, nämlich auf der einen Seite die Welt, die dem Menschen zuerst ihr Bestes anbietet, um ihn hernach der Verzweiflung zu überlassen; auf der andern Seite Gott, der in seinen Gaben immer sich selbst übertrifft und nach dem herben Gesetz den köstlichen Wein des Evangeliums schenkt. Jedenfalls lag nichts Derartiges in dem Bewußtsein des Redenden und keine Spur weist darauf hin, daß der Evangelist einen solchen Sinn mit diesem Wort verbunden hätte. Das Wort ist nur in den Bericht aufgenommen, um zu zeigen, mit welch voller Hingabe Jesus sich durch seine nicht nur reichliche, sondern auch vorzügliche Gaben der allgemeinen Freude überließ. Es war dies auch ein Strahl seiner δόξα (Herrlichkeit). Übrigens braucht man die Bedeutung von μεθυσθῶσι, trunken sein, keineswegs abzuschwächen, um von den Hochzeitsgästen jeden Verdacht der Unmäßigkeit abzuwehren. Dieses Wort hat sprichwörtliche Bedeutung und bezieht sich gar nicht auf die Gesellschaft von Kana.

V. 11.[2]) — Johannes charakterisiert das soeben berichtete Wunder nach vier Seiten hin. 1) Es war das erste, nicht nur das Jesus in Kana that, sondern unter allen seinen Wundern. Da es ein entscheidender Augenblick in der Offenbarung des Herrn und im Glauben seiner Jünger war, so hebt Johannes diesen Zug nachdrücklich hervor. Die Alexandriner haben das τήν vor ἀρχήν ohne Zweifel als überflüssig wegen ταύτην gestrichen. Aber

---

[1]) ℵ B L einige Mnn. lassen τοτε aus. — ℵ G Λ einige Mnn. und Vss. lesen συ δε statt συ.

[2]) T. R. liest mit den meisten Mjj., darunter ℵ, und den Mnn. την vor αρχην. A B L T^b Λ und Or. lassen diesen Art. aus. — ℵ setzt nach Γαλιλαιας noch πρωτην hinein.

wie gewöhnlich, wenn sie verbessern wollen, verschlimmern sie. Ohne das Geschlechtswort wird die Aufmerksamkeit vielmehr auf die Natur des Wunders gelenkt: „durch dieses Wunderzeichen eröffnete Jesus seine Wunderthätigkeit.“ Durch das Geschlechtswort wird der Begriff des Anfangens selbst viel stärker betont: „eben diese That.... war der wirkliche Anfang....“ So fremd der erstere Gedanke dem Zusammenhang ist, so sehr ist, wie sich zeigen wird, der zweite ein wesentlicher Bestandteil desselben. — 2) Johannes erinnert am Schluß noch einmal an den Ort der Begebenheit. Er kann dabei nicht wohl eine rein geographische Absicht haben. Wir werden 3, 24 und 4, 54 sehen, wie viel dem Johannes daran lag, die beiden Rückreisen Jesu nach Galiläa (1, 44 und 4, 1—3), welche in der Überlieferung zusammengeworfen waren, auseinander zu halten, und deswegen eben macht er ausdrücklich darauf aufmerksam, wie jede dieser beiden Rückreisen durch ein in Kana geschehenes Wunder bezeichnet war. Nach Hengstenberg würde der Beisatz in Galiläa an die Weissagung (Jes. 8, 23—9, 1) erinnern, wonach sich die Herrlichkeit des Messias in Galiläa offenbaren sollte. Bei Matthäus wäre diese Absicht zulässig; der Erzählung des Johannes scheint sie fremd zu sein. — 3) Johannes giebt den Zweck des Wunders an. Er gebraucht hier zum erstenmal den Ausdruck Zeichen (σημεῖον), der zu dem nachfolgenden Satz: „er offenbarte seine Herrlichkeit“ in Beziehung steht. Die Wunderthaten Jesu sind nicht bloße Zeichen (τέρατα), welche die Einbildungskraft erschüttern sollen. Zwischen diesen wunderbaren Thaten und der Person, die sie vollbringt, besteht eine enge Beziehung. Es sind sichtbare Bilder seines Seins und seines Thuns, wie Reuß sagt, strahlende Abbilder des fortdauernden Wunders der Erscheinung Christi. Die Herrlichkeit Christi ist vor allem seine Sohneswürde und die ewige Liebe des Vaters zu ihm. Diese Herrlichkeit aber ist ihrer Natur nach den Blicken der Erdbewohner verborgen; aber die Wunder sind in die Augen leuchtende Zeichen davon. Sie bekunden die unbegrenzte Freiheit, womit der Sohn über alle Dinge verfügt und zeigen so die vollkommene Liebe des Vaters zu ihm. „Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alle Dinge in seine Hände gegeben“ (3, 35). Der Ausdruck „seine Herrlichkeit“ macht einen tiefgreifenden Unterschied zwischen Jesu und all den göttlichen Boten, welche vor ihm ähnliche Zeichen gethan haben. Man sah in den Wunderzeichen der andern göttlichen Boten die Herrlichkeit Jehovah's (Exod. 16, 7); die Thaten Jesu offenbaren seine eigene Herrlichkeit und bezeugen in Übereinstimmung mit seinen Worten seine Sohneswürde. Der Ausdruck seine Herrlichkeit schließt ferner alles in sich, was Jesus von dem Seinigen in die soeben vollbrachte Handlung legt, die zärtliche Liebe, mit welcher er von der göttlichen Allmacht zum Besten der Seinigen Gebrauch macht. — 4) Johannes hebt endlich das Ergebnis der Wunderthat hervor. Anfänglich durch das Zeugnis wachgerufen, hatte sich der Glaube durch die persönliche Berührung mit Jesu, dem Gegenstand des Glaubens, befestigt. Nun macht er während dieser persönlichen Verbindung solche Erfahrungen von der Macht und Güte dessen, an den er sich hingegeben hat, daß er dadurch unerschütterlich versiegelt wird. Allerdings muß er noch wachsen in dem Maß als seine Erfahrungen sich mehren; aber von diesem Augenblick an hat er die drei wesentlichen Entwickelungspunkte seiner Entstehung durchlaufen, die Annahme des Zeugnisses, die persönliche Berührung und die Erfahrung. Dies drückt Johannes mit den Worten aus: „und seine Jünger glaubten an ihn.“ Diese herrlichen Ausstrahlungen der Person Jesu, die man Wunder nennt, haben also nicht bloß, wie die Apologetik häufig annimmt, die Bestimmung, der noch ungläubigen Menge in die Augen zu fallen und die trägen Geister anzutreiben, sondern hauptsächlich die Herzen der Gläubigen zu erleuchten, indem ihnen dadurch in dieser leidens-

vollen Welt der ganze Reichtum des lebendigen Gegenstandes ihres Glaubens geoffenbart wird.

Was ging in den übrigen Zeugen dieser Begebenheit vor? Das Schweigen des Johannes läßt vermuten, daß der empfangene Eindruck weder tief noch nachhaltig war. Ein Wunder muß, um recht tief zu wirken, als Zeichen begriffen werden (6, 26), und dazu sind gewisse sittliche Vorbedingungen erforderlich. Da der Eindruck des Erstaunens, den die Gäste empfingen, sich an kein geistliches Bedürfnis, an keine Arbeit des Gewissens anschloß, so war er durch die Zerstreuungen des Lebens bald wieder verwischt.

Das Wunder in Kana.

Es werden gegen die Wirklichkeit dieser Begebenheiten zweierlei Einwendungen erhoben: die einen beziehen sich auf die Wunder im allgemeinen; die andern auf das vorliegende insbesondere. Mit den ersteren befassen wir uns hier nicht. Wir glauben, daß dem richtigen, dem sogenannten empirischen Verfahren, nichts mehr zuwider ist, als von vornherein die Unmöglichkeit des Wunders als Grundsatz hinzustellen. Sagt man, es hat bis heute kein Wunder stattgefunden, gut! das wäre zu untersuchen. Wer aber sagt, es könne keines geschehen, der treibt Metaphysik statt Geschichte; der beweist a priori, wenn er's auch nicht Wort haben will.

Die Einwendungen gegen das Wunder von Kana insbesondere sind folgende:

1) Sein magischer Charakter (Schweizer). — Der Unterschied zwischen dem Magischen und Wunderbaren ist der, daß bei dem einen die übernatürliche Kraft in's Leere wirkt, ohne sich an die schon vorhandene Natur zu halten, während bei dem andern die göttliche Kraft die erste Schöpfung in Ehren hält und ihr Wirken an einen von dieser gegebenen Stoff anschließt. Im vorliegenden Fall nun gebraucht Jesus seine Macht nicht in schöpferischer Weise, wie Maria ohne Zweifel erwartete; er begnügt sich damit, das Vorhandene umzubilden. Er bleibt also in den Grenzen des biblischen Übernatürlichen.

2) Man macht die Nutzlosigkeit des Wunders geltend. Es ist ein „Luxuswunder", wie Strauß meint. — Sagen wir lieber mit Tholuk: „ein Liebeswunder." Wir glauben das bewiesen zu haben. Man könnte es sogar als die Bezahlung einer zwiefachen Schuld darstellen: gegen den Bräutigam, welchem die Ankunft des Herrn diese Verlegenheit verursacht hatte, und gegen Maria, welcher Jesus vor seiner Trennung von ihr seine Dankesschuld abtrug. Das Wunder in Kana ist das der kindlichen Liebe, wie die Auferweckung des Lazarus das der brüderlichen Freundschaft. — Die sinnbildlichen Auslegungen, mit welchen man den Zweck des Wunders zu erklären versuchte, scheinen uns gekünstelt zu sein; z. B. die evangelische Freude der ascetischen Strenge des Täufers Johannes gegenüberzustellen (Olshausen); die wunderbare Umbildung des gesetzlichen in das geistliche Leben darzustellen (Luthardt). Derlei Absichten müßten sich im Text einigermaßen zu erkennen geben.

3) Sogar Unsittlichkeit wird dem Wunder zur Last gelegt. Jesus hätte die Unmäßigkeit der Gäste begünstigt. — „Mit demselben Recht, entgegnet Hengstenberg, könnte man verlangen, daß Gott keine reiche Weinernte schenke wegen der Trunkenbolde." Die persönliche Anwesenheit Jesu und später das dankbare Andenken der Hochzeitsleute bürgten für einen anständigen Gebrauch dieser Gabe.

4) Das Fehlen dieser Erzählung bei den Synoptikern scheint den Gegnern der stärkste Beweis gegen die Wirklichkeit der Begebenheit zu sein. — Aber dieses Wunder gehört noch dem Familienleben Jesu an, es hat keinen Anteil an seinen öffentlichen Amtshandlungen. Ferner hat es, wie wir schon gesehen haben,

seine Stelle in einer Zeit des Amtes Jesu, welche durch die Vermengung der beiden ersten Rückreisen nach Galiläa aus der Überlieferung verschwunden war. Wenn nun Johannes diese Begebenheit wieder an's Licht brachte, so war sein Zweck gerade der, die Unterscheidung zwischen diesen beiden Rückreisen wieder herzustellen und zugleich an eine der ersten und hauptsächlichsten Entwickelungsstufen des apostolischen Glaubens zu erinnern (vgl. V. 11).

Weisen nicht zahlreiche Anzeichen auf den bruchstückartigen Charakter der in den Synoptikern aufgezeichneten mündlichen Überlieferung hin? Wie läßt es sich erklären, daß die Erscheinung des auferstandenen Jesus vor den 500 in unsern vier Evangelien fehlt? — Und doch ist diese Thatsache eine der bestbezeugten (I. Kor. 15, 6)!

Verwerfen wir die Thatsächlichkeit des Wunders, wie es von den Evangelisten so einfach bezeugt ist, was bleibt uns denn? — Dreierlei Annahmen: 1) Die natürliche Erklärung von Paulus oder Gfrörer. Jesus hatte mit einem Händler verabredet, daß er heimlich, während der Mahlzeit Wein beischaffen sollte, den Jesus den Gästen mit Wasser vermischt vorsetzen ließ. In seiner Antwort an Maria, V. 4, will er sie bloß auffordern, das Gelingen des Vergnügens, das er vorbereitet hatte, wozu aber der rechte Augenblick noch nicht gekommen war, nicht durch unzeitiges Dreinreden zu stören. Die Herrlichkeit Jesu, V. 11, ist seine unvergleichliche Menschenfreundlichkeit, die sein liebevolles Thun kennzeichnet (Paulus). Oder gebührt die Ehre für diese Aufmerksamkeit der Maria selbst. Sie hat den Wein besorgt, um ihn als Hochzeitsgeschenk darzubringen; und im passenden Augenblick giebt sie Jesu einen Wink, ihn auftragen zu lassen (Gfrörer). Renan scheint der einen oder andern Erklärung nicht abgeneigt zu sein, er sagt in unbestimmten Ausdrücken: „Jesus nahm gerne an Hochzeitsfreuden Anteil. Eines seiner Wunder geschah, wie es heißt, um eine Hochzeitsfeier in einem kleinen Städtchen zu erheitern" (S. 195). Weiß läßt eine Art der natürlichen Erklärung zu, die sich mit der Würde des Charakters Jesu besser verträgt (s. oben zu V. 3); er giebt jedoch zu, daß Johannes ein Wunder geglaubt hat und erzählen wollte. Aber sollte sich denn dieser Apostel über die Natur einer Begebenheit, die er selbst als Augenzeuge erzählt, so vollständig getäuscht haben? Dann müßte Jesus geflissentlich über der Thatsache ein Dunkel haben schweben lassen, das seine nächsten Freunde täuschen mußte. Der Ernst der evangelischen Geschichte legt Verwahrung ein gegen alle die Erklärungen, die darauf hinauslaufen, aus Jesus einen Marktschreier zu machen. — 2) Die mythische Erklärung von Strauß: die Legende habe nach dem Vorgang einiger im A. T. erzählten Geschichten dieses Wunder erfunden, z. B. Exod. 15, 23 ff., wo Moses das bittere Wasser mittelst eines gewissen Holzes süß macht; II. Reg. 2, 19, wo Elisa etwas Ähnliches thut. Aber zwischen diesen Geschichten und der unsrigen besteht nicht die geringste wirkliche Verwandtschaft. Außerdem ist die vollkommene Nüchternheit des Berichts und sind sogar seine Dunkelheiten mit einem solchen Ursprung unvereinbar. Die ganze Haltung der Erzählung, sagt Baur selbst (mit Berufung auf das Urteil von De Wette), gestattet nicht, den mythischen Charakter des Berichts anzunehmen." — 3) Die ideale Erklärung von Baur, Keim u. A. Nach des Erstern Ansicht hat Pseudo-Johannes diese Erzählung in allen ihren Teilen erdichtet, um das Verhältnis zwischen den beiden Taufen, der Taufe Johannis (Wasser) und der Taufe Jesu (Wein) abzubilden. Nach der Meinung des Zweiten hat der Evangelist dieses Wunder auf grund des Ausspruchs Jesu erfunden: „können die Freunde des Bräutigams fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist....? Man legt neuen Wein in neue Schläuche...." (Matth. 9, 15. 17). Das Wasser in den Gefäßen würde die

ungenügenden Reinigungen des Judaismus und der Johannestaufe darstellen. Der geringere Wein, mit dem man gewöhnlich beginnt, wäre ebenfalls der Judaismus, welcher dem bessern Wein des Evangeliums Platz zu machen bestimmt ist. Der Aufschub von seiten Jesu würde auf die Thatsache hindeuten, daß sein Auftreten später geschehen ist, als das des Täufers Johannes. Seine Stunde wäre die seines Todes, durch welchen die wahre Reinigung durch das Blut Christi an die Stelle der früheren unvollkommenen Reinigungen tritt, und infolgedessen der Freudenwein des heil. Geistes geschenkt wird, u. s. w. Wahrhaftig, wollte man die Wirklichkeit der Thatsache, wie sie von Johannes einfach erzählt ist, beweisen, man könnte es nicht überzeugender thun, als durch solche Auslegungen, welche eine Parodie der Kritik zu sein scheinen. Wie? dieser ausgedachte Idealismus, der die Grundlage, ja die Quelle der erzählten Geschichte sein soll, der sollte sich nirgends auch nicht in dem geringsten Wort des Berichts verraten? er sollte sich in die schlichteste, trockenste, nüchternste Erzählung einhüllen, dessen Knappheit bis zur Dunkelheit geht! In unsern Augen wird der apostolische Bericht durch die ihm eigene Einfachheit und Wahrheit immer der beredteste Verteidiger der Wirklichkeit der Geschichte sein.

Ehe wir von diesem ersten Kreis von Erzählungen scheiden, müssen wir noch ein Urteil von Renan über den Anfang unseres Evangeliums erwähnen (S. 109): „Die ersten Blätter unseres Evangeliums sind zerstreute, leicht hingeworfene Bemerkungen. Die streng chronologische Reihenfolge, welche sie zur Schau tragen, kommt von dem Sinn des Verfassers für eine scheinbare Genauigkeit." Aber die Exegese hat im Gegenteil erwiesen: wenn in irgend einem Abschnitt unserer Evangelien alles nicht nur hinsichtlich der Zeitfolge, sondern auch hinsichtlich des Inhalts und Gedankengangs ineinander greift und streng aufeinander folgt, so ist es in diesem. Die Tage sind gezählt, ja sogar die Stunden bemerkt; es ist das Gemälde einer zusammenhängenden Woche, welche der Schlußwoche entspricht. Noch mehr: „der innere Zusammenhang der Thatsachen ist so fest geschlossen", daß Baur sich zu der Ansicht hat verleiten lassen, es handle sich hier um ein in geschichtlicher Gestalt dargestelltes ideales und systematisches Gedankenwerk. Je weiter die evangelische Erzählung fortschreitet, desto mehr giebt Renan selbst ihrer chronologischen Genauigkeit ehrendes Zeugnis. Zuletzt läßt er sich bei seiner Erzählung beinahe ausschließlich von ihr leiten. Und der Anfang eines solchen Berichtes, dessen Gleichartigkeit augenscheinlich ist, sollte nur eine zufällige Ansammlung von „leicht hingeworfenen Bemerkungen" sein!

Zweiter Kreis.

2, 12—4, 54.

Dieser zweite Kreis zerfällt naturgemäß in drei Abschnitte: 1) das Amtswerk Jesu in Judäa: 2, 12—3, 36; 2) die Rückkehr durch Samaria: 4, 1—42; 3) die Niederlassung in Galiläa: 4, 43—54. Wir werden sehen, daß diesen drei geographischen Gebieten drei sehr verschiedene moralische Sachlagen entsprechen. Daraus ergiebt sich sowohl die mancherlei Weise, in welcher sich Jesus offenbart, als die verschiedenartige Aufnahme, die er findet.

Erster Abschnitt.

2, 12—3, 36.

Jesus in Judäa.

Auch hier wie in dem vorangehenden Bericht ist der Gang der Erzählung fest und die geschichtliche Entwickelung deutlich gegliedert. Jesus erscheint zuerst im Tempel (2, 12—22); hierauf lehrt er in der Hauptstadt (2, 23 bis 3, 21); endlich übt er seinen Beruf in der Landschaft von Judäa (3, 22 bis 36).

I. Jesus im Tempel.

2, 12—22.

V. 12.[1]) — Von Kana begab sich Jesus ohne Zweifel nach Nazareth. Denn diesen letztern Ort hatte er bei seiner Rückkehr aus Judäa mehr im Auge als Kana, wohin er nur gelegentlich gerufen worden war. Weiß findet diese Vermutung willkürlich. Er zieht die Annahme vor, daß die ganze Familie der Maria zuvor schon Nazareth verlassen habe, um sich in Kana niederzulassen. Mir scheint gerade diese Annahme als willkürlich bezeichnet werden zu müssen (vgl. V. 1). Von Nazareth siedelte Jesus mit seiner Familie damals nach Kapernaum über, wie das auch Matthäus erzählt 4, 13: „er verließ Nazareth und kam und wohnte in Kapernaum." Nur muß man beachten, daß Matthäus die beiden ersten Rückreisen nach Galiläa (Joh. 1, 44 u. 4, 1—3), welche Johannes so deutlich unterscheidet, zu einer einzigen macht. Auf seinem Standpunkt ist Weiß genötigt, in unserm V. 12 nur die Erzählung von einem einfachen Besuch zu sehen, welchen die Familie Jesu von Kana aus bei Freunden in Kapernaum machte. Aber was sollte die Erzählung einer so bedeutungslosen und ohne alle Folge gebliebenen Einzelheit? — Jesus wurde von seiner Mutter und von seinen Brüdern begleitet. Gewiß unter dem Einfluß des Wunders von Kana und der Erzählungen seiner Jünger wollten seine Angehörigen ihn in diesem Augenblick nicht verlassen. Sie alle waren begierig, die weitere Entwickelung des Dramas zu sehen, das eben jetzt begonnen hatte. Dieser Punkt des johanneischen Berichts wird bestätigt durch Mark. 6, 3, woraus hervorzugehen scheint, daß die wahrscheinlich bereits verehelichten Schwestern Jesu allein in Nazareth zurückgeblieben waren, und durch Mark. 3, 21—31, welches sich natürlicher erklären läßt, wenn die Brüder Jesu mit Maria in Kapernaum sich niedergelassen hatten. Jesus selbst hatte für den Augenblick nicht die Absicht, einen längeren Aufenthalt in dieser Stadt zu nehmen. Erst später, als er Judäa räumen mußte, machte er Kapernaum zu seinem festen Wohnsitz und wurde dieser Ort seine Stadt (Matth. 9, 1). Man könnte in dem Wort Luk. 4, 23 eine Hindeutung auf diesen kurzen Aufenthalt finden, der seiner Niederlassung daselbst voranging; so würde sich eine beträchtliche Schwierigkeit in dem Bericht des Lukas lösen und die Zuverlässigkeit seiner Quellen hinsichtlich eines der bestrittensten Punkte seines Berichts Bestätigung finden. — Kapernaum war eine ansehnliche Handelsstadt. Es lag auf der Straße der Karawanen, die von Damaskus und aus dem innern Asien an's Mittelmeer zogen. Es befand sich daselbst ein Zollamt (Luk. 5, 27 ff.). Es war gewissermaßen die jüdische Hauptstadt von Galiläa,

---

[1]) ℵ B T^b X It^{pler}: Καφερναουμ statt Καπερναουμ, wie T. R. mit 19 anderen Mjj. liest — B L T^b It^{aliq} Or. lassen αυτου nach αδελφοι aus. — ℵ It^{pler} lassen και οι μαθηται αυτου aus (Verwechselung der beiden αυτου). — Statt εμειναν lesen A F G Λ Cop. εμεινεν.

wie Tiberias die heidnische oder römische. Jesus mußte dort weniger beschränkte Vorurteile antreffen, als in Nazareth und viel reichere Gelegenheit zur Ausbreitung des Evangeliums. Der Ausdruck κατέβη, er ging hinab, kommt daher, daß Kana und Nazareth auf der Höhe liegen und Kapernaum am Seeufer.[1]) — Das Stillschweigen über Joseph läßt vermuten, daß er vor dieser Zeit gestorben war. — Bevor Jesus seine Jünger bleibend zu seiner Nachfolge berief, gewährte er ihnen ohne Zweifel die Befriedigung noch einmal, wie er selbst that, den Kreis ihrer Angehörigen aufzusuchen. Von dort rief er sie zu sich (s. S. 129).

Was will der Ausdruck Brüder Jesu besagen? Diese Frage ist bekanntlich eine der verwickeltsten der evangelischen Geschichte. Soll man darunter Brüder im eigentlichen Sinne des Worts verstehen, Nachkömmlinge von Joseph und Maria, die jünger waren als Jesus? oder Söhne des Joseph aus einer ersten Ehe desselben? Oder soll man endlich annehmen, daß es weder Söhne des Joseph noch der Maria waren, und demnach das Wort Brüder in dem weitern Sinn von Vettern zu nehmen ist? Auf exegetischem Standpunkt scheinen uns zwei Gründe für die erste dieser drei Ansichten zu sprechen: 1) Die beiden Stellen Matth. 1, 25: „er erkannte sie nicht, bis sie ihren ersten Sohn (oder nach alexandrin. Lesart „ihren Sohn") geboren hatte" und Luk. 2, 7: „sie gebar ihren ersten Sohn." 2) Der eigentliche Sinn des Wortes Brüder ist der einzig natürliche in der Zusammenstellung: seine Mutter und seine Brüder. Der nachfolgende Anhang soll eine allgemeine Erörterung über diese Frage geben.

Die Brüder Jesu.

Die ältesten Überlieferungen schreiben, wenn wir nicht irren, einstimmig Jesu Brüder, nicht bloß Vettern zu. Sie weichen nur darin voneinander ab, daß diese Brüder nach der Ansicht der Einen Söhne von Joseph und Maria, jüngere Brüder Jesu, nach der der Andern Kinder Josephs aus einer früheren Ehe sind. Der Gedanke aus den Brüdern Jesu im N. T. Vettern zu machen, reicht, wie es scheint, nicht weiter hinauf als bis zu Hieronymus und Augustin, obgleich Keim (I, S. 423) ihn schon bei Hegesippus und Klemens von Alexan-

---

[1]) Einer Verständigung über die Frage nach der Lage von Kapernaum scheint man noch ferne zu stehen. Die ältere Ansicht bezeichnete als solche Tell-Hum am Nordende des Sees. Dort finden sich allerdings Trümmer, aber keineswegs eine reiche Wasserquelle wie die, welche Josephus erwähnt, und der er sogar den Namen Kapernaum Κεφαρνώμη beilegt (Bell. Jud. III, 10, 8). Keim, der Robinson folgt, spricht nachdrücklich für Khan-Minyeh, ungefähr eine Stunde südlich von Tell-Hum. Aber dort giebt es keine reichliche Quelle; denn die kleine, nahe Quelle Ain-et-Tin, die einige Schritte vom Meere aus dem Felsen springt, kann der Beschreibung des Josephus nicht entsprechen und nicht zur Bewässerung der Gegend gedient haben. Caspari und Quandt haben mit gutem Grund die Lage von Ain-Mudawara vorgeschlagen; das ist ein stattliches Wasserbecken mitten in der Ebene Genezareth, eine halbe Stunde westlich von Khan-Minyeh. Renan wendet ein, daß Kapernaum am Ufer des Sees müsse gelegen haben (παραθαλασσία, Matth. 4, 13). Aber Ain-Mudawara ist nur eine Viertelstunde vom Meeresufer entfernt (vgl. Mark. 5, 21; Matth. 9, 9). Nur finden sich keine Trümmer in dieser Gegend. Sollte daher an Ain-Tabiga, zwischen Tell-Hum und Khan-Minyeh zu denken sein? Dies ist die in der Vierteljahrsschrift von Heydenheim, 1871, S. 533—544 ausgesprochene Ansicht. Dort ist eine mächtige Quelle, welche zur Bewässerung der Landschaft dienen konnte mit Hilfe von Wasserleitungen, wie eine solche heute noch die dort errichtete Mühle treibt. Aber auch hier sind bis zu dieser Stunde keine Trümmer gefunden worden. — Was Bethsaida betrifft, so herrscht hier dieselbe Ungewißheit. Die Einen denken an Ain-Tabiga, die Anderen an Et-Tin. Quandt stimmt sogar für El-Megdil (Turm), welches man gewöhnlich als das Magdala des Evangeliums ansieht. In diesem Fall müßte man mit diesem Schriftsteller Magdala und die Gegend von Dalmanutha südlich von Tiberias legen. Vgl. meinen Com. zum Evangel. des Lukas, deutsche Ausg., S. 174.

drien zu finden vorgiebt. Vgl. zu dieser Frage die treffliche Abhandlung von Phil. Schaff: das Verhältnis des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jakobus Alphäi, 1843. Wir beginnen mit der Besprechung der hauptsächlichsten Zeugnisse.

Hegesippus, welchen Eusebius (II, 23) „in der apostolischen Succession in die erste Linie" stellt, schreibt gegen 160: „Jakobus, der Bruder des Herrn, seit den Zeiten Christi bis auf unsere Tage der Gerechte genannt, nimmt sodann die Leitung der Gemeinde mit den Aposteln (μετὰ τῶν ἀποστ.) in die Hand." Aus diesen Worten mit den Aposteln geht klar hervor, daß Hegesippus den Jakobus, den Bruder des Herrn, nicht unter die Apostel rechnete und ihn folglich von den zwei Aposteln dieses Namens, dem Sohn des Zebedäus und dem jüngeren (minor), dem Sohn des Alphäus, unterschied. Wenn nun Alphäus die griechische Form des aramäischen Namens Klopas (חלפי, κλωπᾶς) ist, welches nach Hegesippus der Name von Joseph's Bruder war, so würde daraus hervorgehen, daß da der letztere Jakobus der Vetter Jesu war, der zuerst genannte nur sein Bruder im eigentlichen Sinn sein konnte.

Die Unterscheidung zwischen den drei Jakobus, welche Hegesippus machte, wird durch eine in demselben Kapitel des Eusebius angeführte Äußerung von ihm bestätigt: „denn es gab mehrere Personen, die Jakobus hießen (πολλοὶ Ἰακωβοι)." Dieser Ausdruck πολλοί, mehrere, setzt voraus, daß er mehr als zwei Jakobus annahm.

Eusebius erzählt (III, 11), daß nach dem Märtyrertod Jakobus, des Gerechten, des ersten Bischofs in Jerusalem „Simeon, der Sohn des Klopas, welcher ein Vetter des Herrn (ἀνεψιός) war, zu seinem Nachfolger gewählt wurde". „Denn, fährt Eusebius fort, Hegesippus erzählt, daß Klopas der Bruder Joseph's war." Mit dem Ausdruck: der Sohn des Klopas wird die Verwandtschaft Simeon's mit Jesu offenbar von derjenigen des Jakobus unterschieden; sonst würde Eusebius gesagt haben: welcher auch des Klopas Sohn war, oder wenigstens: welcher der Bruder des Jakobus war. Hegesippus betrachtete also den Jakobus nicht als Sohn des Klopas, und folglich auch nicht als Vetter des Herrn; er sah ihn folglich als seinen Bruder im eigentlichen Sinn des Worts an.

Eusebius führt (III, 32) noch folgende Worte des Hegesippus an: „einige dieser Häretiker zeigten Simeon, den Sohn des Klopas, an .... Zur Zeit Trajans wurde dieser, der Sohn des Oheims des Herrn (ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου) ..., zum Kreuz verurteilt." Warum sollte er den Simeon mit dem Ausdruck: Sohn des Oheims des Herrn bezeichnen, während Jakobus immer einfach Bruder des Herrn hieß, wenn sie Brüder zueinander und mit dem Herrn im gleichen Grad verwandt waren? Die Hauptstelle des Hegesippus führt Eusebius IV, 22 an: „nachdem Jakobus den Märtyrerlod erlitten, wie der Herr selbst, wurde Simeon der Sohn seines Oheims (θείου αὐτοῦ), der Sohn des Klopas, zum Bischof bestellt, da er von allen als zweiter Vetter des Herrn erwählt worden war (ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον)." Bezieht man αὐτοῖ (seines Oheims) auf Jakobus, so ist die Frage entschieden: Simeon war der Sohn des Oheims des Jakobus, folglich sein Vetter und nicht sein Bruder; und Jakobus war demnach nicht der Vetter, sondern der Bruder Jesu. Bezieht man αὐτοῦ auf den Herrn selbst, so folgt daraus, was wir schon wissen, nämlich daß Simeon der Sohn des Oheims Jesu, d. h. sein Vetter war. Die letztern Worte des Hegesippus führen uns noch weiter. Simeon heißt dort zweiter Vetter Jesu. Wer war der erste? Das kann nicht Jakobus der Gerechte sein, wie Keim glaubt. Alles Vorhergehende macht diese Annahme unmöglich. So beharrlich Simeon Vetter Jesu heißt, so beharrlich

wird Jakobus der Gerechte als Bruder Jesu bezeichnet. Wie wäre das möglich, wenn sie Brüder zueinander wären? Mir scheint, der erste Vetter Jesu, der ältere Sohn des Klopas, kann nur der Apostel Jakobus der Kleine, des Alphäus Sohn, gewesen sein. Als Apostel konnte dieser nicht Führer einer besondern Herde, folglich auch nicht Bischof von Jerusalem sein. Demnach war es der zweite Vetter Jesu, Simeon, an welchen man sich nach dem Tode Jakobus, des Gerechten, wandte. So stimmt und erklärt sich alles in der Überlieferung des Hegesippus, und die Identität der Namen Alphäus und Klopas, welche gegenwärtig bestritten wird, findet sich durch dieses alte Zeugnis bestätigt.[1]) Dieses Ergebnis wird auch bestätigt durch die Worte des Hegesippus über Judas, den Bruder des Jakobus (Judä V. 1): „es lebten zu dieser Zeit noch Enkel des Judas, der sein Bruder (Bruder des Herrn) nach dem Fleisch hieß" (Euseb. III, 20). — Dieser Ausdruck: Bruder des Herrn nach dem Fleisch, auf Judas bezogen, unterscheidet deutlich seine Stellung von der des Simeon.[2])

Die Ansicht des Klemens von Alexandrien ist nicht ganz sicher. Dieser Kirchenvater kannte, wie es scheint (Euseb. II, 1), nur zwei Jakobus: 1) den Sohn des Zebedäus, den Bruder des Apostels Johannes; 2) den Bruder des Herrn, Jakobus den Gerechten, der zugleich der Sohn des Alphäus und Vetter des Herrn war. „Denn es waren, sagt er, zwei Jakobus, der eine, der Gerechte, der von der Zinne des Tempels gestürzt wurde ..., der andere, welcher enthauptet wurde (Akt. 12, 2)." Allein Klemens könnte hier den Jakobus, des Alphäus Sohn, recht wohl mit Stillschweigen übergangen haben, der nicht ein einzigesmal in der Apostelgeschichte erwähnt und in der Geschichte der Gemeinde, mit welcher sich dieser Kirchenvater hier beschäftigt, nie hervorgetreten ist. Übrigens scheint Klemens seine Nachrichten über Jakobus gerade aus Hegesippus geschöpft zu haben (Schaff. S. 69). Nun haben wir soeben die Ansicht dieses letztern festgestellt.[3])

Die Überlieferung erkennt also das Dasein von Brüdern Jesu an und namentlich des Jakobus und Judas. Aber sind das Kinder des Joseph aus einer ersten Ehe, oder Kinder des Joseph und der Maria?

Die erstere Ansicht hat der Verfasser einer der ersten Hälfte des 2. Jahrh. angehörigen apokryphischen Schrift, dem Protevangelium des Jakobus entlehnt. In Kap. 9 sagt Joseph zu dem Priester, der ihn mit Maria traut: „ich habe Söhne, und ich bin alt." Im Kap. 17: ich bin nach Bethlehem gekommen, um meine Söhne einschreiben zu lassen" u. s. w. Origenes eignet sich diese Ansicht an. In seiner von Hieronymus übersetzten Homilie über Luk. 7 sagt er: „denn diese Söhne, welche Joseph's Söhne heißen, waren nicht von

---

[1]) Diese Identität wird gegenwärtig aus verschiedenen Gründen wieder angefochten. Holtzmann z. B. will den zweiten dieser Namen lieber von dem aramäischen Wort culba, Hammer, ableiten (Jakob der Gerechte und seine Brüder in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1880). Indessen erscheinen mir die erhobenen philologischen Bedenken nicht ausreichend, um das Ergebnis der schlichten und klaren Überlieferung des Hegesippus umzustoßen.

[2]) Vor diesen Thatsachen wird die Behauptung Keim's I, S. 423 hinfällig: „Hegesippus macht aus Jakobus und Simeon ... ἀνεψιοί Jesu." Vgl. dieselben Behauptungen, Bibellex. von Schenkel I, S. 482.

[3]) Eusebius selbst unterschied gewiß Jakobus, den Bruder des Herrn, von Jakobus, dem Sohn des Alphäus, da er in seinem Kommentar über Jes. 17, 5 (Coll. nova patr. de Montfaucon II, p. 422) vierzehn Apostel zählt, nämlich die zwölf bekannten ..., dann Paulus ..., dann Jakobus, den Bruder des Herrn, den ersten Bischof von Jerusalem. Aber hinsichtlich der Art der Verwandtschaft dieses letztern mit dem Herrn läßt uns die Stelle II, 1 im Zweifel (siehe die Variante). Die Vorstellung des Eusebius über diesen Gegenstand scheint mir keine klare gewesen zu sein.

Maria geboren" (vgl. die andern Stellen bei Schaff S. 81 ff.). Indessen geht aus seinen eigenen Erklärungen hervor, daß diese Meinung nicht in einer geschichtlichen Überlieferung, sondern in einem doppelten dogmatischen Vorurteil ihren Grund hatte, nämlich in dem sittlichen Vorzug des Cölibats vor der Ehe und in der außerordentlichen Heiligkeit der Mutter Jesu (vgl. besonders die Stelle zu Matth. 13, 55). — Mehrere apokryphische Evangelien, von Paulus, von Thomas u. A., sowie einige Kirchenväter Gregor von Nyssa, Epiphanius u. A. verbreiteten diese Meinung. Hieronymus aber erklärt sie für ein deliramentum apocryphorum.

Die andere Auffassung findet sich bei folgenden Gewährsmännern: Tertullian nimmt augenscheinlich Brüder Jesu im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes an. Denn er sagt de Monog. c. 8: „die Jungfrau hat sich erst verehelicht, nachdem sie Christum geboren hatte." Nach Hieronymus (adv. Helvid.) sprechen sehr alte Schriftsteller von Söhnen des Joseph und der Maria und waren schon von Justin bekämpft worden. Dies beweist, in welch hohes Altertum diese Ansicht hinaufreicht.[1])

Welchem von beiden Verwandtschaftsverhältnissen man nun den Vorzug geben mag, der Unterschied zwischen den Brüdern und den Vettern Jesu steht auf geschichtlichem Standpunkt fest.

Die Schwierigkeit, welche sich nun erhebt, ist folgende: die Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 angegebenen Namen der Brüder Jesu sind Jakobus, Joses (nach Varianten Joseph oder Johannes), Simon und Judas. Nun hatte nach Johannes 19, 25, vgl. mit Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40 Maria, die Frau des Klopas, die Muhme Jesu, zwei Söhne, einen Namens Jakobus (bei Markus Jakobus der Jüngere), den andern Joses, die demnach beide Vettern Jesu waren. Ferner macht Hegesippus aus Simeon, dem zweiten Bischof von Jerusalem, einen Sohn des Klopas; das war also wieder ein Vetter Jesu. Endlich redet Luk. 6, 14—16 von einem Apostel Judas (Sohn oder Bruder) Jakobi, welcher als Sohn des Alphäus (oder Klopas) bezeichnet wird. Dies wäre somit ein vierter Vetter Jesus, und die beiden Listen würden Wort für Wort zusammenstimmen. Vier Brüder und vier Vettern mit gleichen Namen! ... Ist das denkbar? — Aber 1) was den Apostel Judas betrifft, so ist die natürliche Ergänzung in der Stelle bei Lukas nicht Bruder, sondern Sohn des Jakobus, folglich irgend eines uns unbekannten Jakobus. Diese Bezeichnung hat bloß den Zweck, diesen Apostel von dem andern Judas, dem Ischariot, dessen Name gleich nachher kommt, zu unterscheiden. Jesus hat also wohl einen Bruder Namens Judas, nicht aber einen Vetter dieses Namens gehabt. 2) Die Berichte des Hegesippus nötigen uns gewiß einen Vetter Jesu Namens Simon anzunehmen. 3) Wenn wir bei dem zweiten Bruder Jesu die Lesart Joseph annehmen, so fällt die Gleichheit dieses Namens mit dem des dritten Vetters von selbst weg. 4) Der Name Jakobus steht unzweifelhaft in beiden Verzeichnissen. — Das wirkliche Ergebnis ist also: in dem Verzeichnis der Brüder und in dem der Vettern Jesu sind zwei gleiche Namen Jakobus und Simon. Ist dies hinreichend, um die Gleichheit beider Personenreihen zu beweisen? Geschieht es nicht auch jetzt noch, besonders auf dem Lande, daß sich verwandte Familien finden, in welchen von mehreren Kindern eins oder zwei gewisse häufig vorkommende Namen gleich haben?

Dagegen sprechen folgende zwei positive exegetische Gründe für die Unterscheidung der Brüder und Vettern Jesu: 1) Wenn man annimmt, Klopas sei

---

[1]) Wir erwähnen hier gar nicht Zeugnisse einer so späten Zeit, wie die des Briefes des Pseudo-Ignatius an den Apostel Johannes oder der Apostolischen Konstitutionen, VIII, 35 (siehe Schaff).

früher gestorben, so würde man allerdings begreifen, daß seine Witwe und ihre Söhne von Joseph und Maria aufgenommen und diese mit Jesus erzogen worden wären, und so würde sich die Benennung Brüder Jesu erklären. Aber wie hätte man angesichts der noch lebenden Mutter dieser jungen Leute (Matth. 27, 56 und Parall.) den Ausdruck gebrauchen können, wie es in unsern Evangelien geschieht, wenn sie von Maria und ihren Neffen reden, „seine Mutter und seine Brüder“ (Matth. 12, 46; Mark. 3, 31; Luk. 8, 19)? Der Beiname der jüngere, der dem Jakobus, dem Vetter Jesu beigelegt wird (Mark. 15, 40), sollte dazu dienen, ihn von irgend einem andern Familienglied gleichen Namens zu unterscheiden. Ist es nicht wahrscheinlich, daß dieser andere Jakobus eben Jakobus, der Bruder des Herrn, war?

Wir kommen also zu dem Schluß, daß Jesus vier Brüder im eigentlichen Sinn hatte: Jakobus, mit dem Beinamen der Gerechte, Joseph, Simon und Judas — und drei Vettern: Jakobus den jüngern, Simon und Joses.

Keiner seiner Brüder war Apostel; das stimmt mit 7, 5: „selbst seine Brüder glaubten nicht an ihn.“ Später, nach seiner Auferstehung (I. Kor. 15, 5), bekehrt, wurde der eine von ihnen (Jakobus) der erste Bischof von Jerusalem (Gal. 1, 19; 2, 9; Akt. 15; 21, 18 ff.); die andern eifrige Evangelisten (I. Kor. 9, 5). Jakobus und Judas sind wohl die Verfasser unserer zwei kanonischen Briefe. Von den Vettern Jesu war nur einer, Jakobus der jüngere, ein Apostel; der zweite, Simon, wurde der zweite Bischof von Jerusalem. Von Joses, dem dritten, ist uns nichts bekannt. [1])

Es ist vielleicht nicht unmöglich, in diesen ersten Aufenthalt in Kapernaum einige zufolge der synoptischen Berichte der ersten Zeit der gäliläischen Wirksamkeit angehörige Thatsachen einzureihen. Die Berufung der Jünger infolge des wunderbaren Fischzugs findet hier ihre Stelle. Im Begriff nach Jerusalem aufzubrechen, berief sie Jesus in seine bleibende Nachfolge. Er sollte sein Werk feierlich eröffnen und mußte wünschen, von nun an diejenigen um sich zu haben, die er dabei beteiligen wollte. — Dieser V. 12 ist also gar nicht bloß der Schluß des vorausgehenden Berichts, wie Weiß annimmt; er ist gleichzeitig die Ankündigung des Augenblicks, in welchem Jesus aus dem häuslichen Leben in's öffentliche Wirken überging. Gleich seinen Jüngern trennt er sich von seiner Familie, um das messianische Werk zu beginnen. Übrigens ist diese Erzählung so kurz zusammengefaßt, daß sie, wenn nicht das Ganze des Lebens Jesu als den Lesern bekannt vorausgesetzt würde, als ein Rätsel erscheinen müßte.

Wir haben bei der hier folgenden Begebenheit zu betrachten:

1) Die Handlung des Herrn V. 13—16; 2) die Wirkung derselben V. 17—22.

V. 13—16. In Jerusalem und im Tempel sollte das Werk des Messias anheben. „Der Herr, den ihr suchet, hatte Maleachi gesagt (3, 1—3), wird in seinen Tempel kommen ..., er wird die Söhne Levi reinigen ...“ Diese Weissagung belehrte das Volk Israel, daß sich sein König nicht durch ein Machtwunder, sondern durch eine That der Heiligkeit ankündigen werde.

Der Zeitpunkt seines feierlichen Amtsantritts war ganz natürlich angezeigt. Das Passah versammelte mehr als andere Feste das ganze Volk in der heiligen Stadt und in den Vorhöfen des Tempels. Das war also die Stunde Jesu (V. 4). Wäre das Volk auf die reformatorische Bewegung eingegangen, in

[1]) Warum (Mark. 15, 40) Maria, des Klopas Weib, Mutter des Jakobus und Joses und nicht des Simon genannt wird, ist ein schwer zu erklärender Umstand.

welche er es in diesem Augenblick hineinzuziehen suchte, so wäre dieser Eintritt Jesu in den Tempel die Losung für seinen messianischen Regierungsantritt geworden.

Der Tempel hatte drei besonders heilige Vorhöfe; den der Priester, welcher das eigentliche Tempelgebäude einschloß (ναός); mehr gegen Morgen hin den der Männer, und endlich östlich von diesem den der Weiber. Rings um diese drei Vorhöfe her war ein weiter, freier auf den vier Seiten mit Säulengängen eingefaßter Platz gelassen, der der Vorhof der Heiden hieß, weil dies der einzige Raum des Heiligtums (ἱερόν) war, den die Proselyten betreten durften. In diesem äußersten Vorhof war mit stillschweigender Genehmigung der Tempelbehörden ein Markt und eine Börse aufgekommen. Man verkaufte da die verschiedenen zum Opfer bestimmten Tiere; man wechselte griechisches oder römisches, vom Ausland mitgebrachtes Geld gegen die Münze des Heiligtums ein, in welcher die Exod. 30, 13 festgesetzte Kopfsteuer zur Unterhaltung des Tempels entrichtet wurde (ein halber Sekel oder eine Doppeldrachme = 1 Mark 20 Pf.).

Bis dahin war Jesus nicht gegen diesen Mißbrauch aufgetreten. Solange er als einfacher Jude dem Tempelgottesdienst beiwohnte, hatte er das Verfahren der Behörden nicht zu richten, noch weniger an ihre Stelle zu treten. Jetzt betritt er die heilige Stätte als der Sohn dessen, dem dieses Haus gehört. Er bringt nicht nur neue Rechte, sondern auch neue Pflichten mit. Angesichts solcher Entheiligung, welche unter dem Vorwand der Religion geschah, und wogegen sein Bewußtsein als Jude wie sein Sohnesherz sich empörte, wäre Schweigen ein alsbaldiges Verleugnen seiner messianischen Stellung gewesen. Das vorhin angeführte Wort des Maleachi zeichnet ihm seinen Gang vor. Es ist eine schwere Verkennung der Tragweite dieses nachgehends erzählten Schrittes, wenn man darin mit Weiß nichts weiter als einen Reformversuch sehen will, wie ihn jeder Prophet sich hätte herausnehmen können. Das einzige Wort: „Das Haus meines Vaters (V. 16) zeigt, daß Jesus hier im vollen Bewußtsein von seiner messianischen Würde handelte; vergl. ebenso V. 19. Die Verse 19—21 lassen uns die wirkliche Tragweite dieses Schrittes ermessen; er ist ein Weckruf an das Gewissen Israels, eine Frist der Entscheidung, die den Obersten des Volkes gesetzt wird. Wird dieser Ruf gehört, so wird diese Reinigungsthat die vollständige Erneuerung der Theokratie, als erstes Erfordernis für das Reich Gottes, feierlich einleiten. Bleibt das Volk gleichgültig, so stehen die Folgen dieses Verhaltens klar vor den Augen Jesu: es ist um die Theokratie geschehen. Die Verwerfung des Messias, sogar sein Tod sind der verhängnisvolle Ausgang eines solchen Verhaltens. Vergl. eine ähnliche Probe in Nazareth Luk. 4, 23—27. Die Vollmacht, kraft welcher Jesus handelte, war also keineswegs jenes angebliche Recht der Zeloten, dessen Vorbild man in der That des Pinehas zu sehen glaubte (Num. 25; Ps. 106, 30), das aber niemals wirklich in Israel bestanden hatte.

V. 13.[1]) — Johannes sagt: Der Juden, mit Rücksicht auf seine heidnischen Leser, mit welchen er sich im Gefühl der christlichen Gemeinschaft zusammenfaßt.

V. 14.[2]) — Das Geschlechtswort οἱ vor πωλοῦντας und κερματιστάς, welches Osterwald mit andern Übersetzern ausläßt, stellt dieses Geschäft als ein wohlbekanntes Gewerbe hin: es sind die (τούς) gewohnten und gewissermaßen allein berechtigten Verkäufer und Wechsler. Die genannten drei Arten

[1]) א allein liest δε statt και.
[2]) א allein liest και τα προβ. και βοας.

von Tieren waren die am gewöhnlichsten bei Opfern verwendeten. — Κερματιστής, Wechsler, von κέρμα, Geldstück.

V. 15.[1]) — Die Geißel war kein Werkzeug, sondern ein Sinnbild; sie war das Abzeichen der Würde und des Gerichts. Hätte es sich um ein physisches Eingreifen gehandelt, so hätte das Mittel zum Zweck und noch mehr die Wirkung zur Ursache im Mißverhältnis gestanden. Die handgreifliche Anwendung der Geißel fand nicht statt, die bloße Geberde war hinreichend. — Πάντας würde nach den meisten Auslegern (vergl. Bäumlein, Weiß, Keil) nur die beiden folgenden, durch τε καί verbundenen Bestimmungen in sich begreifen, „alle, sowohl Schafe als Ochsen". Allein es ist natürlicher, πάντας auf das vorangehende τοὺς πωλοῦντας zu beziehen, und aus den nachfolgenden Ausdrücken eine einfache Apposition zu machen: „er trieb sie alle hinaus, auch die Schafe und Ochsen." Das τε καί, ebensowie, will sicher nicht bloß durch eine kühle Auseinanderlegung den Inhalt des Wortes alle angeben, sondern den Lärm ausdrücken, womit Menschen und Vieh auf sein Geheiß und auf die dasselbe begleitende Geberde sich davon machten. — Er verschüttete, mit eigener Hand. — Κολλυβιστής, Wechsler, von κόλλυβος, kleine Münze. — Τὸ κέρμα, Einzahl in zusammenfassender Bedeutung genommen.

V. 16. — Hinsichtlich der Verkäufer von Tauben beschränkt sich Jesus auf das Wort. Er kann die Tauben nicht forttreiben, wie man Ochsen und Schafe forttreibt; und die Käfige will er nicht umwerfen, wie er die Tische der Wechsler umgestürzt hat. Er ist vollkommen Herr seiner selbst. Hätte er wirklich die Ochsen- und Schafhändler geschlagen, so sieht man nicht, warum er die Verkäufer von Tauben hätte verschonen sollen. — Das Geheiß traget von dannen ist nur an die letzteren gerichtet; die folgenden Worte machet nicht ... an alle Handelsleute. — Der Beisatz meines Vaters enthält die Erklärung des Auftretens Jesu. Der Sohn rächt die Ehre des väterlichen Hauses. Als er im Alter von 12 Jahren im Tempel war, lebte schon dieselbe kindliche Gesinnung in ihm; aber heute ist er getragen von dem klaren Bewußtsein seiner messianischen Pflicht, das fortan für ihn in seiner Sohnesstellung enthalten war. Es ist sehr bemerkenswert, daß bei den Synoptikern (bei der Taufe) nicht weniger als bei Johannes das rein geistige Bewußtsein seines Verhältnisses zu Gott in Jesu das Bewußtsein seines messianischen Berufes überwiegt. Er weiß sich nicht als Sohn, weil er Christus ist; er weiß sich als Christus, weil er Sohn ist (vgl. meinen Komment. zu Lukas, deutsche Ausg. S. 137). Dieses Anzeichen ist unvereinbar mit der Ansicht von Renan, der sich vorstellt, Jesus habe sich selbst gesteigert und sich stufenweise von seinem messianischen Bewußtsein zu dem seiner Göttlichkeit erhoben.

Der äußere Erfolg dieser richterlichen Handlung erklärt sich aus der Majestät der Erscheinung Jesu, aus der unwiderstehlichen sittlichen Macht, welche ihm das Bewußtsein der im Fall des Bedürfnisses zu Gebot stehenden übernatürlichen Kraft verlieh, aus dem Gefühl seines unumschränkten Herrscherrechts an dieser Stätte, wie es sich in dem Wort mein Vater ausspricht, endlich aus dem bösen Gewissen der von diesem Gericht Betroffenen.

V. 17—22.

Die Wirkung ist beschrieben in V. 17—22. Wir begegnen hier einer Thatsache, welche sich bei jeder Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn wiederholt: es wird ein doppelter Eindruck hervorgerufen je nach der sittlichen Empfänglichkeit der Zeugen; die Einen finden in der Handlung Jesu eine Nah-

[1]) ℵ allein liest εποιησεν ... και. — BLTXOr. lesen τα κερματα statt το κερμα. — Statt ανεστρεψεν, BX: ανετρεψεν; ℵ: κατεστρεψεν.

rung für ihren Glauben, für die Andern wird dieselbe Handlung ein Gegenstand des Ärgernisses. Die sittliche Zuneigung oder Abneigung entscheidet über den Eindruck.

V. 17.[1]) — Diese Erinnerung drängt sich ihnen sogleich auf; vgl. V. 22, wo der entgegengesetzte Fall erwähnt wird. — Psalm 69, dessen V. 10 in diesem Augenblick den Jüngern vor die Seele tritt, ist nur mittelbar messianisch, d. h. die von dem Psalmisten angeschaute Person ist nicht die des Messias (vgl. V. 6: „Du kennst meine Thorheit und meine Schulden sind dir nicht verborgen"), sondern der für die Sache Gottes leidende theokratische Gerechte. Die höchste Verwirklichung dieses Ideals ist der Messias. Weiß behauptet, diese Anführung lasse sich nur erklären, sofern man damals diesen Psalm ausschließlich, aber irrtümlicherweise auf den Messias bezog. Aber dann müßte man vergessen haben, V. 6 zu lesen. — Die Einstimmigkeit der Mjj. entscheidet für die Lesart καταφάγεται. Dieses Zeitwort ist ein Futurum; der Evangelist setzt es an die Stelle des Präter. κατέφαγε, hat gefressen, bei den LXX, was dem hebräischen Text entspricht. Die Jünger denken nicht an das letzte Leiden Jesu, welches damals ihren Gedanken ganz ferne lag, sondern an die verzehrende Gewalt des Eifers Jesu, an das lebendige Opfer, dessen ersten Akt sie in diesem Augenblicke vor sich sehen. Dies ist auch in dem Psalm der Sinn des Ausdrucks hat gefressen.

Während die Jünger die Schrift vergleichen und diese Erinnerung ihren Glauben stärkt, murren und widersprechen die Juden ganz wie die Bewohner von Nazareth, Luk. 4, 22. Anstatt die That Jesu an ihr Gewissen reden zu lassen, wie das jede Offenbarung von Heiligkeit thun soll, verlangen sie das äußere Zeichen, das diese That beglaubigen soll, als ob sie nicht ihre Beglaubigung in sich selber trüge!

V. 18. Die Partikel οὖν, daher, verbindet diesen Vers, nach der Unterbrechung durch V. 17, mit V. 16. — Der Ausdruck die Juden bezeichnet hier insonderheit die mit der Aufsicht über den Tempel beauftragten Behörden, mit dem Nebenbegriff der Feindseligkeit, der sich in unserem Evangelium mit diesem Wort verbindet (s. 1, 19). Riggenbach (Leben des Herrn Jesu, S. 382) bemerkt, es sei das ganz die Weise des Pharisäismus, ein σημεῖον, ein äußeres Zeichen, zu fordern für die Berechtigung einer That, die sich dem Gewissen von selbst bezeugt, weil man, einmal in dieser Richtung begriffen, die Natur und die Geltung des Zeichens bekritteln, maßlos eine Forderung auf die andere häufen und endlich nach einer wunderbaren Speisung noch fragen kann: „was thust du für ein Zeichen?" — Ἀποκρίνεσθαι bedeutet hier so wenig als anderswo das Wort ergreifen. Das Wort enthält immer den Begriff einer Gegenrede; nur richtet sich bisweilen die Antwort an das Verhalten oder an die Gesinnung des Andern. Hier ist die Frage der Juden eine Antwort auf die That Jesu, wodurch er einen Aufruf an das religiöse Bewußtsein des Volkes gerichtet hatte. — Die Haltung des Volkes gegenüber dieser Aufforderung wurde verhängnisvoll für seine ganze Zukunft. V. 19 wird zeigen, wie Jesus unmittelbar ihre ganze Tragweite durchschaut hat. — ὅτι: „welches Zeichen lässest du uns sehen [um zu erklären], daß du . . . thust . . ." Meyer: εἰς ἐκεῖνο ὅτι.

V. 19. — Diese Antwort Jesu ist schnell wie der Blitz. Sie bricht aus einer unermeßlichen Tiefe hervor; sie erhellt Gebiete, welche bisher für jedes andere Bewußtsein als das seinige völlig unerforscht waren. Das Wort: brechet

---

[1]) ℵ B L T^b X Cop. Or. lassen δε nach εμνησθησαν aus. — T. R. liest κατεφαγε mit mehreren Mnn. It. statt καταφαγεται, das sich in allen Mjj. findet.

diesen Tempel ab! schildert das gegenwärtige und künftige Verfahren der Juden nach seiner innersten Bedeutung, und das folgende: in dreien Tagen will ich ihn wiederaufrichten enthält die ganze Größe der Person und des künftigen Werkes Jesu. Dieses geheimnisvolle Wort aber birgt eine Schwierigkeit in sich. Einerseits nämlich veranlaßt der Zusammenhang mit dem Vorangehenden die Worte: diesen Tempel auf den eigentlichen Tempel zu beziehen, den Jesus eben jetzt gereinigt hatte, andererseits nötigt die Auslegung des Evangelisten (V. 21), sie von dem Leibe Jesu zu deuten. Mehrere, wie Lücke, Reuß, zerhauen den gordischen Knoten mit der Erklärung, es bestehe ein unlösbarer Widerspruch zwischen der wissenschaftlichen Exegese und der Auslegung des Apostels, und durch Annahme eines Fortschritts der ersteren über die zweite hinaus. Baur hält Lücke eine scharfe Vorlesung über die unehrerbietige Behandlung der apostolischen Exegese, wovon diese Anschauungsweise zeuge. Freilich, da nach Baur dieses Wort teilweise von dem Erzähler selbst erfunden ist, so muß er besser als irgend jemand, besser als Lücke wissen, was sein wirklicher Sinn ist!

Die geschichtliche Wirklichkeit dieses Wortes Jesu wird verbürgt 1) durch die Erklärung der falschen Zeugen (Matth. 26, 61; Mark. 14, 57 ff.), welche beweist, daß das Wort selbst nicht nur der Erinnerung der Jünger, sondern auch der Juden tief eingeprägt geblieben war, wenn sich auch das Andenken an die Umstände, unter denen es ausgesprochen worden war, verwischt hatte; 2) durch Act. 6, 14, wo die Verkläger des Stephanus sagen: „wir haben ihn hören sagen, Jesus von Nazareth wird diese Stätte zerstören und ändern die Sitten, die uns Moses gegeben hat.“ So konnte Stephanus nur reden auf Grund einer bestimmten Erklärung Jesu; 3) durch die Eigenartigkeit, Kürze, ja Dunkelheit des Ausspruchs.

Der erste Satz kann keine Aufforderung an die Juden enthalten, geradezu den Tempel zu zerstören, nicht einmal in dem bedingten Sinn wie de Wette meint: „wenn ihr zerstört.“ Diese Annahme wäre sinnlos; keinem Israeliten wäre es eingefallen, Hand an den heiligen Bau zu legen. Das Wort brechet ab muß also in vermittelter Bedeutung gefaßt werden: durch Beharren auf dem betretenen Wege die Zerstörung der Theokratie und des Tempels herbeiführen. Aber durch welche Missethat wird Israel ein so schreckliches Gericht hervorrufen können? Die neuere Auslegung, die „wissenschaftliche Exegese“, wie Lücke sagt, antwortet: durch immer zunehmende sittliche Entweihungen, wie diejenige war, gegen welche Jesus soeben aufgetreten war. Diese Antwort ist unzureichend. Einfache Versündigungen dieser Art konnten den Zusammenbruch vorbereiten, aber nicht entscheiden. Das A. T. giebt eine bestimmtere Ursache für den letzten Sturz Israels an; das ist die Verwerfung und Ermordung des Messias; Sacharjah kündigt diese Missethat an, indem er beschreibt (12, 10), wie das Israel der letzten Tage Klage erhebt über den Tod Jehovah's, den sie zerstochen haben. Daniel sagt Kap. 9: „Christus wird ausgerottet werden ... und das Volk eines Fürsten wird kommen und die Stadt zerstören und das Heiligtum“, eine Stelle, welche Matthäus (24, 15 ff.) auf die Verhältnisse seiner Zeit anwendet. Das Mittel für Israel, den Tempel zu zerstören, ist also in Jesu Augen die Tötung des Messias. Die Erscheinung des Messias ist das Ziel der theokratischen Einrichtung. Ist der Messias einmal weggethan, so ist es um Israel und folglich um den Tempel geschehen. Volk und Priestertum können zwar dann noch für den Augenblick bestehen; aber das alles ist nur noch wie das Aas, über welchem sich die Adler des göttlichen Gerichts sammeln (Matth. 24, 28). Warum zerreißt im Augenblick des Todes Jesu der Vorhang im Tempel? Weil es in Wirklichkeit kein Allerheiligstes, folglich auch kein Heiligtum, keinen

Vorhof, kein Opfer, kein Priestertum mehr giebt; der Tempel, als Tempel Jehovah's, hat aufgehört zu sein.

Wenn Jesus sagt: „brechet diesen Tempel ab!“ so redet er doch wohl von dem Tempel im eigentlichen Sinn; aber er weiß, daß sich diese Zerstörung, soweit sie von den Juden abhängt, an seiner eigenen Person vollziehen wird. Auf seinen Leib werden sie den Schlag fallen lassen, der ihr Heiligtum niederreißen wird. Der Imperat. λύσατε ist also nicht bloß einräumend: „wenn es geschieht, daß ihr abbrechet.“ Es verhält sich damit wie mit dem andern Imperat.: „was du thust, das thue bald“ (13, 27). Wenn die Frucht des gemeinsamen oder des persönlichen Verderbens reif ist, so muß sie fallen. Vgl. auch das πληρώσατε (Matth. 23, 32).

Der Sinn des zweiten Satzes ergiebt sich aus dem des ersten. Ist der Tod Jesu die wirkliche Zerstörung des Tempels, so kann die Wiederherstellung desselben nur in der Auferweckung Jesu selbst bestehen. Jesus sagte einmal: „hier ist mehr als der Tempel“ (Matth. 12, 6). Sein Leib war die lebendige und wahrhaft heilige Wohnung Jehovah's; das sichtbare Heiligtum war die sinnbildliche Vorausdarstellung dieses wirklichen Tempels. Es wird sich also wesentlich an ihm, an seinem Leibe, diese letzte Entscheidung vollziehen. Der Messias kommt um, der Tempel stürzt ein; der Messias lebt wieder, der Tempel ersteht von neuem; allerdings in einer neuen Gestalt. Denn im Reiche Gottes giebt es nie eine einfache Wiederherstellung des Vergangenen. Wiedererhebung bedeutet Fortschritt, Wiedererscheinung in höherer Gestalt. — Der Ausdruck ἐγείρειν, auferwecken, paßt hier vollkommen; denn er läßt sich zugleich auf die beiden Begriffe der Auferstehung und des Aufbaus anwenden (s. Meyer). Der Ausdruck: in dreien Tagen, dessen Echtheit durch die Angabe der falschen Zeugen ganz besonders verbürgt ist (διὰ τριῶν ἡμερῶν, Matth. 26, 61; Mark. 14, 58) erhält bei unserer Auslegung seinen natürlichen Sinn; denn in einem so feierlichen geschichtlichen Augenblick, wie dieser, darf man darin nicht nur eine dichterische oder sprichwörtliche Redewendung sehen, um etwa zu sagen: „in sehr kurzer Zeit“, wie Hos. 6, 2 oder Luk. 13, 31. — Es wurde von Jesu zum Beweis seiner Berechtigung ein Schauwunder verlangt. Wir wissen aus den Synoptikern, daß Jesus solche Zumutungen, in welchen für ihn eine Wiederholung der dritten Versuchung in der Wüste lag, stets zurückgewiesen hat. Aber es gab ein Wunder, ein einziges, das er versprechen konnte, ohne sich zu der Stellung eines Wunderthäters zu verurteilen, weil dieses Wunder als notwendiges Stück zum Heilswerk selbst gehörte, das war die Auferstehung. Auf dieses Zeichen beruft er sich ebenso in ähnlichen Fällen bei den Synoptikern (Matth. 12, 38—40; 16, 4). Wir treffen hier wieder auf eine der tiefen Übereinstimmungen, welche bei aller Verschiedenheit der Formen das synoptische und johanneische Gemälde in ein einziges verschmelzen. Durch die wiederherstellende Macht, die er entfalten wird, wenn das Reich Gottes gewissermaßen in nichts zusammengesunken sein wird, wird Jesus die reformatorische Berechtigung erweisen, die er sich soeben beigelegt hat. — Diese Auslegung entspricht also dem natürlichen Sinn der Textworte, den Anforderungen des Zusammenhangs und endlich der Deutung des Evangelisten.

Den Sinn, auf welchen die neuere Exegese an der Hand „der Gesetze der philologischen Kunst“, wie Lücke sagt, gekommen ist, hat wohl am besten Ewald wiedergegeben (Gesch. Christi, S. 230): „eure ganze Religion, die auf diesem Tempel ruht, ist entstellt und verkehrt; aber Er ist schon da, der sie, wenn sie ihren verdienten Untergang gefunden hat, leicht in einer herrlichen Gestalt wiederherstellen und so nicht eines der gewöhnlichen Wunder, wie ihr sie verlanget, sondern das größte der Wunder vollbringen wird.“ Bei dieser Aus-

legung ist der abgebrochene Tempel der Judaismus: Der wiederaufgerichtete Tempel das Christentum; die Wiederaufrichtung geschieht an Pfingsten, nicht an Ostern. Wir sagen nicht, daß diese Deutung geradezu falsch sei; sie ist es nur, soweit sie als der genaue Ausdruck der Meinung Jesu in diesem Augenblick ausgegeben wird. Unzulässig ist sie 1) weil die Umbildung der Haushaltung des Buchstabens in die des Geistes kein Zeichen ist, sondern das Werk selbst. Die von Jesu angekündigte That muß einen äußerlich hervortretenden Charakter haben, damit sie sich an das ihm vorgetragene Begehren anpasse. — 2) Es ist unmöglich, von diesem Gesichtspunkt aus die Worte: in dreien Tagen natürlich zu erklären. Die Stellen Hos. 6, 2 und Luk. 13, 31 rechtfertigen die uneigentliche Bedeutung nicht hinlänglich, die man ihnen in diesem Fall hier geben müßte. 3) Der wiederaufgerichtete Tempel wäre von dem abgebrochenen Tempel schlechthin verschieden; aber das Fürw. αὐτόν fordert, daß mindestens eine Beziehung bestehe zwischen dem einen und dem andern (der Leib Christi abgebrochen und wieder auferweckt). Man wendet gegen die von uns vorgeschlagene Deutung ein, die Juden hätten eine so geheimnisvolle Antwort nicht verstehen können. Gewiß haben sie bei dem Tempel, von welchem Jesus redete, nur an das sichtbare Gebäude gedacht und das von ihm verheißene Zeichen sich als die magische Erscheinung eines neuen übernatürlichen Tempels vorgestellt (Mark. 14, 58). Aber wir werden sehen, daß Jesus übelwollenden Leuten gegenüber die Regel befolgt, ihnen Rätsel hinzulegen und die Wahrheit nur in verschleierter Gestalt zu offenbaren; vgl. die Erklärung Jesu über die Anwendung des Gleichnisses, Matth. 13, 11—16. Es ist dies ein Geheimnis der tiefsten Erziehungsweisheit.

Man wendet auch ein, Jesus habe seinen Tod und seine Auferstehung nicht solange vorauswissen können. Aber auch bei den Synoptikern kündigt er sehr frühe das tragische Ende seines messianischen Werkes an. In den ersten Tagen seiner galiläischen Amtsthätigkeit redet er von dem Augenblick, „wo der Bräutigam weggenommen sein wird und wo die Jünger fasten werden“ (Mark. 2, 19 f.). Hätte denn Jesus nie Jes. 53, Dan. 9, Sach. 12 u. s. w. gelesen? Wenn er aber seinen Tod vorhersah, so mußte er auch seiner Auferstehung versichert sein. Er konnte nicht annehmen, daß der Bräutigam weggenommen würde, um nie wiederzukehren.

Man wendet endlich ein, daß Jesus laut der Schrift nicht sich selber auferwecke. Aber die Rezeptivität Jesu bei dem Vorgang der Auferstehung ist nicht Passivität. Er sagt selbst 10, 17 f.: „ich gebe mein Leben, um es wieder zu nehmen . . . ich habe Macht, es zu geben und habe Macht, es wieder zu nehmen.“ Er ergreift bei all seinen Wundern die göttliche Allmacht, und dadurch wird diese in ihm und durch ihn wirksam.

Renan hat in diesem so eigentümlichen Wort nur einen sonderbaren Einfall gesehen: „seine üble Laune gegen den Tempel entriß ihm einst ein unüberlegtes Wort.“ Er fügt hinzu: „man weiß nicht recht, was Jesus mit diesem Ausdruck eigentlich wollte; seine Jünger suchten erzwungene Allegorieen darin“. (Vie de Jésus, p. 367.) Da wo Renan einen Beweis von übler Laune gegen den Tempel sieht, fanden die Augenzeugen einen Beweis von Eifer für Gottes Haus, der ihren Meister verzehrte. Wer hat Jesum richtiger verstanden? Was die von Johannes gegebene Erklärung betrifft (V. 21), so hoffen wir, werde jeder ernsthafte Leser etwas Anderes darin finden als eine „erzwungene Allegorie“.

Weiß hält es nicht für möglich, die völlige Echtheit des Ausspruchs Jesu in der Gestalt, wie ihn Johannes uns aufbewahrt hat, zu verteidigen. Hätte sich Jesus so ausgedrückt, so hätte er zugleich mit dem Finger auf seinen Leib

deuten müssen, und diese Geberde hätte hingereicht, um das Mißverständnis der Juden unmöglich zu machen. Übrigens führt uns die Auslegung des Wortes Jesu bei Markus (14, 58) zu der Annahme, daß sein wirklicher Inhalt etwas anders lautete als er sich bei Johannes findet. Auf das Verlangen der Juden bezüglich seiner Berechtigung den Tempel zu reinigen (V. 18), muß Jesus geantwortet haben, daß er an die Stelle des äußeren Tempels die Behausung Gottes im Geiste setzen werde. Johannes hätte dann, wie Weiß meint, später in die ganz einfache Antwort Jesu die beiden Vorstellungen von seinem Tod und von seiner Auferstehung eingetragen. — Diese Vermutung wäre nur dann in Betracht zu ziehen, wenn die in dem uns vorliegenden Ausspruch Jesu enthaltene Schwierigkeit unübersteiglich wäre. Aber wir glauben gezeigt zu haben, daß dem nicht so ist. Im Grund ist das der wirkliche Anlaß zu dieser Annahme von Weiß, daß nach der Ansicht dieses Gelehrten Jesus seinen Tod und seine Auferstehung nicht vorhergesagt haben darf.

Wie konnte Jesus in dieser anscheinend so unschuldigen Frage: „was zeigst du uns für ein Zeichen?“ das Vorspiel der Katastrophe erkennen, die seinem Leben und damit der Theokratie selbst ein Ende machen sollte?“ Wir wissen aus 2, 3 f., mit welch tiefem Sinn Jesus die sittliche Tragweite der an ihn gerichteten Worte erfaßte. Wir haben auch Luk. 4, 22 angeführt, wo es Jesu genügt, die kritische Äußerung von seiten der Einwohner Nazareth's zu hören: „ist dieser nicht Joseph's Sohn?“, um ihnen anzukündigen, daß er nicht nur von ihnen (V. 23), sondern von seiten des ganzen Volkes (V. 24. 27) demnächst würde verworfen werden. In dem flüchtigsten Eindruck seiner Zuhörer erkannte das scharfblickende Auge Jesu den Keim der großen Schlußentscheidung. Auch in diesem charakteristischen Zug erweist sich uns, daß der synoptische und der johanneische Jesus einer und derselbe Jesus ist.

V. 20. — Die Erneuerung des Tempels durch Herodes hatte nach Josephus (Antiq. XV, 11, 1) im 18. Jahre seiner Regierung begonnen. Irrtümlicherweise giebt derselbe Geschichtschreiber im Bellum jud. das 15. Jahr an. Das erste Regierungsjahr dieses Fürsten war vom 1. Nisan 717 u. c. bis zum 1. Nisan 718; das 18. war folglich das Jahr zwischen dem 1. Nisan 734 und 735; um den Herbst dieses Jahres begann die Arbeit (Jos. Antiq. XV, 11, 1). Die angegebene Zeit von vollen sechsundvierzig Jahren (ᾠκοδομήθη) führt uns also auf den Herbst des Jahres 780. Das gegenwärtige Passah mußte folglich das des Jahres 781 sein, und da zwischen diesem und dem Passah des Todes Jesu nur das 6, 4 erwähnte in der Mitte liegt, so würde daraus folgen, daß Jesus 783 gestorben ist. Aus mehreren Gründen scheint eben dies wirklich sein Todesjahr gewesen zu sein. Weiß wendet ein, der Ausdruck: man hat gebaut setze nicht notwendig voraus, daß der Bau in jenem Augenblick noch im Gang gewesen sei. Aber die Arbeit dauerte noch viele Jahre bis zum Jahre 64, wo sie unter Agrippa II. beendigt wurde. Aus welchem Grunde sollte man eine Unterbrechung für die Zeit annehmen, in welche unser Bericht uns versetzt?

V. 21. — Mit ἐκεῖνος, ille vero, im Gegensatz zu jedem anderen, stellt Johannes die wirkliche Meinung Jesu der Auslegung der Juden und dem Nichtverstehen der Apostel nachdrücklich entgegen. Er allein verstand den wahren Sinn seines eigenen Wortes völlig.

V. 22.[1]) — Den empfänglichsten Herzen ging das Licht auf, wenn auch langsam. Die Thatsache erklärte das Wort, wie hinwiederum das Wort dazu beitrug, die tiefe Bedeutung der Thatsache zu enthüllen. — Auffallend

[1]) T. R. setzt unrichtigerweise αυτος bei mit K und einigen Mnn.

ist hier der Beisatz τῇ γραφῇ; denn die Schrift war von Jesu gar nicht angeführt worden, man müßte denn mit Weiß an V. 17 denken, was nicht natürlich ist angesichts des förmlichen Gegensatzes, welchen V. 22 zwischen dem Zeitpunkt der einen und der anderen Erinnerung aufrichtet. Der Evangelist will ohne Zweifel zu verstehen geben, daß der erste Strahl des Lichts in den Herzen der Apostel nach der Auferstehung auf die Weissagungen des A. T. fiel, welche dieses Ereignis ankündigten (Ps. 16; Jes. 53; Hos. 6; der Prophet Jonas) und daß durch die Vermittelung der erklärten Weissagungen ihnen das jetzt gesprochene Wort Jesu in's Gedächtnis kam und sich auch ihrem Verständnis erschloß.

Dieser leicht hingeworfene Zug, welcher dem innern Leben der Apostel angehört, drückt der Erzählung das Siegel der geschichtlichen Wirklichkeit auf. Man denke sich mit Baur einen Pseudo-Johannes, der im zweiten Jahrh. dieses augenblickliche Nichtverstehen der Jünger hinsichtlich eines Wortes erfände, das er selber Jesu in den Mund legte. Die sittliche Unmöglichkeit einer so seltsamen Marktschreierei springt in die Augen. Diese Bemerkung trifft für ähnliche Fälle zu 4, 32 f.; 7, 39; 11, 12; 12, 16. 33; 13, 28 u. s. w.

Die Synoptiker berichten eine ähnliche Handlung Jesu wie diese, welche sie an den Anfang der Leidenswoche, entweder auf den Tag der Palmen (Matth. 21; Luk. 19 , oder genauer auf den Tag nachher (Mark. 11) verlegen. Die Annahme ist ziemlich natürlich, daß die drei Evangelisten, welche das ganze erste Amtsjahr Jesu übergangen haben, dadurch veranlaßt wurden, diese Begebenheit während des einzigen Aufenthalts in Jerusalem, den sie berichten, anzusetzen. Dies ist die Ansicht von Lücke, De Wette, Ewald, Weiß u. A. Keim geht noch weiter: er behauptet, es wäre von seiten Jesu die schwerste Taktlosigkeit gewesen, gleich von vornherein seine Messiaswürde auszuhängen und mit dem alten Judaismus zu brechen, wie er es bei Johannes thäte. Allein was der äußeren Handlung Sinn und Bedeutung verleiht, das sind die Worte, womit Jesus sie begleitet. Die Worte aber, die den Kern des Berichts bilden, sind bei den Synoptikern und bei Johannes sehr verschieden, so sehr, daß es unmöglich wäre, sie in einer zusammenhängenden Rede zu vereinigen. In den Synoptikern macht Jesus mit Berufung auf Jes. 56, 7 („mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker") das Anrecht der Heiden auf den Ort geltend, welcher ihnen von Anfang an im Tempel eingeräumt war I. Reg. 8, 41—43). Bei Johannes findet sich keine Spur von dieser Absicht; Jesus hat Israel selbst, und nur Israel im Auge. Dieser Unterschied sowie die bezeichnende Antwort Joh. 2, 19 weisen auf zwei verschiedene Begebenheiten hin. — Wenn, wie nicht zu bezweifeln ist, der fragliche Mißbrauch in dem Augenblick, wo sich Jesus zum erstenmal im Tempel als Messias und als Sohn Gottes darstellte, wirklich stattfand, so konnte er ihn unmöglich dulden. Damit hätte er in einem Atem sich für den Messias erklärt und der messianischen Stellung entsagt. So rechtfertigt sich der johanneische Bericht durch sich selbst. Aber es ist ganz ebenso wahr: wenn Jesus, nachdem er sich länger als zwei Jahre auf die bloße Wirksamkeit eines Propheten beschränkt hatte, am Palmentag seine Stellung als Messias-König wieder einnehmen und so an sein erstes Auftreten wieder anknüpfen wollte, so konnte er das auf keine bessere Weise thun als durch Wiederholung der Handlung, mit welcher er seine Laufbahn begonnen hatte und durch erneuerte Unterdrückung des Mißbrauchs, der sich bald wieder eingenistet hatte. Durch die erste Austreibung hatte er das Volk zu der Reform aufgefordert, die ihm Rettung bringen konnte; durch die zweite erhob er Einsprache gegen den unheiligen Sinn, der es in's Verderben stürzen sollte. Auf diese Weise rechtfertigt sich ebenso der Bericht des Johannes wie der der Synoptiker. Der Gegensatz zwischen der beiderseitigen Sachlage

stimmt mit dem Unterschied der dabei gesprochenen Worte. Bei Johannes sieht Jesus seinen Aufruf zurückgewiesen und denkt an seinen Tod, als den unseligen Ausgang dieser ersten Verwerfung; bei den Synoptikern schaut er den Fall Israel's vollendet und verkündigt das Recht der Heiden, welche bald an die Stelle der Juden treten werden. Was Keim's Einwand betrifft, so vergißt dieser Gelehrte, daß Jesus, indem er so handelte, sich eben auf das berief, was im Bewußtsein jedes echten Theokraten das tiefste war, die Ehrfurcht vor dem Tempel. Beyschlag hat dies Vorgehen Jesu richtig als den „Akt des strengsten jüdischen Konservatismus" bezeichnet. Es war gerade die wunderbare Eigentümlichkeit dieser Handlung, daß sie durch den Anschluß an das Lebensvollste der israelitischen Vergangenheit die bevorstehende Umwälzung einleitete.

II. Jesus in Jerusalem.

2, 23 — 3, 21.

Da Jesus im Tempel keinen Eingang findet, so will er nichts erzwingen. Die Anwendung von Gewalt, selbst mit göttlichen Mitteln, hätte ihn in die Laufbahn nicht eines Christus, sondern eines Mohamed hineingeführt. Angesichts der frostigen Zurückhaltung, auf die er stößt, tritt er den Rückzug an; und diese rückläufige Bewegung bezeichnet für einige Zeit den Gang seines Werks. Der Palast hat sich ihm verschlossen; die Hauptstadt steht ihm noch offen. Hier wirkt er, aber nicht mehr in der Fülle messianischer Selbstherrlichkeit, mit welcher er im Tempel aufgetreten war; er beschränkt sich auf die beiden prophetischen Mittel, auf Lehre und Wunder. Das ist die wunderbare Schmiegsamkeit des Gotteswerks inmitten der Welt; es schreitet nur in dem Maß vorwärts, als der Glaube es ihm gestattet; es weicht dem Widerstand und zieht sich in seine äußersten Verschanzungen zurück. Dann auf einmal schreitet es wieder zum Angriff, nimmt den letzten Kampf auf und unterliegt äußerlich, um geistig zu siegen.

Die Verse 23—25 sind eine Einleitung. Sie geben die allgemeine Schilderung der Thätigkeit Jesu in Jerusalem nach seinem Versuch im Tempel. Sodann giebt Johannes im folgenden Abschnitt 3, 1—21 eine ausgezeichnete Probe von der Lehrthätigkeit Jesu und von seinem messianischen Zeugnis in diesen ersten Zeiten bei denen, die er zum Glauben gestimmt fand.

V. 23. — Der erste Satz des Verses enthält drei Bestimmungen. Zuerst die Ortsbestimmung: in Jerusalem, im Mittelpunkt der Theokratie, dem ordnungsmäßigen Schauplatz seiner Arbeit. Sodann die Zeitbestimmung: an Ostern, in den Tagen, in welchen das ganze Volk zahlreicher als sonst bei irgend einer Veranlassung im Lauf des Jahres in der Hauptstadt zusammenströmte. Die dritte Bestimmung betrifft die Art und Weise: bei dem Feste, unter den feierlichen Eindrücken, welche die täglichen Festgebräuche dieser Passahwoche hervorriefen. Das Fürwort πολλοί, eine große Zahl, bezeichnet nur noch Einzelpersonen im Gegensatz zu dem Volk, das in seiner Gesamtheit hätte glauben sollen. Vgl. den Gegensatz zwischen den οἱ ἴδιοι, die Seinigen, und den ὅσοι, alle welche, in 1, 11 f. — Aber der Evangelist weist auf einen noch schmerzlicheren Gegensatz hin, wie er bestand zwischen dem Glauben dieser Gläubigen und dem wahren Glauben. Ihr Glaube war nach dem Urteil Jesu nicht der Glaube. Allerdings richtete er sich auf seine Offenbarung als Christus und Sohn Gottes (sein Name); aber er beruhte auf der äußeren Thatsache seiner Wunder. Das logische Verhältnis zwischen dem Aor. ἐπίστευσαν und dem Part. Präs. θεωροῦντες fände seinen Ausdruck in dem Bindewort weil. Dieser Glaube hatte nichts Innerliches, Sittliches;

er war einzig nur die Frucht des Erstaunens, welches seine Wunderzeichen bei ihnen hervorriefen. Die Zeichen können dem wahren Glauben, da wo er schon vorhanden ist, wohl zur Entfaltung und Stärkung dienen, indem sie demselben den Reichtum seines Gegenstandes vollständig enthüllen. Sie können sogar zuweilen die Aufmerksamkeit wachrufen, das Nachdenken reizen, aber den wirklichen Glauben nicht erzeugen. Der Glaube ist eine sittliche That, die sich an das sittliche Wesen in Jesu anschließt. — Die letzten Worte: welche er that, schildern treffend die Natur dieses Glaubens: der äußerliche Vorgang war es, der auf diese Leute Eindruck machte. — Diese Wunderthaten waren ohne Zweifel zahlreich, worauf 4, 45 hindeutet. Johannes jedoch erzählt keine einzige; so sehr verschieden war sein Zweck von dem der Synoptiker. Er will hier ausschließlich die geistige Lage charakterisieren.

V. 24 und 25. — Jesus ließ sich durch den scheinbaren Erfolg ebensowenig blenden, als ihn der im Tempel erfahrene Mißerfolg entmutigt hatte. Er erkennt die Unzulänglichkeit dieses Glaubens. Es liegt eine Art von Wortspiel in der Beziehung zwischen dem οὐκ ἐπίστευσεν, er glaubte nicht, traute nicht, und dem ἐπίστευσαν, sie glaubten, V. 23. Während sie glaubten, weil sie nur die äußerlichen Thatsachen, die Wunder in's Auge faßten, glaubte er, der sich nicht an den Schein hielt, nicht; er hatte keinen Glauben an ihren Glauben. Er erkannte nicht darin das Werk Gottes. Deshalb behandelt er sie auch nicht als Gläubige. Wie gab sich diese Stimmung des Mißtrauens zu erkennen? Es ist schwer, dies bestimmt zu sagen. Wahrscheinlich handelte es sich nach der Vorstellung des Johannes mehr um eine gewisse Zurückhaltung sittlicher Art, als um bestimmte äußere Handlungen, wie das Schweigen über seine Lehre oder daß er sich in die Einsamkeit zurückgezogen hätte. Luthardt: „weil sie sich ihm nicht sittlich hingaben, so gab er sich ihnen auch nicht sittlich hin." Es ist ein in die Eindrücke Jesu tief eingeweihter Beobachter, der diesen feinern Zug in seinem Verhalten erfaßt und hervorgehoben hat. Wenn er selbst einer der Jünger war, deren Berufung in Kap. 1 erzählt ist, so mußte er allerdings den Unterschied zwischen dem Benehmen Jesu gegen diese Leute und der Art seines Umgangs mit ihm und seinen Mitjüngern wohl fühlen. Man stelle sich vor, ein solcher Zug wäre im 2. Jahrhundert erfunden worden! — Es liegt im Text keine Nötigung, dieses höhere Wissen Jesu und die göttliche Allwissenheit als eins zu fassen. Der Evangelist kannte ohne Zweifel aus eigener Erfahrung den hellen, durchdringenden Blick (ἐμβλέπειν), der im Grund der Herzen las wie in einem aufgeschlagenen Buch. Dieses höhere Wissen Jesu ist die höchste Stufe der Gabe der Geisterunterscheidung (I. Kor. 12, 10; I. Joh. 4, 1).

Der Satz: und weil ... verallgemeinert die Angabe in V. 24; er drückt aus, daß Jesus in keinem Fall nötig hatte, erst Erkundigungen einzuziehen, um zu wissen, was er von diesem oder jenem Menschen zu halten habe. Dieses Unterscheidungsvermögen war eine seiner Person anhaftende und demgemäß bleibende Eigenschaft (kannte, Imperf.). Ἵνα, damit, ist hier so wenig als sonstwo die einfache Umschreibung des Infinitivs (gegen Weiß). Der Begriff des Zwecks, der immer in dem Worte liegt, erklärt sich aus dem der Wißbegierde innewohnenden Trieb nach Befriedigung. — Τοῦ vor ἀνθρώπου, „des Menschen", kann entweder als Gattungsbegriff gefaßt werden: der Mensch im allgemeinen, oder, was vielleicht besser zutrifft, in ganz beschränktem Sinn: der Mensch, mit welchem er es in jedem einzelnen Fall zu thun hatte (Meyer). Aber selbst bei dieser letzteren Erklärung konnte im folgenden Satz die allgemeine Bedeutung auf das ἐν τῷ ἀνθρώπῳ angewendet werden. Das denn würde anzeigen, daß er jeden einzelnen Vertreter der Gattung kannte, weil er die Gattung selbst gründlich kannte. Indessen ist

es einfacher, diesem Ausdruck: in dem Menschen, denselben engen Sinn zu geben, wie im vorhergehenden Satz; das Wort selbst erklärte dann das Wort denn. Er bedurfte keiner Erkundigungen, denn von selbst kannte er...

Auf dem Hintergrund dieser allgemeinen Lage hebt sich als ein Gemälde für sich das Gespräch mit Nikodemus ab. Ist nun dieser Vorgang angeführt als ein Beispiel dieses jüdischen Glaubens, der nur eine Form des Unglaubens ist, 2, 23 (vgl. V. 2), wie Baur meint, oder im Gegenteil als eine Ausnahme von dem zurückhaltenden Benehmen Jesu, wie es V. 24 ff. beschrieben wurde (Ewald)? Die Ansicht Baur's verstößt gegen die Thatsache, daß Nikodemus in der Folge gläubig wurde (Kap. 7 u. 9), so daß das Beispiel sehr schlecht gewählt wäre. Andererseits deutet der Text ebensowenig darauf hin, daß die folgende Thatsache als Abweichung von der 2, 24 gezogenen Linie des Verhaltens erzählt wäre; und V. 2 stellt sogar den Nikodemus in eine Reihe mit den V. 23—25 geschilderten Leuten. Lücke sieht in der Erzählung nur ein Beispiel von dem übernatürlichen Wissen Jesu, aber dieser Gedanke entspricht nicht recht dem so gewichtigen Inhalt des Gesprächs. Nach der Auffassung von Reuß ist Nikodemus ein von dem Evangelisten gewählter Typus „des schriftgelehrten Judentums, dessen Wissenschaft nichts ist und das von Jesus alles zu lernen hat“. Aber Nikodemus tritt späterhin noch zweimal handelnd in der Geschichte Jesu auf (Kap. 7. 19); er ist also nicht einzig zu dem Zweck gewählt, um Jesu Gelegenheit zum Nachweis der rabbinischen Unwissenheit zu geben. Wenn der Verfasser diesen Vorgang in seinen Bericht aufgenommen hat, so geschah es, weil er darin das denkwürdigste Beispiel der Offenbarung sah, die Jesus in der ersten Zeit seines Lehramts über seine Person und sein Werk gegeben hat; vgl. Weiß und Keil. Die Bedeutung dieses Gesprächs in unserm Evangelium läßt sich mit derjenigen der Bergpredigt im Evangelium Matthäi vergleichen; beide Abschnitte sind eine Art von Antrittsrede. — Was Nikodemus betrifft, so ist er zugleich ein Beispiel und eine Ausnahme: ein Beispiel, weil die Wunder der Anlaß zu seinem Glauben geworden sind; eine Ausnahme, weil die Art, wie Jesus ihn behandelt, beweist, daß er auf eine glückliche Entfaltung dieses Glaubens hofft. Der V. 23—25 geschilderte Glaube ist, wie Luthardt bemerkt, nicht der wirkliche Glaube, aber er ist auch nicht Unglaube. Von diesem Punkt aus ist Rückfall oder Fortschritt möglich. — Woher hat der Evangelist Kenntnis von diesem Gespräch erhalten? Sollte Jesus oder Nikodemus ihm Mitteilung davon gemacht haben? Die erstere Annahme (Meyer) hat etwas Unwahrscheinliches. Bei der zweiten fragt es sich, ob Nikodemus Verständnis genug hatte, um so gut zu behalten. Warum sollte Johannes nicht in eigener Person der Begegnung beigewohnt haben, selbst wenn sie bei Nacht stattfand? Vgl. V. 11.

Aber diese Frage hängt mit einer andern zusammen. — Ist das Gespräch selbst in der Fassung, in welcher wir es vor Augen haben, nicht eine freie Erfindung des Verfassers, in welcher er verschiedene Bestandteile der gewöhnlichen Unterweisung seines Meisters vereinigt, oder gar, wie Keim sagt, eine geschickte Zusammenfassung seiner eigenen halb gnostischen Dogmatik ihm in den Mund gelegt hat? Oder endlich, wenn man nicht soweit gehen will, läßt sich nicht wenigstens annehmen, daß die Persönlichkeit des Verfassers ihm selbst unbewußt diese Darstellung namentlich gegen den Schluß des Gesprächs hin mehr oder weniger beeinflußt habe? Dies werden wir zu untersuchen haben. Was wird unser Probierstein hierfür sein? Wenn die unmittelbare, natürliche Anwendung der Worte Jesu auf den Pharisäer Nikodemus sich bis an's Ende festhalten läßt, so werden wir an diesem Zeichen die Echtheit der Berichterstattung erkennen. Wenn hingegen das Gespräch in seinem Verlauf sich in unbestimmte Allgemeinheiten verliert, die zu der ge-

gebenen Lage nicht passen und in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit ihr stehen, so werden wir darin das Anzeichen von einer mehr oder weniger künstlichen Abfassung finden.

V. 1. — Der Name Nikodemus war, obgleich griechischen Ursprungs, bei den Juden nicht ungewöhnlich. Der Talmud erwähnt wiederholt eine Person dieses Namens (Nakedimon), die auch Bunai genannt und zu den Jüngern Jesu gerechnet wird. Er war einer der vier reichsten Einwohner der Hauptstadt. Seine Familie geriet in die tiefste Armut. Er soll die Zerstörung Jerusalems noch erlebt haben. Diese letztere Angabe, neben das vorgerückte Alter des Nikodemus zur Zeit der Wirksamkeit Jesu gehalten, macht es zweifelhaft, ob er mit dem im Talmud erwähnten Mann eine und dieselbe Person gewesen. — Stier hat in dem Wort ἄνθρωπος eine Anspielung auf 2, 25 gesehen; Johannes würde dadurch andeuten, daß Nikodemus ein Muster der Gattung von Menschen war, welche Jesus so gut kannte; das ist gesucht. — Noch ehe Johannes ihn mit Namen nennt, führt er ihn als Pharisäer auf. Diese Bezeichnung trägt wirklich viel mehr als sein Name zum Verständnis des nachfolgenden Gesprächs bei. Der beschränkteste und leidenschaftlichste nationale Sondergeist hatte sich in der Pharisäerpartei sein Werkzeug geschaffen. Nach den Anschauungen dieser Sekte war jeder die gesetzlichen Tugenden und Eigenschaften besitzende Jude zum Eintritt in das messianische Königreich berechtigt. Universo Israeli est portio in mundo futuro, sagten die Rabbinen. Der Messias selbst war nur der vollkommene und allmächtige Jude, der, durch seine Wunder auf den Gipfel des Ruhmes erhoben, die heidnische Macht stürzen und Israel an die Spitze der Menschheit stellen sollte. Dieses messianische Programm, welches die Einbildungskraft der pharisäischen Lehrer aus den Weissagungen herausgezogen hatte, brachte Nikodemus zu Jesu mit. — Der Name ἄρχων, Oberster, bezeichnet ohne Zweifel eines der weltlichen Mitglieder des Sanhedrin im Gegensatz zu den ἀρχιερεῖς, Hohepriestern (7, 50; Luk. 23, 13).

V. 2.[1]) — Was war der Zweck dieses Besuchs? Die ersten Worte des Nikodemus sind nur eine Selbsteinführung; es wäre vergeblich, eine Aufklärung über den Zweck seines Schrittes darin zu suchen. Kopp hat angenommen, er sei gekommen, um den Herrn auszukundschaften. Aber Jesus behandelt ihn als ein ehrliches Gemüt, auch zeigt sich Nikodemus im Lauf des Gesprächs ebenso wie später aufrichtig. Meyer war der Meinung, er habe ihn über den Weg zur Seligkeit befragen wollen. Allein als guter Jude und frommer Pharisäer zweifelte er gar nicht an seiner Seligkeit. Wir müssen vielmehr annehmen, Nikodemus habe in Jesu eine außerordentliche Erscheinung erkannt und, da er die Antwort des Vorläufers an die Abordnung des Sanhedrin kennen mußte, sich ernstlich gefragt, ob Jesus nicht der Messias sei, welchen Johannes als schon gegenwärtig angekündigt hatte In diesem Fall wollte er die Absichten Jesu hinsichtlich der Umwälzung, welche sein Kommen nach sich ziehen mußte, auszuforschen suchen. Diese Annahme ist natürlicher als die von Weiß, welche wegen der Anrede Lehrer, womit Nikodemus Jesum begrüßte, meint, er habe ihn fragen wollen, was er Neues zu lehren gedenke. Aber Nikodemus konnte offenbar Jesum mit keiner andern Anrede als mit Lehrer begrüßen, selbst wenn er, wie auf Grund des Zeugnisses Johannis des Täufers und infolge der Austreibung der Krämer geschehen mußte, in ihm noch etwas Höheres ahnte. — Die Mehrzahl οἴδαμεν, wir wissen, beweist, daß er diesen Schritt nicht bloß in seinem Namen that,

[1]) 6 byz. Syr[sch] lesen προς τον Ιησουν statt προς αυτον (Korrektur für die öffentliche Vorlesung).

und daß einzelne seiner Amtsgenossen sich mit denselben Ahnungen trugen, wie er. — Er kommt bei Nacht. Dieser Umstand, der ausdrücklich 19, 39 und vielleicht auch 7, 50 in Erinnerung gebracht wird, erklärt sich leicht aus der Furcht, sich bei den andern Mitgliedern des Sanhedrin und sogar bei dem Volk in übles Licht zu setzen. Vielleicht wollte er es auch vermeiden, durch einen am hellen Tage geschehenen Schritt das Ansehen des jungen Lehrers noch zu vermehren. — Nikodemus giebt ihm den Titel ῥαββί, Meister, das ist viel von ihm; denn Jesus hatte die verschiedenen Stufen rabbinischer Studien, welche ein Recht auf diesen Titel geben, nicht durchlaufen. Vgl. 7, 15: „Die Juden wunderten sich und sprachen: wie kann dieser die Schrift, da er sie doch nicht gelernt hat?“ Eben diesen außerordentlichen Weg der Entwickelung Jesu bezeichnet Nikodemus mit den Worten: ein Lehrer von Gott gekommen. Ἀπὸ θεοῦ steht voran als Hauptgedanke und als Gegensatz gegen den regelrechten Lehrerberuf. Derselbe Gegensatz findet sich 7, 16 im Munde Jesu selbst. Diese nähere Bestimmung: von Gott hängt weder von ἐλήλυθας noch von διδάσκαλος allein ab, sondern von dem zusammengesetzten Ausdruck; der Sinn ist: „als Lehrer von Gott gekommen“. Die Beweisführung stimmt mit den theokratischen Vorgängen überein (Ex. 4). Die Wunder beweisen die göttliche Mitwirkung, und diese die göttliche Sendung. Aber diese förmliche Beweisführung, die Jesu eine von ihm gar nicht beanstandete Wahrheit darthun soll, ist etwas zopfig und mochte dem Ohr dessen, dem sie galt, widrig klingen. Daher schneidet auch Jesus den so angesponnenen Faden der Rede kurz ab durch eine rasche Anrede, die mehr eine Antwort auf die geheimen Gedanken des Redners als auf seine Ansprache sein soll.

V. 3. — Das Verhältnis dieser Antwort Jesu auf die Äußerung des Nikodemus ist in verschiedenartiger Weise aufgefaßt worden, eben weil dieser seinen Gedanken nicht hatte ausführen können. Meyer legt entsprechend seiner oben angeführten Annahme diese Antwort so aus: „jedes besondere Werk ist unzureichend, die Pforte des Himmelreichs zu öffnen; es bedarf einer durchgreifenden Umwandlung.“ Aber wir haben gesehen, daß Nikodemus, der Pharisäer, den Gedanken nicht mitbringen konnte, den Meyer bei ihm vermutet. B. Crusius und Weiß wollen, weil ihn Nikodemus Lehrer geheißen hat, Jesum sagen lassen: „du bedarfst nicht nur einer neuen Lehre, sondern einer neuen Geburt.“ Auf grund unserer früheren Bemerkungen glauben wir vielmehr mit Luthardt, daß schon beim Lautwerden der ersten Worte des Nikodemus das ganze pharisäische Programm in betreff des Reiches Gottes lebhaft vor das geistige Auge Jesu trat und er das Bedürfnis fühlte, demselben den wirklichen göttlichen Plan hinsichtlich dieses grundwichtigen Punktes offen gegenüberzustellen. Nikodemus glaubt in der Erscheinung Jesu das Morgenrot des messianischen Königreichs nach seinem Sinn zu erkennen; Jesus enthüllt ihm eine durchaus geistige Auffassung dieses Königreichs und demzufolge aller andern sittlichen Bedingungen des Eintritts in dasselbe: „Es ist keineswegs ein Leben in irdischer Herrlichkeit; es handelt sich hier nicht um die Vertreibung der römischen Legionen, noch um die Eroberung des Kapitols! Das wirkliche Reich Gottes gehört dem innern Leben an, es ist die Unterwerfung des Herzens unter den göttlichen Willen; will jemand in dasselbe eintreten, so muß innerlich in ihm ein geistiges und zugleich individuelles Werk geschehen, das mit dem von dir in's Auge gefaßten, großen politischen Drama nichts gemein hat.“ Jesus wollte also mit einer solchen Antwort die volle Sicherheit, in welcher Nikodemus hinsichtlich seiner eigenen Anteilnahme am Reiche Gottes dahinlebte, zerstören. Wir haben in Luk. 17, 20 f. eine Parallele, welche die beste Auslegung zu unserer Stelle giebt. „Wann kommt das Reich Gottes?“ fragt Jesum

eine Schar von Pharisäern. „Das Reich Gottes kommt nicht für äußerliche Wahrnehmung, antwortet der Herr, es ist inwendig in euch.“ Das Zusammentreffen könnte nicht vollständiger sein. — Der Ausdruck ἀμήν ἀμήν setzt einen Zweifel auf seiten des Hörers voraus (vgl. 1, 52). Der hier vorausgesetzte Zweifel ergab sich naturgemäß aus den pharisäischen Vorurteilen des Nikodemus. „Der fromme Jude, der geehrte Pharisäer, der mächtige Oberste, der ganze Nikodemus, sagt Hengstenberg, stürzt bei dem Stoß dieser Worte: in Wahrheit zusammen.“ — Der feierliche Ausdruck: „ich sage dir“ oder „ich erkläre dir“ erinnert den Nikodemus an die Würde des göttlichen Lehrers, die er eben jetzt Jesu beigelegt hatte. — Mit der unbestimmten Wendung: wenn jemand, mildert Jesus, was die unmittelbare Anwendung auf den Greis Hartes gehabt hätte. — Das Wort ἄνωθεν hat in den drei anderen Stellen bei Johannes (V. 31; 19, 11. 23) die örtliche Bedeutung von oben, d. h. vom Himmel her. Man kann auch die Stellen vergleichen, in welchen er den Ausdruck gebraucht aus Gott geboren werden z. B. 1, 13 und im ersten Brief 2, 29; 3, 9 u. s. w., im ganzen 9mal. Diese Parallelen scheinen entscheidend und haben viele Ausleger (Origenes, Erasmus, Lücke, De Wette, Meyer, Bäumlein, Reuß u. A.) bestimmt, diese Bedeutung hier anzunehmen. Aber kann man nicht auch aus den zuletzt angeführten Stellen schließen, daß Johannes, wenn er diesen Gedanken ausdrücken wollte, vielmehr die Wendung ἐκ θεοῦ gebraucht hätte? Das Mißverständnis des Nikodemus (V. 4) erklärt sich leichter, wenn Jesus auf aramäisch „von neuem“ gesagt hat als „von oben“, wenn auch in diesem letztern Fall Nikodemus von einer zweiten Geburt hätte reden können. Jedenfalls geht aus den Ausdrücken δεύτερον und κοιλία τῆς μητρός hervor, daß Nikodemus, wenn er an eine von oben kommende Geburt gedacht hat, diesen Ausdruck in dem Sinn verstanden hat, in welchem er auf die leibliche Geburt paßt, d. h., daß jedes Kind, das geboren wird, von Gott kommt, vom Himmel herabsteigt. Indeß wenn das Wort ἄνωθεν hier wirklich diesen Gedanken ausdrückte, so würde der Nachdruck auf diesem Wort ruhen und es müßte in diesem Fall vor dem Zeitwort stehen. Hinter dem Zeitwort hat ἄνωθεν nur die Bestimmung die Vorstellung des Anfangs, im Anschluß an die der Geburt, zu verstärken, was dazu nötigt, diesem Umstandswort nicht sowohl die örtliche, als vielmehr die zeitliche Bedeutung zu geben: vom Ursprung an. Es liegen uns drei schlagende Beispiele für diese Bedeutung von ἄνωθεν vor. Josephus sagt (Antiq. I, 18, 3) φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται, er schließt Freundschaft mit ihm, indem er bis zum Ursprung aufsteigt, d. h. wie wenn sie zum erstenmal in gegenseitigen Verkehr träten. Tholuck führt folgende Stelle aus Artemidor an (Oneirocriticon I, 14): ein Vater, welchem träumt, daß seine Frau ein ihm ganz ähnliches Kind gebäre, sagt: „daß er scheine ἄνωθεν γεννᾶσθαι, von neuem geboren zu werden, sein eigenes Dasein wieder anzufangen“. In den Acta Pauli sagt Jesus zu Petrus, der vor dem Martyrium entflieht und dem er sich zeigt: ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι, „ich will meine Kreuzigung von neuem beginnen“. Vgl. auch im N. T. Luc. 1, 3; Act. 26, 5 und Gal. 4, 9. In dieser letzteren Stelle ist ἄνωθεν ergänzt durch πάλιν: „indem ihr eintretet in einen Stand der Knechtschaft, welche für euch die zweite sein wird“. Der Sinn von ἄνωθεν ist also hier: im Lauf des irdischen Lebens einen Anfang setzen, der ebenso neu ist als die Geburt selbst. Sprachlich steht dieser Bedeutung nach den angeführten Beispielen nichts im Wege. Und sie macht die Antwort des Nikodemus verständlicher. — Sehen steht vielleicht in Zusammenhang mit geboren werden: ein neues Sehen setzt ein neues Leben voraus. Das Sehen ist oft das Sinnbild des Genusses, ebenso wie des Leidens (8, 51). — Im alten Bunde war das Reich Gottes in einer

staatlich-religiösen Gestalt verwirklicht. Aus dieser zeitlichen Hülle löst Jesus das geistige Prinzip heraus, welches diesem Stand der Dinge wirklich zu grunde liegt, nämlich die Beugung des menschlichen Willens unter den göttlichen Willen, mit einem Wort, die Heiligkeit (vgl. die Bergpredigt); und aus diesem Prinzip leitet er eine neue Ordnung der Dinge ab, welche sich zuerst in den Einzelpersonen verwirklicht, die dadurch die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft bewirkt und schließlich selbst die Natur umbilden soll. Denn es ist falsch, wie das Reuß thut (Hist. de la théol., chrét. t. II, p. 555 ff.), die im Sinn unseres Evangeliums aus dem Begriff des Reiches Gottes für die menschliche Gesellschaft und für die Endgeschichte sich ergebenden Folgen auszuschließen. Die an diesen Ausdruck im A. und N. T. sich knüpfenden eschatologischen Hoffnungen finden sich vollständig 5, 28 f.; 6, 39. 40. 44. 54. — Meyer macht die Bemerkung, daß der Ausdruck Reich Gottes nirgends mehr bei Johannes vorkommt, und findet in diesem Umstand einen Beweis für den wirklich geschichtlichen Charakter des vorliegenden Berichts. — Wäre Jesus, wie Renan meint, nur ein jugendlicher Schwärmer gewesen, der einem selbsterwählten Auftrag gehorchte, hätte es ihm nicht geschmeichelt, so ansehnliche Persönlichkeiten wie Nikodemus und diejenigen, die er vertrat (V. 1), sich der Zahl seiner Anhänger anschließen zu sehen, und hätte ihn dieses Gefühl in diesem Augenblick nicht zu einer ganz andern Sprache hingerissen? Nur das sichere Bewußtsein von der Göttlichkeit und Heiligkeit seines Berufes konnte ihn angesichts eines solchen Erfolges vor einem Fehltritt bewahren.

V. 4. — Dieses Wort ist nach dem Urteil mehrerer neueren Kritiker ein Beispiel von Unwahrscheinlichkeit. Reuß findet es „ganz unangebracht, wenn man dieser Antwort einen auch nur im geringsten erträglichen oder entschuldbaren Sinn zu geben suche“. Schleiermacher schlägt folgende Erklärung vor: „es ist unmöglich, in meinem Alter ein neues moralisches Leben anzufangen.“ Tholuck, Bäumlein, Hengstenberg ungefähr ebenso: „was du von mir verlangst, ist ebenso unmöglich, als daß ein Mensch zurückkehre...“ Diese Erklärungen schwächen offenbar den Sinn des Textes ab. Meyer meint, die Verlegenheit, in welche das Wort Jesu den Nikodemus versetzte, lasse ihn eine ungereimte Antwort geben. Lange findet vielmehr eine gewisse Gereiztheit in der Antwort; der Pharisäer wollte versuchen, ein rabbinisches Wortgefecht in Gang zu bringen, um Jesu das Übertriebene seiner Forderungen zu zeigen. Diese Vermutungen haben wenig Wahrscheinlichkeit. Würde Jesus mit einem so beschränkten oder so empfindlichen Menschen in der Weise reden, wie er hernach thut? Lücke erklärt: „Du kannst doch nicht sagen wollen, daß ...?“ Diese Erklärung ist sprachlich genau; sie giebt die Bedeutung der Verneinung μή getreu wieder. Wie Weiß bemerkt, antwortet Nikodemus nicht als ein Mensch ohne Einsicht; sondern es verdrießt ihn zu sehen, daß ihm Jesus eine solche Bedingung stellt; er weigert sich auf seinen Gedanken einzugehen und, indem er sich an den buchstäblichen Sinn hält, beschränkt er sich darauf, die Ungereimtheit desselben hervorzuheben. Die Art, wie er diesen Eindruck kundgiebt, scheint sogar nicht ohne Anflug von Ironie zu sein. Er kann wirklich nicht verstehen, wie der Anfang eines neuen Lebens inmitten des natürlichen Daseins gesetzt werden könnte. Das Reich Gottes ist ihm immer als die herrlichste Gestalt des irdischen Daseins selbst erschienen. Wozu eine neue Geburt, um in dasselbe einzutreten? Das A. T. redete wohl von der Kraft von oben, von der Notwendigkeit der göttlichen Beihilfe zur Heiligung des Menschen, aber nicht von einer neuen Geburt (s. Luthardt).

Die Worte, „wenn er alt ist“ zeigen, daß Nikodemus das Jemand in V. 3 richtig auf sich bezogen hat. — Das δεύτερον zum zweitenmal wiederholt ohne Zweifel nur zum Teil den Sinn von ἄνωθεν, vom Anfang

an, im Munde Jesu. Denn Nikodemus versteht nicht deutlich den Unterschied zwischen einem *neuen* und einem *verschiedenartigen* Anfang. Eine auf den Grund gehende sittliche Erneuerung scheint ihm unmöglich ohne eine gleichzeitige natürliche Erneuerung. Daher bezieht sich die Erklärung, die ihm Jesus giebt, auf den schlechthinigen Unterschied zwischen der natürlichen und der neuen Geburt, die er fordert.

V. 5.[1]) — Die Worte *aus Wasser und Geist*, welche an die Stelle von ἄνωθεν getreten sind, zeigen dem Nikodemus die neuen Triebkräfte und demnach die völlig verschiedene Art dieser neuen Geburt. Das erste Wort *Wasser* paßt besser zu der Vorstellung einer *neuen*, als einer *himmlischen* Geburt. — Der Spiritualismus hat, weil ihm der stoffliche Charakter dieses ersten Mittels Verlegenheit bereitete, oft gesucht dasselbe mit dem zweiten zu vermengen. So umschreibt *Calvin* den Ausdruck *aus Wasser und Geist* durch die Wendung aquae spiritales unter Berufung auf den Ausdruck *taufen mit Geist und Feuer* (Luk. 3, 16). Allein die geistige Bedeutung des Wortes *Feuer* konnte in dieser Redensart keinen Zweifel aufkommen lassen. Anders war es mit dem Wort *Wasser* in dem vorliegenden Ausspruch, zumal in dem Augenblick, in welchem Jesus so redete. Die Taufe des Johannes rief damals in Israel eine ungeheure Aufregung hervor, so daß Nikodemus, sobald er von einer Geburt aus dem Wasser hörte, sofort an diese Ceremonie denken mußte; da dieselbe in der Weise geschah, daß der Täufling ganz oder teilweise eingetaucht wurde, so bildete sie ganz naturgemäß eine Geburt ab. Außerdem kam Jesus selbst, in dem Augenblick, da er sich so äußerte, gewissermaßen vom Wasser der Taufe her; denn bei dem Vollzug dieses Ritus hatte er selbst den heiligen Geist empfangen. Wie hätte unter diesen Umständen der Ausdruck *aus dem Wasser geboren* werden, in seinem Munde etwas anderes bezeichnen können als die Taufe? So erklärt sich auch die verneinende und fast drohende Form: *wenn Jemand* ... Nikodemus war ein Pharisäer, und es ist bekannt, daß die Pharisäer es abgelehnt hatten, sich der Taufe des Johannes zu unterwerfen (Luk. 7, 30): dieser Ausspruch enthielt also eine sehr nachdrückliche Mahnung an den Nikodemus. *Weiß* verwirft mit Berufung auf das Fehlen des Geschlechtsworts vor *Wasser* diese besondere Anspielung auf den Taufritus. Er sieht in dem Wasser nur ein Bild der durch die neue geistliche Geburt bewirkten Reinigung von der Sünde. Aber das Fehlen des Geschlechtswortes läßt einfach die *Beschaffenheit* des Mittels hervortreten und hindert nicht, an die besondere praktische Anwendung zu denken, die der Täufer in diesem Augenblick davon gemacht hatte. Nikodemus sollte zu der Einsicht kommen, daß die Annahme des Werkes des Vorläufers die erste Bedingung für den Eintritt in das neue Leben war. Dieser erstere Ausdruck enthielt also eine bestimmte Aufforderung, mit dem von der Pharisäerpartei gegen den Täufer Johannes eingeschlagenen Verfahren zu brechen. — Aber was für ein Zusammenhang besteht zwischen der Taufe und der neuen Geburt (V. 3)? *Lücke* hebt in der Taufe das persönliche Element der Reue (μετάνοια) hervor. Nach seiner Ansicht wollte Jesus sagen: zuerst von seiten des Menschen die Reue (deren Sinnbild die Taufe ist); dann von seiten Gottes der Geist. Aber die beiden Bestimmungen sind parallel und von einer und derselben Präposition abhängig; die eine kann nicht etwas rein Subjektives, und die andere nicht etwas rein Objektives aussagen. Das Wasser enthält auch etwas Objektives, Göttliches; dieses göttliche Element der Taufe hat Strauß am besten so ausgesprochen: „Wenn die Taufe von seiten des Menschen die Erklärung ist, daß

[1]) ℵ liest την βασιλειαν των ουρανων (das Königreich der Himmel), eine Lesart, welche Tischendorf aufnimmt (8. Aufl.).

er der Sünde entsage, so ist sie von seiten Gottes die Erklärung, daß er die Sünde vergebe. Die Wassertaufe, soweit sie von seiten Gottes und in seinem Namen angeboten und verwaltet wird, enthält die Verheißung der Vergebung, deren sichtbares Unterpfand sie ist, zu gunsten des Sünders, der sie sich aneignet. Petrus sagt in diesem Sinn am Pfingstfest Akt. 2, 38: „lasse sich ein Jeglicher taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, und [infolge dieser Vergebung] werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen." Und es ist wohl zu beachten, daß er sagt: die Vergebung der Sünden und nicht seiner Sünden. Denn Petrus will die Idee der Taufe an sich, und nicht die ihrer Wirksamkeit im einzelnen beschreiben. Die Taufe ist in der That die Krönung der sinnbildlichen Reinigungen des Alten Bundes; vergl. Ps. 51, 4. 9: „wasche mich von meiner Missethat ... entsündige mich mit Ysop; wasche mich, so werde ich reiner als Schnee." Hes. 36, 25: „ich will mein Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet." Sach. 13, 1: „zu der Zeit wird das Haus David's und die Einwohner zu Jerusalem einen offenen Born haben wider die Sünde und Unreinigkeit." Das Wasser ist nämlich in all diesen Stellen das Bild des Versöhnungsblutes, des einzigen wesentlichen Mittels der Vergebung. Vergl I. Joh. 5, 6, wo Wasser, Blut und Geist in Beziehung gesetzt sind; das Wasser einerseits als Sinnbild des versöhnenden Blutes, und andererseits als Pfand des wiedergebärenden Geistes. Wer also die von Johannes gespendete Wassertaufe annahm, gab die Versicherung seiner Reue, eignete sich die Segnung der messianischen Vergebung an. War die Verdammnis so aufgehoben, so sah sich der Getaufte vor Gott wieder in die rechte Stellung gerückt, als wäre er ein Mensch, der nicht gesündigt hätte; und er war also geeignet, von dem Messias selbst die Gabe des Geistes zu empfangen. — Der Geist ist das die neue Geburt hervorbringende wirksame Prinzip der Erneuerung des Willens und der Triebe des Herzens und damit des ganzen Heiligungswerkes. Jesus faßt also in den beiden Worten Wasser und Geist die wesentlichen Grundkräfte des christlichen Heils, Vergebung und Heiligung, die beiden Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes zusammen.

In den nachfolgenden Versen ist das Wasser nicht weiter genannt, eben weil es für die neue Geburt nur einen negativen Wert hat; es beseitigt das Hindernis, die Verdammnis. Die schöpferische Kraft kommt aus dem Geiste. — Das Fehlen des Geschlechtsworts bei dem Wort πνεῦμα erklärt sich ebenso wie bei ὕδωρ. Es handelt sich um die Natur oder Beschaffenheit der bei der übernatürlichen Geburt zusammenwirkenden Mächte. — Der Ausdruck εἰσελθεῖν steht hier für ἰδεῖν V. 3. Das Bild von eingehen in steht in mehr unmittelbarer Beziehung zu dem geboren werden aus. Indem die Seele aus den beiden genannten Elementen, in welche sie versenkt worden ist, hervorgeht (ἐκ), tritt sie in (εἰς) das Reich ein. — Die Lesart des Sinait.: „Das Reich der Himmel", fand sich nach Hippolytus auch bei den Doketen des 2. Jahrh., sie steht auch in einem neulich entdeckten Bruchstück von Irenäus, in den apostolischen Konstitutionen und bei Origenes (Übers.). Allerdings geben uns diese Zeugnisse nicht hinreichende Vollmacht, diese Lesart mit Tischendorf an die Stelle der gewöhnlichen zu setzen. Aber diese Variante muß ausnehmend alt sein. Jedenfalls macht sie den Einwand gegen die thatsächliche Anführung unserer Stelle bei Justin, Apol. 1, 61 (s. Einleitung I, S. 135 f.) hinfällig.

Wenn Jesus so zu Nikodemus redete, so dachte er keineswegs daran, weder im allgemeinen noch in jedem einzelnen Fall, die Seligkeit von der äußeren Handlung der Taufe abhängig zu machen. Das Beispiel des Schächers am Kreuze beweist, daß Gott auch ohne die Wassertaufe vergeben kann. Aber

wenn dieses äußere Zeichen angeboten und von dem Sünder zurückgewiesen worden ist, so ist die Sache eine andere, und das war die Lage des Nikodemus. — In den beiden folgenden Aussprüchen thut Jesus die Notwendigkeit (V. 6a) und die Möglichkeit (V. 6b) der neuen Geburt dar, wobei er das Wasser nicht mehr erwähnt, weil es nur die Bedingung für die Wirksamkeit des Geistes ist (V. 6). — Den logischen Übergang von V. 5 zu 6 bildet der stillschweigend vorausgesetzte Gedanke: „Das Reich Gottes kann, wie Gott selbst, nur geistiger Natur sein." Wer also in dasselbe eintreten will, darf nicht Fleisch sein, wie es jeder Mensch vermöge seiner ersten Geburt ist, sondern muß Geist sein, wie er es durch die neue Geburt wird. — Das Wort Fleisch (s. S. 45) für sich genommen schließt nicht notwendig den Begriff der Sünde in sich. Man könnte also mit Weiß behaupten, es handle sich hier bloß darum, daß die natürliche Geburt, selbst im Stande der Unschuld, unzureichend sei, um den Menschen zum Reiche Gottes geschickt zu machen. Indessen darf man nicht vergessen, daß es sich hier um das menschliche Wesen in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit handelt, wonach die Sünde mit der Thatsache der Geburt enger als mit dem ganzen übrigen Naturleben verknüpft ist (Ps. 51, 7).[1]) Der Ausdruck das Fleisch scheint mir also die Menschheit in ihrem gegenwärtigen Zustand zu bezeichnen, in welchem die Lust den Willen beherrscht. Dieser Zustand vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht, so daß kein Mensch ohne Erneuerung aus diesem verhängnisvollen Kreis herauszutreten vermag. Daher die Notwendigkeit der Wiedergeburt. Wie verträgt sich diese Vererbung des fleischlichen Zustandes mit der persönlichen Strafbarkeit? Die Schlußworte dieses Gesprächs werden diese schwierige Frage in's Licht setzen. — Dieses Wort läßt die Annahme nicht zu, daß Jesus sich angesehen hätte als auf die nämliche Weise geboren wie die andern Menschen (V. 7, ihr). — Das Hauptwort σάρξ als Aussage (ist Fleisch) ist viel nachdrücklicher, als es das Eigenschaftswort (fleischlich) wäre. Der Zustand ist gewissermaßen zur Natur geworden. Hieraus ergiebt sich, daß es nicht genügt, den natürlichen Menschen äußerlich zu reinigen oder auszuschmücken; es muß mit Hilfe einer wiedergebärenden Kraft eine neue Natur an die Stelle der alten treten. — Man könnte auch im zweiten Satz einen Beweis für die Notwendigkeit der neuen Geburt finden; dazu müßte ihm die ausschließende Bedeutung gegeben werden: „nur was aus dem Geist geboren ist, ist Geist (und kann deshalb am Reich des Geistes teilnehmen"). Aber der Satz hat eher einen positiven, versichernden Sinn: „was vom Geist geboren ist, das ist wirklich Geist und wird deswegen sicher am Reich Gottes teilnehmen." Die Vorstellung ist also die von der Wirklichkeit der neuen Geburt und folglich von ihrer vollständigen Möglichkeit. Dies ist die Antwort auf die Frage: „wie kann ein Mensch ...?" Man lasse den Geist wirken, so ist der geistliche Mensch da! — Das Wort Geist als Satzgegenstand bezeichnet den Geist Gottes und als Aussage den neuen Menschen. Auch hier wieder steht das Hauptwort (Geist) statt des Eigenschaftswortes (geistlich), um das neue Wesen zu bezeichnen. Das Wort Geist umfaßt in dem Zusammenhang nicht nur das neue Prinzip des geistlichen Lebens, sondern

[1]) Wenn Weiß in Bezug auf den Gebrauch des Wortes Fleisch zwischen Paulus und Johannes einen Gegensatz aufstellt, als wäre bei dem ersteren der Begriff der Sünde enger mit dem des Fleisches verknüpft als bei dem letzteren, so ist das nur bedingt richtig. Der Unterschied kommt darauf hinaus, daß in 88 Fällen, in welchen Paulus das Wort Fleisch gebraucht, der Ausdruck 32 mal eine moralisch indifferente Bedeutung hat; bei Johannes (Evangelium und Epistel) findet sich, mit Ausnahme der vorliegenden Stelle, unter 15 Fällen nur einer (I. Joh. 2, 16), wo der Begriff der Sünde mit dem Wort Fleisch verbunden erscheint.

auch Seele und Leib in ihrer Abhängigkeit vom Geist. — Das Neutrum τὸ γεγεννημένον, was geboren ist, steht in beiden Sätzen für das Maskulinum, wer geboren ist, um die Natur des Erzeugten, abgesehen von der einzelnen Person, zu bezeichnen; dadurch tritt die Allgemeingiltigkeit des Gesetzes deutlicher hervor. — Hilgenfeld findet hier die gnostische Unterscheidung zwischen zwei im Ursprung verschiedenen Menschenarten. Meyer antwortet treffend: „es wird hier unterschieden nicht zwischen zwei Arten von Menschen, sondern zwischen zwei Lebensformen derselben Einzelpersönlichkeit."

Jesus bemerkt, daß das Erstaunen des Nikodemus nicht abnimmt, sondern wächst. Er durchschaut die Ursache hiervon: Nikodemus hat in seiner Auffassung der göttlichen Dinge der Wirksamkeit des heiligen Geistes noch keinen Raum gegeben; deshalb sucht er sich immer die neue Geburt als einen Vorgang sinnlicher Art vorzustellen. Jesus hat ihn immerhin als einen ernstgesinnten, aufrichtigen Mann erkannt und will deshalb diesen Stein des Anstoßes ihm aus dem Weg räumen. Hier handelt sich's nicht, sagt er zu ihm, um etwas, das man sich vorstellen kann; man versteht es nur in dem Maß als man es erfährt.

V. 7 und 8.[1]) — Mit dem Ausdruck: ihr müsset geboren werden, nimmt Jesus sich selbst von dieser allgemeinen Bedingung aus. Er mußte freilich geistlich wachsen (Luk. 2, 40. 52); aber der Wiedergeburt bedurfte er nicht. Die Gabe des heiligen Geistes bei seiner Taufe war nicht eine Wiedergeburt, sondern die Krönung einer durchaus regelrechten, unter dem fortdauernden Einfluß des Geistes vorhergegangenen Entwickelung. — Jesus lenkt die Aufmerksamkeit des Nikodemus auf eine Erscheinung, welche, ganz wie die neue Geburt, der sinnlichen Beobachtung sich entzieht und nur an ihren Wirkungen erkennbar wird, das ist das Wehen des Windes. Das griechische πνεῦμα hat wie das hebräische רוּחַ die doppelte Bedeutung Wind und Geist. Da sich aus dem nachfolgenden οὕτως ergiebt, daß es sich hier um eine Vergleichung handelt, so hat das Wort hier sicher den Sinn von Wind. Tholuck (1. Ausg.) hat die Vermutung ausgesprochen, man habe in diesem Augenblick den Wind durch die Straßen von Jerusalem sausen hören. Diese Vermutung verleiht den Worten: und du hörst sein Sausen, mehr Lebendigkeit. — Wenn Jesus sagt: du weißt nicht ... so redet er nicht von der Erklärung des Windes überhaupt. Er erinnert nur daran, daß es in jedem besonderen Fall unmöglich ist, genau den Punkt zu bestimmen, wo des Windes Wehen entstanden ist und wo es sein Ende erreichen soll. Vielleicht enthält das Wort eine Anspielung auf Pred. 11, 5: „da du nicht weißt den Weg des Windes ..." Während die Entwickelung alles natürlichen Lebens sich an einen sichtbaren organischen Keim anschließt und in einem sinnenfälligen Erzeugnis ausreift, erscheint und verschwindet der Wind wie ein freies Hereinbrechen des Unendlichen in das Endliche. Es giebt deshalb in der Natur kein treffenderes Bild für die Wirksamkeit des Geistes. Das Wirken der wiedergebärenden Grundkraft ist an keine sinnliche Regel gebunden; es wird nur durch seine Einwirkung auf die menschliche Seele wahrgenommen. Aber der Mensch, auf den die Einwirkung ausgeübt wird, weiß weder, woher diese neuen Eindrücke kommen, die er empfindet, noch wohin sie führen. Er ist sich nur der tiefgehenden Verwandlung bewußt, die in ihm vorgeht und ihn von Grund aus erneuert. Das Umstandswort der Ruhe ποῦ, mit dem Zeitwort der Bewegung ὑπάγει, ist eine häufige griechische Wendung. Es ist eine Art Vorausdarstellung des Ruhestandes, der auf die zum Ziel gelangte Bewegung folgen wird. Die

[1]) Die Mjj. Mnn. und Vss. lesen και που und nicht η που (A. It. Vg.). — א allein liest εκ του υδατος και του πνευματος.

Anwendung der Vergleichung in der zweiten Vershälfte ist nicht ganz ordnungsmäßig ausgedrückt. Es hätte heißen müssen: so geht es bei jedem Menschen, der . . . geboren ist . . . . Aber es liegt nicht im Geist der griechischen Sprache, die Vergleichung und ihre Anwendung einander ebenmäßig entsprechen zu lassen; vergl. im N. T. Matth. 13, 19 ff.; 25, 1 u. s. w. — Das Part. Perf. γεγεννημένος bezeichnet die vollbrachte Thatsache: das Auge hat nichts wahrgenommen, das Ohr nichts gehört; und doch ist ein von neuem geborener Mensch da, der in das ewige Reich hindurchgedrungen ist! Alles ist geschehen, Nichts sichtbar vorgegangen! Welch ein Gegensatz gegen die geräuschvolle, prunkhafte Erscheinung des Gottesreiches nach dem pharisäischen Programm!

V. 9 und 10. — Nikodemus sagt nicht nein, aber es ist ihm klar, daß ihm jede Erfahrung von der Wirksamkeit des Geistes fehlt. Nun ist es an Jesu, sich zu verwundern. Mit Befremden stellt er eine solche geistliche Unwissenheit bei einem Manne in's Licht, der in diesem Augenblick als Vertreter des alttestamentlichen Lehramts vor ihm steht. Man hat in dieser Antwort etwas Bitteres gefunden; sie spricht nur gerechtes Erstaunen aus. Hätten nicht Stellen wie Jer. 31, 33; Hos. 36, 26—28; Ps. 143, 10 f. dem Nikodemus ein Verständnis von der Macht des göttlichen Atems beibringen müssen? Aber die Pharisäer haben sich mehr an die Herrlichkeit des Reiches Gottes gehalten, als an seine Heiligkeit. — Das Geschlechtswort ὁ vor διδάσκαλος ist in dem Sinn ausgelegt worden: „der rühmlich bekannte Lehrer" (Winer, Keil). Die Ironie wäre sehr stark. Das Geschlechtswort bezeichnet vielmehr den Nikodemus als den Vertreter des israelitischen Lehramts, als die amtliche διδασκαλία in Person. Vgl. das ὁ ἐσθίων, Mark. 14, 18.

V. 10 bildet den Übergang zum zweiten Teil des Gesprächs. Was diese Abteilung äußerlich kennzeichnet, ist das Stillschweigen des Nikodemus. Er scheint nach Hengstenberg's Bemerkung, wie Hiob vor Jehovah, zu sagen: „ich bin zu gering; was soll ich antworten? ich habe einmal geredet; aber ich lege meine Hand auf meinen Mund." Jesus seinerseits behandelt ihn mit einer rührenden Güte und Herablassung; er hat ihn demütig und lernbegierig gefunden und schließt sich ihm jetzt rückhaltslos auf. Nikodemus hatte ihn, wie wir gesehen haben, über seine messianische Sendung und über die Art der Aufrichtung des solange erwarteten göttlichen Reiches befragen wollen. Er machte sich keinerlei Sorge um die sittlichen Bedingungen, unter denen er selbst in die neuen Verhältnisse eintreten könnte. Er, ein gläubiger Jude, ein frommer Pharisäer, ein Mitglied des hohen Rates, hielt sich dadurch allein schon für geborgen. Jesus, als vollendeter Erzieher, erinnerte ihn zuerst an das, was er vergessen hatte, an die praktische Frage. Er lehrte ihn das, wonach Nikodemus nicht fragte, was aber zu wissen für ihn am wichtigsten war. Und jetzt offenbart er ihm freundlich alles, was er zu wissen wünschte; er erklärt ihm, was Er ist (V. 11—13); was Er vorhat (V. 14—17), und was die Folge seines Kommens für die Menschheit sein wird (V. 18—21).

Der Inhalt der ersten Hälfte des Gesprächs war kurz der: was ist im Werk? — Antwort: nichts, in dem Sinn, wie du es meinst. Die zweite Hälfte bedeutet: und doch geht in Wirklichkeit etwas, ja etwas ganz Unerhörtes vor: der höchste Offenbarer ist da; die Erlösung wird vollbracht; das allgemeine Gericht steht bevor. Das sind die Werke Gottes, die im zweiten Teil des Gesprächs vor den Augen des Nikodemus sich entfalten. Das Verfahren Jesu mit diesem Mann unterscheidet sich also wesentlich von dem 2, 24 genannten. Er vertraut sich ihm; denn er hat seine unbedingte Geradheit erkannt; vgl. V. 21.

Die positive Lehrrede beginnt eigentlich erst mit V. 13. Die Verse 11 und 12 bilden die Einleitung dazu.

Die Stelle V. 11—13 knüpft deutlich an V. 2 an; Nikodemus hatte im Namen Mehrerer gesprochen: „wir wissen..." (V. 1); Jesus wendet sich an diese abwesenden Sprecher: „ihr werdet nicht empfangen... Wenn ich euch gesagt hätte" (V. 11b und 12a). Nikodemus hatte Jesum einen von Gottgekommenen Lehrer genannt (V. 1). Jesus zeigt ihm, daß sein Wort mehr Wahrheit enthielt als er selber dachte; er offenbart sich ihm als den vom Himmel gekommenen Menschensohn, der von himmlischen Dingen zu zeugen hat (V. 13). Diese Verbindung zwischen V. 1 und 11—13 beweist, daß der ganze vordere Teil des Gesprächs, V. 3—10, nur eine gelegentliche Veranlassung gehabt hatte; und daß erst jetzt die Offenbarungen anheben, nach welchen Nikodemus verlangt hatte.

V. 11—13. Im Gegensatz zu der aller geistigen Anschauung baren Schriftgelehrsamkeit kündigt ihm Jesus das Auftreten einer Lehrweise an, die auf unmittelbarer Erkenntnis der Wahrheit beruhen soll (V. 11). Damit Nikodemus von dieser höheren Lehrweise Nutzen ziehen könnte, fordert ihn Jesus zum Glauben auf (V. 12). Endlich enthüllt er ihm in seiner Person den vollkommenen Offenbarer (V. 13). — Weiß und Keil sind der Ansicht, Jesus wolle nunmehr den Weg angeben, der zur Wiedergeburt und folglich auch zu ihrem Verständnis führt. Aber die im Nachfolgenden gegebene Ausführung über das Heil ist viel zu beträchtlich, als daß sie durch eine so besondere Beziehung auf das Vorangehende veranlaßt sein könnte.

V. 11. — Der Ausdruck amen, amen kündigt wie immer eine Wahrheit an, welche Jesus aus der innersten Tiefe seines Bewußtseins schöpft, die daher dem Geist des Angeredeten sich als eine Offenbarung darstellen und seine Vorurteile oder Zweifel überwinden soll. — Die rabbinische Lehrweise fußte auf dem Buchstaben der Schrift, aber trat nicht in Berührung mit der darin enthaltenen wesentlichen Wahrheit (5, 39). Jesus verkündigt mit inniger Freude das Auftreten einer ganz andern Lehrweise über die heiligen Dinge, die den Charakter der Gewißheit haben wird: „was wir wissen"; weil sie aus der unmittelbaren Anschauung hervorgehen wird: „was wir gesehen haben". Die beiden untergeordneten Zeitwörter „wir sagen" und „wir zeugen" entsprechen den beiden Hauptzeitwörtern: man sagt, was man weiß; man zeugt von dem, was man gesehen hat. Ferner liegt eine sichtbare Steigerung zwischen jedem Zeitwort und dem entsprechenden Zeitwort des nachfolgenden Satzes: das Wissen erhebt sich zur Klarheit des Sehens, und das Reden nimmt den feierlichen Charakter eines Zeugnisses an. Der hier von Jesus angedeutete Gegensatz zwischen der rabbinischen Lehrweise und seiner eigenen war selbst dem Volk auffallend; vgl. Matth. 7, 28 f.

Aber von wem redet denn Jesus, wenn er sagt: „wir"? Welchen Kreis von neuen Lehrern stellt er der Kaste der Schriftgelehrten und Weisen dieser Welt entgegen, mit denen es zu Ende geht (I. Kor. 1, 20)? Man hat diese Mehrzahl „wir sagen, wir zeugen" auf gar mancherlei Weise erklärt. Beza und Tholuck verstehen darunter: „ich und die Propheten". Bengel: „ich und der heilige Geist". Chrysostomus und Euthymius: „ich und Gott". Diese Erklärungen sind offenbar unmöglich. De Wette und Lücke sehen in diesem wir einen Pluralis majestaticus; Meyer, Keil einen Plural der Kategorie: „solche Lehrer wie ich". Diese Erklärungen lassen sich eher hören. Aber die erste Person in der Mehrzahl zur Bezeichnung seiner eigenen Person ist im Munde Jesu ohne Beispiel. Und warum sollte er nachher (V. 12 und 13) zur Einzahl zurückkehren: „ich sage dir...; wenn ich auch gesagt habe... wenn ich euch sage...?" Gerade so wie das ihr andern Personen als dem

Nikodemus gilt (vgl. V. 2: wir wissen), so ist das wir nicht auf Jesus allein, sondern auf eine Mehrheit von Einzelpersonen zu beziehen, welche der von Nikodemus vertretenen Mehrheit gegenübersteht. Man muß also annehmen, daß Jesus hier dem Nikodemus das Vorhandensein einer Anzahl von Menschen zu erkennen giebt, welche schon der neuen Lehrweise angehören. Nach Knapp, Hofmann, Luthardt, Weiß u. A. dächte Jesus bei dieser Weise zu reden nur an sich und an den Täufer Johannes. Er würde auf das hindeuten, was Johannes und Jesus bei der Taufszene geschaut haben. Aber der Gedanke der Wiedergeburt, auf welche sich angeblich dieses Sehen und Wissen beziehen soll, hat mit der Taufszene schlechthin nichts zu schaffen, und in unserm Kapitel selbst, V. 31 f., stellt sich der Vorläufer selbst ausdrücklich außerhalb der Bedingungen der neuen von Jesu eingeführten Lehrweise. Wir nehmen also mit Lange, Hengstenberg, Westkott an, Jesus denke an sich und seine Jünger, von denen einer oder mehrere in diesem Augenblicke bei ihm waren, und die schon anfingen, das von ihm neu eingeführte Lehramt auszuüben. In der Person Jesu, sodann in seinen Thaten und Reden ist der Himmel vor ihren Augen fortwährend offen (1, 52); schon sehen und wissen sie in Wirklichkeit; ihr Blick dringt in das Wesen der Dinge: „wer mich gesehen, hat, hat den Vater gesehen.“ Auf diesem Grund stehend, legen sie schon Zeugnis ab. Welch eine Lebendigkeit, welch eine Frische in der Erklärung des Johannes und Andreas 1, 42, in der des Philippus 1, 47, in dem Ausruf des Nathanael 1, 50, in dem Bekenntnis des Petrus 6, 68 f.! Es liegt darin, allerdings in schwachem Grad, Anschauung und Zeugnis. Jesus fühlt sich nicht mehr allein. Daher das innige frohe Gefühl, das sich in dieser Mehrzahl: wir sagen, wir wissen u. s. w. kundgiebt und sich selbst in der Form seiner Sprache verrät. Luthardt bemerkt nämlich mit Recht, daß wir hier die Form des Parallelismus finden, die den poetischen Rhythmus der hebräischen Sprache bildet. Diese Form der Rede giebt immer eine gewisse Rührung kund und bezeichnet immer einen Augenblick außergewöhnlicher Erhebung (5, 37; 6, 35. 55 f.; 12, 44, 45). Die Sprache wird zu einer Art von Gesang. Nikodemus soll merken, daß die Dinge schon weiter gediehen sind, als er denkt! Diese Stelle erinnert an die der Synoptiker, wo Jesus ausspricht, daß Gott den unmündigen Kindern, seinen bescheidenen, ungelehrten Jüngern den Vorzug giebt vor den klugen, gelehrten Rabbinen von Jerusalem (Matth. 11, 25; Luk. 10, 21). Während Nikodemus und seine Amtsgenossen noch auf die feierliche Stunde der Aufrichtung des Königreichs warteten, ist dieses Königreich schon da ohne ihr Wissen, und andere haben vor ihnen Teil daran! Meyer, Astié u. A. beziehen den Ausdruck „wir haben gesehen“ auf das Erkennen Christi im Zustand der Präexistenz. Allein sogar Weiß verzichtet hier auf diese Erklärung, welche er in andern ähnlichen Fällen glaubt annehmen zu sollen (s. zu V. 13). Sie wäre mit der von uns gegebenen Auslegung des wir völlig unvereinbar.

Ehe Jesus dem Nikodemus enthüllt, was er von den himmlischen Dingen weiß und schaut, wirft er einen wehmütigen Rückblick auf die Aufnahme, welche sein Zeugnis bis jetzt bei den Häuptern der Theokratie gefunden hat: „und ihr nehmet unser Zeugnis nicht an“. — Καί bedeutet hier: und dennoch (1, 10). Dieses Bindewort hebt noch mehr, als die Partikel καίτοι (deren sich Johannes selten bedient) den Widerspruch zwischen zwei Thatsachen hervor, die sich gegenseitig ausschließen sollten und doch nebeneinander herlaufen (das Zeugnis hören und verwerfen). — Jesus war sich, wie jeder lebendige Prediger, des geheimen Widerstandes wohl bewußt, welchem sein Auftreten und seine Lehre bei dem Volk und seinen Häuptern begegnete. Er hatte sich schon aus Anlaß der Abordnung des Sanhedrin an Johannes

(1, 19 ff.) zu fühlen gegeben. Das Verhalten des Volks und seiner Behörden gegenüber von dem hochbedeutsamen Schritt Jesu im Tempel (2, 12 ff.) hatte ihm eine Vorstellung von dem gegeben, was auf ihn wartete. Die Worte des Nikodemus selbst (3, 2), da er Jesum in Anbetracht seiner Wunder, nicht seiner Lehre selbst (V. 2) Lehrer nannte, bewiesen, wie wenig Eingang sein Wort in ihren Herzen gefunden hatte. Dieser Mangel an geistlicher Empfänglichkeit, den Nikodemus eben noch mit seinem Nichtverstehen an den Tag gelegt hatte, mußte, wie Jesus wohl fühlte, die Aufnahme der göttlichen Offenbarungen, die er der Welt brachte, sehr erschweren.

V. 12.[1]) — Wenn ein Lehrer seinem Schüler sagt: „du verstehst meine Lehre über diesen Gegenstand nicht, wie kannst du sie über jenen andern verstehen?“ so setzt dies voraus, daß der Zögling erwartet, über den letztern belehrt zu werden. Es ist also aus dem Worte Jesu zu schließen, daß die himmlischen Dinge in seinen Augen diejenigen sind, die den Nikodemus bewegten, und worüber er sich Aufschluß erbitten wollte, nämlich die Person des Messias, die Natur seines Reiches, die Art der Gründung und Ausführung dieses großen Werkes sowohl in Israel als in der Heidenwelt. Und das sind gerade die Fragen, über welche Jesus in der folgenden zweiten Hälfte des Gesprächs Bescheid giebt. — Der Gegensatz zwischen dem Präterit. „wenn ich euch gesagt habe“ und dem Präs. „wenn ich euch sage“, beweist, daß Jesus noch gar nie öffentlich über das sich geäußert hat, was er die himmlischen Dinge nennt. Dieses Gespräch war die erste Mitteilung Jesu außerhalb des vertrauten Kreises der Seinigen, über die Natur des messianischen Reiches und den Weg des Heils. — Die öffentliche Lehre hatte sich also bis dahin über das verbreitet, was er die irdischen Dinge heißt. Dieser Ausdruck kann nicht Dinge bezeichnen, die sich auf Angelegenheiten der Erde beziehen; denn Jesus hatte sich mit diesen Dingen früher so wenig befaßt, als später. Wenn wir naturgemäß unter den himmlischen Dingen die dem Geist des Menschen unerreichbaren Ratschlüsse Gottes zur Aufrichtung seines Reiches zu verstehen haben, so wird dem Gebiet der irdischen Dinge alles dasjenige zuzuweisen sein, was zu der sittlichen Natur des Menschen gehört außer der Erlösung und Wiedergeburt; somit alles, was Jesus eben jetzt über den fleischlichen Zustand des Menschen und über die Notwendigkeit einer gründlichen Umwandlung gesagt hat. Jesus denkt ohne Zweifel an den Inhalt seiner ersten Lehrreden, die denen des Täufers ähnlich waren, und von Markus 1, 15 in die Worte zusammengefaßt werden: „thut Buße und glaubet an das Evangelium, denn das Reich Gottes ist nahe“, und wovon wir die bedeutendste Probe in der Bergpredigt haben. Welch ein Abstand gegen die Offenbarungen Jesu an den Nikodemus! Das Gespräch mit diesem ist der erste Schritt auf ein über diese für Anfänger berechnete Predigtweise unendlich erhabenes Gebiet. Man begreift, warum es von Johannes aufbehalten worden ist; es hatte sich in die Entwickelung seines eigenen Glaubens eingezeichnet.

Nach Lücke und Reuß wären die irdischen Dinge die leicht begreiflichen, und die himmlischen „die erhabensten Ideen des Evangeliums, welche für eine von demselben noch nicht erleuchtete Fassungskraft schwer zugänglich sind“. Diese Bedeutung kann als Folgerung, aber nicht als eigentliche Auslegung gelten. Durch kein Beispiel ist zu erweisen, daß himmlisch soviel sei als schwer, irdisch soviel als leicht. —

Ewald macht aus εἶπον eine dritte Person der Mehrzahl: „wenn sie (die Propheten) euch von irdischen Dingen gesagt haben und ihr ihnen nicht

[1]) EH 10 Mnn.: ουκ επιστευσατε, statt ου πιστευετε. — Das zweite υμιν fehlt in EH 9 Mnn. Italiq.

geglaubt habt (Lesart ἐπιστεύσατε) ....“ Aber ein Subjekt dieser Art kann nicht stillschweigend vorausgesetzt werden, und ein ἐγώ könnte im nachfolgenden Satz nicht fehlen (Meyer, Bäumlein). — In diesem denkwürdigen Ausspruch stellt Jesus die Thatsachen, welche dem Gebiet des menschlichen Bewußtseins angehören, und die der Mensch durch Selbstbeobachtung feststellen kann, den göttlichen Ratschlüssen gegenüber, die nur mittelst einer Offenbarung zu erkennen sind. Der Schluß ist folgender: „wenn ihr mir nicht geglaubt habt, als ich euch von Dingen sagte, deren Wirklichkeit ihr durch Befragung eures eigenen Bewußtseins darthun könnet, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch die Geheimnisse des Himmels offenbare, die ihr mir einfach auf's Wort glauben müsset?“ Dort erleichtert das Zeugnis des inneren Sinnes den Glauben; hier dagegen beruht alles auf dem Vertrauen zu dem Zeugnis des Offenbarers. Wird dieses Zeugnis verworfen, so ist die Leiter zerbrochen, auf welcher der Mensch sich zu der Erkenntnis der himmlischen Dinge hätte erheben können; der Zugang zu den göttlichen Geheimnissen bleibt verschlossen.

Dieses Wort Jesu ist ein Fingerzeig für die Apologetik, den Stützpunkt des Glaubens in die Aussprüche des Evangeliums zu setzen, welche sich unmittelbar an die Thatsachen des Gewissens, an die sittlichen Bedürfnisse des Herzens anschließen. Ist die Wahrheit des Evangeliums auf diesem Gebiet, wo sie von jedermann geprüft werden kann, einmal anerkannt, so ist sie auch hinsichtlich der dem rein göttlichen Gebiet angehörigen Aussprüche schon zur Hälfte dargethan. Sie wird es ganz sein, sobald der Nachweis geführt ist, daß die beiden Seiten des Evangeliums, die menschliche und die göttliche zueinander passen wie die zwei Hälften eines Ganzen, daß die durch die eine Seite festgestellten sittlichen Bedürfnisse des Menschen in den von der andern geoffenbarten göttlichen Ratschlüssen ihre volle Befriedigung fänden. Die sittliche Wahrheit des Evangeliums ist die erste Bürgschaft für seine religiöse Wahrheit.

V. 13.[1]) — Die Frage: „wie werdet ihr glauben?“ (V. 12) enthielt in der Vorstellung dessen, der sie stellte, die Notwendigkei des Glaubens. V. 13 begründet diese Notwendigkeit. Der vermittelnde Gedanke ist der: „ohne den Glauben an mein Zeugnis giebt es für euch wirklich keinen Zugang zu den himmlischen Dingen, welche du zu wissen wünschest.“ Καί und doch. Olshausen, De Wette, Lücke, Luthardt, Meyer finden in V. 13 den Beweis nicht für die Notwendigkeit des Glaubens an die in der Lehre Jesu enthaltene Offenbarung, sondern für die Notwendigkeit der Offenbarung überhaupt. Aber dieser Satz wäre zu ausschließlich theoretisch, um in einem solchen Gespräch Raum zu finden. Hengstenberg meint, Jesus wolle hier seine Gottheit offenbaren als das erste von den himmlischen Dingen, welche Nikodemus zu erfahren wünschte. Meyer entgegnet mit Recht, die verneinende Form des Satzes paßt gar nicht zu dieser Ansicht. Außerdem hätte Jesus in diesem Fall eher den Ausdruck Gottessohn als Menschensohn gebraucht. — Die allgemeine Bedeutung dieses Wortes ist die: „ihr glaubet nicht an mein Wort.... und doch ist niemand in den Himmel gefahren, so daß er die himmlischen Dinge schauen und euch darlegen kann, als der, welcher von oben herabgekommen ist, um mit euch als Mensch zu leben und der, obgleich er auf Erden lebt, noch dort weilt; so daß er diese Dinge allein de visu kennt und folglich der Glaube an seine Lehre für euch das einzige Mittel ist, sie kennen zu lernen.“ Aber wie kann Jesus von sich selbst sagen, er sei gen Himmel gefahren? Sollte er vorgreifend von seiner Himmelfahrt reden (Augustin, Calvin, Bengel, Hengstenberg)? Aber seine künftige Himmelfahrt kann die Notwendigkeit des Glaubens an seine irdische Lehre nicht recht-

[1]) ℵ B L T^b Or (1mal) Eus. lassen die Worte ο ων εν τω ουρανω aus.

fertigen. Lücke, Olshausen, Beyschlag sind nach dem Vorgang von Erasmus, Beza u. A. der Ansicht, der Himmel sei hier nur das Sinnbild der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, zu welcher sich Jesus sittlich erhoben habe, und kraft deren nur er die vollkommene Erkenntnis Gottes und der überweltlichen Dinge besitze. Diese Bedeutung wäre annehmbar, wenn dem Wort aufgefahren nicht das Wort herabgestiegen als Gegensatz entspräche, das sich auf eine bestimmte Thatsache, wie die Fleischwerdung, bezieht. Der entsprechende Ausdruck auffahren muß sich also auf eine ebenso bestimmte Thatsache oder vielmehr — denn das Zeitwort steht im Perfekt nicht im Aor. — auf einen Zustand sich beziehen, der aus einer ganz ebenso bestimmten Thatsache sich ergiebt. — Meyer und Weiß wollen mit Jansen der Vorstellung des Hinauffahrens den Sinn geben, daß es sich nur auf die Menschen im allgemeinen beziehe, und hinsichtlich Jesu davon absehen; auffahren wäre dann nur etwa die unerläßliche Bedingung des Bleibens im Himmel für die andern Menschen: „niemand ... mit Ausnahme dessen, der (ohne hinaufgestiegen zu sein) von dort herabgestiegen ist, der dort vermöge seines Wesens ist (Meyer), oder der zuvor dort war (Weiß)." Dies ist ein Versuch, der Schwierigkeit des εἰ μή zu entgehen; man läßt für Jesus die Thatsache des Seins im Himmel bestehen, während die des Auffahrens für ihn aufgehoben wird; vgl. den Gebrauch von εἰ μή in Matth. 12, 4; Luk. 4, 26 f.; Gal. 1,19. Jedoch ist der Fall in diesen Stellen nicht ganz derselbe. Man könnte versuchen, das εἰ μή im Sinn von sondern zu nehmen, wie das hebräische Ki im; allein in diesem Fall hätte Johannes κατέβη schreiben müssen statt καταβάς: „niemand ist aufgefahren, sondern der Menschensohn ist herabgestiegen." Die Socinianer, welche die Schwierigkeit vollkommen fühlten, haben zu der Annahme einer Entzückung Jesu in den Himmel gegriffen, die ihm in irgend welchem Augenblick seines Lebens vor dem Beginn seines öffentlichen Wirkens zu teil wurde. Was uns betrifft, so haben wir nicht nötig, zu einer solchen Annahme unsere Zuflucht zu nehmen; wir kennen eine bestimmte Thatsache, welche das ist aufgefahren in seiner Anwendung auf Jesus ausreichend erklärt; das ist der Vorgang bei seiner Taufe. Da stand ihm der Himmel offen; er vertiefte sich in diese Anschauung; er las im Herzen Gottes und erkannte in diesem Augenblick alles, was er den Menschen vom Plan Gottes offenbaren sollte, nämlich die himmlischen Dinge. In dem Maß, als sich ihm das Bewußtsein von seinem ewigen Sohnesverhältnis zum Vater erschloß, ergab sich daraus mit Notwendigkeit das Wissen um die Liebe Gottes zur Menschheit. Vgl. Matth. 11, 27. — Der Himmel ist zuerst ein Zustand und dann ein Ort; wie Geß sagt: „im Vater sein heißt im Himmel sein." In zweiter Reihe nimmt allerdings das Wort Himmel auch eine örtliche Bedeutung an; denn dieser geistige Zustand verwirklicht sich auf die vollkommenste Weise in irgend einem Bereich des Alls, welches von der ganzen Herrlichkeit der Offenbarung Gottes wiederstrahlt. Die geistige Bedeutung des Wortes Himmel herrscht im ersten und dritten Satz, die örtliche Bedeutung ist im zweiten hinzuzunehmen. „Niemand ist aufgefahren" .... bedeutet also: „niemand ist in die Gemeinschaft Gottes eingetreten und besitzt damit eine anschauende Erkenntnis der göttlichen Dinge, um sie andern zu offenbaren, als derjenige, dem der Himmel offen stand und der eben jetzt darin wohnt."

Und wodurch denn ist Jesus, und zwar er allein, zu einem solchen Vorrecht gelangt? Dadurch, daß der Himmel seine ursprüngliche Heimat ist. Er allein ist hinaufgefahren, weil er allein von dort herniedergekommen ist. Der Ausdruck herniedergekommen schließt bei ihm das Bewußtsein in sich, persönlich im Himmel gelebt zu haben (Geß). Dieses Wort bedeutet also mehr als eine

göttliche Sendung; es befaßt in sich die Erniedrigung durch die Fleischwerdung und damit den Begriff der Präexistenz. Dies ist eine offenbare Steigerung gegenüber dem Glaubensbekenntnis des Nikodemus (V. 2). Das innige Sohnesverhältnis, zu welchem Jesus erhoben wurde, ruht auf seiner Sohnschaft, die seinem Erdenleben voranging (1, 18). — Wenn das Wort herabgestiegen die Präexistenz in sich schließt, so hebt der Ausdruck Menschensohn die menschliche Seite an dem göttlichen Offenbarer hervor. Die Liebe zur Menschheit hat ihn getrieben, einer der unsrigen zu werden, um als Mensch mit uns zu reden und auf eine für uns verständliche Weise uns über die göttlichen Dinge zu unterrichten. Es scheint, die Erinnerung an Prov. 30, 4 ist der von Jesu gebrauchten Wendung nicht fremd gewesen. „Sollte ich die Weisheit der Heiligen wissen? Wer fährt hinauf gen Himmel und herab?“ — Die letzten Worte: der im Himmel ist, sind von Tischendorf (8. Ausg.) und Meyer trotz der Alex. im Text beibehalten worden; Westkott sagt mit Recht: „sie haben die alten Mss. gegen sich und die alten Übersetzungen für sich.“ Aber diesem Kritiker zufolge ist das Zeugnis der Übersetzungen in diesem Fall besonders geschwächt durch das gegenteilige Zeugnis des Sinait., welcher so oft mit ihnen geht. Das Ausfallen der Worte könnte sehr wohl die Wirkung einer zufälligen Auslassung oder der Schwierigkeit gewesen sein, diesen Beisatz mit der Vorstellung des vorangehenden Satzes, nämlich mit dem Herabsteigen zu vereinigen. Andererseits kann man verstehen, daß diese Worte eingeschoben sind, um den scheinbaren Widerspruch zwischen der Vorstellung des Seins im Himmel, weil er dorthin aufgefahren ist, und der des Herabgestiegenseins aufzuheben. Jedenfalls ist die Vorstellung, welche diese Worte enthalten, die wirkliche Gegenwart Christi im Himmel, schon sehr bestimmt in dem Perf. ἀναβέβηκεν enthalten. Diese Zeit bedeutet nämlich nicht: hat in einem bestimmten Augenblick die Handlung des Hinaufsteigens vollbracht (das wäre die Bedeutung des Aor.), sondern: „er ist dort, er lebt dort, als ein dorthin aufgefahrenes Wesen. So löst sich der vorangehende Gegensatz auf. Jesus lebt im Himmel, als ein Wesen, das wieder dahin aufgestiegen ist, nachdem es von da herabgestiegen ist, um ein Menschensohn zu werden (16, 28). — Der Herr führte nebeneinander zweierlei Leben, ein irdisches und ein himmlisches. Er lebte in seinem Vater, und indem er so von seinem Vater lebte, gab er sich in seinem menschlichen Leben den Menschen unaufhörlich hin. Die Unterweisung in Gleichnissen, bei welcher die himmlischen Dinge in seinem Munde ein irdisches Gewand bekommen, ist die natürliche, zu diesem Dasein passende Ausdrucksweise, das aus zweierlei sich gegenseitig durchdringendem Leben besteht.

Einige Ausleger (Luthardt, Weiß) verstehen das Part. ὁ ὤν in dem Sinn des Imperf., welcher war (vor der Menschwerdung); dieses Wort würde den Gedanken der Präexistenz aussprechen, als der Bedingung für das καταβαίνειν, die Thätigkeit des Herabsteigens. Aber dieses ὁ ὤν, wenn es echt ist, steht vielmehr in Beziehung zu dem Hauptzeitwort: ist aufgefahren, wie zu dem Part. καταβάς. „Er lebt im Himmel, da er dorthin wieder aufgefahren ist, weil er von demselben herabgestiegen ist.“ Um den Gedanken des Imperf. unzweideutig auszudrücken, wäre die Umschreibung ὃς ἦν nötig gewesen. Lücke sieht in dem ὁ ὤν ein fortdauerndes Präsens. Dieser Gedanke paßte wohl auf 1, 18, wo sich's um den Sohn Gottes handelte, aber nicht auf unsere Stelle, wo der Satzgegenstand der Menschensohn ist.

Meyer, Weiß, Keil behaupten, Jesus spreche von der Kenntnis der himmlischen Dinge, die ihm vermöge seiner Präexistenz zukomme. Einen solchen Begriff kann man in diesem Wort nur finden, wenn man jede Anwendung der Vorstellung des Auffahrens auf Jesu in Abrede zieht, was nicht möglich ist. Das höhere Wissen Jesu wird hier vielmehr dargestellt als das

Ergebnis einer Erhebung (ist aufgefahren), die für ihn während der Dauer seines menschlichen Daseins stattfand und durch die er in einem bestimmten Augenblick die unmittelbare und fortdauernde und dennoch wahrhaft menschliche Erkenntnis der himmlischen Dinge erlangte. Dies ist wirklich der Eindruck, den jedes Wort Jesu hervorbringt: nämlich der eines Menschen, der unmittelbar das Göttliche empfängt, aber es empfängt mit einem menschlichen Bewußtsein, das dem unsrigen ähnlich ist. Es ist mir unfaßlich, wie Weiß auf der einen Seite dieses höhere Wissen aus einer Erinnerung an sein früheres Dasein herleiten und anderseits behaupten kann, ein solches Wissen „überschreite die Grenzen eines wahrhaft menschlichen Bewußtseins nicht". — Der Menschensohn, der im Himmel lebt, weil er nach seinem Herabsteigen wieder dorthin aufgefahren ist, ist der einzige Offenbarer der himmlischen Dinge: dies ist das erste der ἐπουράνια, der himmlischen Geheimnisse, die Jesus dem Nikodemus mitteilt. Das zweite ist das Heil der Menschen durch die Erhöhung eben dieses Menschensohnes nicht auf einen Thron, sondern an ein Kreuz, das höchste Zeichen der göttlichen Liebe gegen die Welt, V. 14—16. Dies ist der wesentliche Inhalt der Offenbarung, welche ihm Jesus in V. 13 angekündigt hat.

V. 14—15.[1]) — Die Ausleger geben dem καί mehr oder weniger gezwungene Erklärungen. Lücke: „ich kann offenbaren (V. 11—13), und ich muß es" (V. 14—16). Olshausen: „ich gebe nicht nur mein Wort, sondern meine Person." De Wette: „Jesus geht vom Theoretischen zum Praktischen über." Meyer, Luthardt: „er hat von der Notwendigkeit des Glaubens gesprochen; er redet jetzt von seiner Seligkeit." Weiß: „es ist hier ein neuer Beweggrund zum Glauben. Die Erhöhung Jesu wird das Heil nur mit Hilfe des Glaubens schaffen." Dies alles ist zu künstlich. Nach unserer Auffassung ist die Verbindung einfacher: das καί, und auch, fügt zu dem ersten göttlichen Geheimnis ein zweites, nämlich zu dem Ratschluß der Offenbarung den der Erlösung.

Den Mittelpunkt des Verses bildet der Gedanke der Erhöhung des Messias. Es sind von dem Wort ὑψωθῆναι drei Haupterklärungen aufgestellt worden. Man hat es auf die geistliche Verherrlichung bezogen, welche Jesu in den Herzen der Menschen durch seine in den Leiden bewiesene sittliche Vollkommenheit widerfahren wird (Paulus), oder auch auf seine Erhöhung in die himmlische Herrlichkeit, die infolge seines Todes eintreten wird (Bleek) oder endlich auf die Thatsache seines Hängens am Kreuz. Diese letztere Erklärung ist die verbreitetste. Und allerdings würde Jesus für die beiden ersten Auffassungen eher das Wort δοξασθῆναι, verherrlicht werden, gebraucht haben. Für die dritte entscheidet 1) die Vergleichung mit der auf den Pfahl erhöhten Schlange, welche nichts Verherrlichendes hat; 2) die naturgemäß sinnliche Bedeutung von ὑψωθῆναι; 3) endlich das Verhältnis dieses Wortes zu dem entsprechenden aramäischen Ausdruck zekaph, welches von dem Hängen der Missethäter gebraucht wird. Nur wird man dabei zu beachten haben, daß Jesus, als er diesen Ausdruck erhöht werden gebrauchte, gewiß auf die Gedanken des Nikodemus anspielte, wonach der Messias den Thron Salomo's besteigen und die Welt beherrschen sollte. Und man wird den absichtlichen und ironischen Doppelsinn dieses Ausdrucks im Blick auf die messianische Erwartung der Pharisäer verstehen. Um diese feine Wendung des Gedankens herauszufühlen, muß man das οὕτως stark betonen: „so (und nicht wie ihr's euch vor-

[1]) Statt εις αυτον, welches T. R. mit 14 Mjj. (darunter ℵ) beinahe allen Mnn. It^{pler} Vg. Chrys hat, liest A επ' αυτον, L επ' αυτω, B T^{b} εν αυτω. — ℵ B L T^{b} einige Mnn. Syr^{cur} It^{aliq} lassen die Worte μη αποληται αλλ' aus.

stellet), wird die Erhöhung des Menschensohnes geschehen." Dieses Wort wird erhöht werden giebt sogar zu verstehen, daß der Menschensohn durch diese seltsame Erhöhung nicht nur auf David's, sondern auf Gottes Thron gelangen werde. Dies ist der volle Sinn des Wortes erhöht werden. Man darf sich nicht weigern, wie Meyer thut, den Gedanken Jesu in diese rasche, die schärfsten Gegensätze im Augenblick vereinigende Wendung zu verfolgen, wenn man den ganzen Reichtum und die ganze Tiefe seines Wortes verstehen will. Wir finden hier dieselbe rätselhafte Weise zu reden wie 2, 19. — Die Num. 21, 9 berichtete Begebenheit ist eine der auffallendsten der heiligen Geschichte. Diese Art von Errettung unterscheidet sich vor allen andern ähnlichen Wundern durch drei Züge: 1) die Plage selbst, als überwunden dargestellt, wird durch ihre schimpfliche Ausstellung das Mittel ihrer eigenen Niederlage; 2) diese Ausstellung geschieht nicht in Gestalt einer wirklichen Schlange — das Aufhängen hätte in diesem Fall nur die Niederlage des ausgestellten Exemplars dargestellt — sondern an einem Sinnbild, welches die gesamte Gattung vertritt; 3) dieses Mittel wirkt nur vermöge einer sittlichen That, durch ein gläubiges Aufschauen aller der Verwundeten. Ist dies das Vorbild des Heils, so folgt daraus, daß dieses Heil in folgender Weise zu stande kommen wird: 1) die Sünde wird als überwunden und fortan unmächtig öffentlich ausgestellt; 2) sie wird das nicht in der Person eines einzelnen, wirklichen Sünders — das würde eben nur die besondere Besiegung dieses Sünders bedeuten — sondern in der Person eines heiligen Menschen, der wie ein lebendes Bild die Verurteilung und Überwindung der Sünde als solcher darzustellen vermag; 3) diese Ausstellung der Sünde als eines überwundenen Feindes wird den einzelnen Sünder nur retten vermittelst einer That von seiner Seite, nämlich durch den gläubigen Blick auf seinen verurteilten und überwundenen geistigen Feind. — Dies ist, so verkündigt Jesus, das Heil, auf welches der Aufbau des Reiches gegründet wird; dies ist das zweite den Menschen geoffenbarte Geheimnis. Welch eine Umkehrung des messianischen Programms des Nikodemus! Aber auch wie passend die Wahl dieses Vorbilds aus der Schrift, um die Gedanken des alten Lehrers in Israel zu berichtigen!

„Muß", sagt Jesus; erstlich zur Erfüllung der Weissagungen; sodann zur Erfüllung des göttlichen Ratschlusses, wovon die Weissagungen ein Ausfluß waren (Hengstenberg); endlich um der von Gott allein erkannten sittlichen Notwendigkeit zu genügen. — Die Benennung des Menschen Sohn ist hier wie in V. 13 mit bestimmter Absicht gewählt. Denn nur auf der vollständigen Gleichartigkeit seiner Natur mit der unsrigen beruht die in diesem Vers angekündigte geheimnisvolle Stellvertretung, gerade so wie die in dem vorangehenden Vers angekündigte That der Offenbarung auf derselben Wesensgemeinschaft beruhte.

V. 15 führt die Anwendung des Vorbilds aus. Dem Blick des sterbenden Israeliten entspricht der Glaube des Sünders an den Gekreuzigten; der Wiedergenesung des Verwundeten die Seligkeit des Gläubigen. — Πᾶς, jeder, der, dehnt die Anwendung des israelitischen Vorbilds auf die ganze Menschheit aus, indem es zugleich die Glaubensthat nachdrücklich als eine persönliche bezeichnet (ὁ). — Die Lesart des T. R. εἰς αὐτον paßt am besten in den Zusammenhang (der Blick gewendet gegen ....); der Glaube schaut auf seinen Gegenstand. Wenn man erwägt, wie wenig die Alex. untereinander übereinstimmen, so wird man zugeben, daß die gewöhnliche Lesart im grund am meisten für sich hat. Tischendorf (8. Ausg.) liest nach dem Vatic. ἐν αὐτῷ; in diesem Fall läßt sich diese Bestimmung, wie Weiß und Keil thun, eher mit ἔχῃ als mit πιστεύων verbinden. Aber in diesem Zusammenhang bleibt die Verbindung mit πιστεύων doch die natürlichste Beziehung. — Die Alex. lassen die Worte

μὴ ἀπόληται, ἀλλά ..., nicht verloren gehen, sondern ..., aus; sie können allerdings aus V. 16 hieher übertragen worden sein. Selbst in diesem Fall ist das rhythmische Verhältnis zwischen den letzten Worten der beiden Verse überraschend; es ist das Zeichen der Gefühlserregung und des gehobenen Gedankens (Einl. I, S. 122). Man begreift in der That, welchen Eindruck diese erste Offenbarung seiner bevorstehenden Hinrichtung auf Jesum selbst hervorbringen mußte; vgl. 12, 27. Was den Nikodemus betrifft, so wird man sich ebenso vorstellen können, was er empfand, als er am Karfreitag Jesum am Kreuze hängen sah. Dieser Anblick wurde für ihn nicht nur kein Ärgernis, kein Grund des Unglaubens und der Verzweiflung, wie für andere, sondern brachte seinen verborgenen Glauben zur vollen Entfaltung (19, 39). Diese Thatsache ist die Antwort auf die Frage von De Wette, ob diese verfrühte Offenbarung des Todes Christi nicht im Widerspruch gegen seine erzieherische Weisheit gewesen. Weiß will nicht zugeben, daß Jesus seinen Tod schon sobald vorher gewußt und vorausgesagt habe, und meint, derselbe habe sich nicht in so bestimmter Weise ausgedrückt, sondern nur allgemein von irgend einer Erhebung gesprochen, welche ihm während seines Erdenlebens zu teil werden würde, damit er von den Juden als Messias anerkannt würde. Aber in diesem Fall muß angenommen werden 1) daß Johannes den Bericht über die Worte Jesu geradezu gefälscht hat; 2) daß Jesus hier etwas gesagt hat, was niemals eingetreten ist, denn man weiß nicht, welches diese mutmaßliche Erhebung sein soll; 3) es bleibt bei dieser Erklärung keinerlei Beziehung mehr zwischen der Weissagung Jesu und der Geschichte von der ehernen Schlange. — Vom Kreuze steigt Jesus auf zu Gott, aus dessen Liebe dieser Ratschluß geflossen ist (δεῖ, V. 14).

V. 16. — Dies ist das ἐπουράνιον, das göttliche Geheimnis im eigentlichsten Sinn. Jesus deckt die Quelle des Erlösungswerkes auf, das er eben zuvor beschrieben hat; das ist die Liebe Gottes selbst. — Diese Welt, die gefallene Menschheit, deren große Masse Gott außerhalb der theokratischen Leitung und Offenbarung gelassen hatte, und die von den Pharisäern dem Zorn und dem Gericht preisgegeben wurde, stellt Jesus dem Nikodemus als den Gegenstand unbegrenzter Liebe vor Augen: „also hat Gott die Welt geliebt..." Die Gabe Gottes an die Welt ist sein Sohn, nicht nur der Menschensohn, wie er V. 13 und 14 im Hinblick auf seine Menschheit hieß, sondern sein eingeborner Sohn. Es gilt ja nicht mehr die Gleichartigkeit der Natur zwischen dem Erlöser und denen, die er lehren und selig machen soll, hervorzuheben, sondern die Unermeßlichkeit der Liebe des Vaters; diese Liebe aber geht hervor aus dem, was dieser Gesandte für den Vater selbst ist. Man hat behauptet, diese Bezeichnung eingeborner Sohn sei Jesu von dem Evangelisten in den Mund gelegt worden. Warum denn? Weil er sie sowohl im Prolog (1, 14. 18) als in seinem Brief (4, 9) selber gebraucht. Aber dieser Ausdruck ist in den LXX die Übersetzung des hebräischen יָחִיד (Ps. 25, 16; 35, 17; Prov. 4, 3). Warum sollte Jesus diesen letztern Ausdruck nicht angewendet haben, wenn er, woran wir nicht zweifeln können (Matth. 11, 27; 21, 37), seiner einzigartigen Beziehung zu Gott sich bewußt war? Und wie hatte ihn der Evangelist griechisch anders wiedergeben können, als die LXX es gethan haben? Ein Mensch hatte einmal Gott seinen einigen Sohn dargebracht; könnte Gott in Sachen der Liebe hinter seinem Geschöpf zurückbleiben? — Die Wahl des Zeitworts ist ebenso bezeichnend; es heißt geben und nicht bloß senden: geben, hingeben und zwar, wenn nötig, bis an die äußerste Grenze der Aufopferung. — Der letzte Satz sieht aus wie der Schlußreim eines Liedes (vgl. V. 14). Es ist die Huldigung, welche der Sohn der Liebe des Vaters darbringt, von der alles ausgeht. — Die Allgemeinheit des Heils (alle, die), die Leichtigkeit des Mittels (an ihn glauben), die Größe des abgewendeten Übels (nicht

verloren werden), der unendliche Wert und die Dauer des geschenkten Gutes (ewiges Leben): alle diese für Nikodemus neuen himmlischen Begriffe drängen sich in diesem Satz zusammen, der die Beschreibung des wahren messianischen Heils abschließt. — Laut dieser Stelle ist die Erlösung der göttlichen Liebe nicht abgenötigt worden; sie ist ihr Gedanke, ihr Werk. Ebenso ist es bei Paulus: „alles kommt von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christum" (II. Kor. 5, 18). Die freie Liebe des Vaters zur Sünderwelt ist keineswegs unvereinbar mit dem Zorn und den Drohungen des Gerichts; denn hier handelt es sich nicht um die vertraute Liebe, welche den begnadigten Sünder mit Gott vereinigt, sondern um eine mitleidsvolle Liebe, wie die, welche man für Unglückliche oder Feinde empfindet. Die Kraft dieser Liebe ergiebt sich eben aus der Größe des Unglücks, das denjenigen erwartet, dem die Liebe gilt. So verbinden sich gerade in diesem Spruch die zwei anscheinend unvereinbaren Gedanken, die in den Worten: also geliebt und nicht verloren gehen enthalten sind.

Mehrere Theologen von Erasmus an (Neander, Tholuck, Olshausen, Bäumlein) haben angenommen, das Gespräch Jesu mit Nikodemus höre mit V. 15 auf, und von V. 16 an rede der Evangelist, um die Worte seines Meisters mit seinen eigenen Betrachtungen zu erläutern. Diese Ansicht beruht auf den Präter. ἠγάπησαν und ἦν, V. 19, welche auf einen späteren Zeitpunkt als den der Unterredung Jesu mit Nikodemus hinzudeuten scheinen; auf den Ausdruck μονογενής, eingeborner Sohn, welcher der Sprache des Johannes angehört; endlich auf den Umstand, daß von jetzt an die Gesprächsform ganz aufhört. Das γάρ in V. 16 wäre bestimmt, die Erläuterungen des Johannes einzuleiten; und die Wiederholung der Worte des V. 15 wäre gleichsam die dem Ausspruch des Meisters antwortende Bestätigung von seiten des Jüngers. — Allein das γάρ in V. 16 ist durchaus kein genügendes Anzeichen für den Übergang von der Lehrrede Jesu zu der Erklärung des Jüngers. Der Verfasser hätte doch eine Überleitung von solcher Bedeutung viel bestimmter kenntlich machen müssen. Wie soll man sich ferner vorstellen, daß die Gefühlserregung, die das Gespräch von V. 13 an beseelt, schon mit V. 15 erschöpft sein sollte? Die steigende Begeisterung, mit welcher Jesus dem Nikodemus der Reihe nach die Wunder der göttlichen Liebe, die Menschwerdung (V. 13), die Erlösung (V. 14. 15) vor Augen führt, kann nicht so plötzlich abbrechen; das Denken kann erst zur Ruhe kommen, wenn es bei dem höchsten Prinzip angelangt ist, welchem diese unvergleichlichen Gaben entströmen, nämlich bei der unbegrenzten Liebe des Vaters. Gott die Ehre zu geben, dies ist das Ziel, auf welches das Herz Jesu allezeit gerichtet ist. Wer möchte endlich glauben, daß er nach den Worten V. 15 den Nikodemus trocken hätte heimziehen lassen, ohne ihm die Wirkungen des angekündigten Heils gezeigt, ohne ein Wort der Ermutigung an ihn selbst gerichtet zu haben? Wäre dies das wohlwollende Mitgefühl eines echt menschlichen Gemütes? In diesem Fall wäre Jesus nichts weiter als ein frostiger Katechist. Die Schwierigkeiten, welche zu dieser Ansicht geführt haben, scheinen uns nicht gar gewichtig. Die Präterit. in V. 19 rechtfertigen sich im Munde Jesu, wie der Vorwurf in V. 11 „ihr nehmet unser Zeugnis nicht an", aus der Haltung, welche die Bevölkerung und die Behörden der Hauptstadt bereits eingenommen hatten (2, 19). Wir haben den Ausdruck eingeborner Sohn aus dem Zusammenhang gerechtfertigt und anerkannt, daß es nicht folgerecht wäre, ihn Jesu selbst abzusprechen. Die Ausdrücke neue Geburt, Geburt aus dem Wasser und Geist (V. 3 u. 5) finden sich auch in den andern Reden Jesu nicht wieder; darf man deswegen bezweifeln, daß sie von ihm stammen? Schuf sich in einer so eigenartigen Redeweise, wie die seinige war, die Idee nicht immer wieder eine eigenartige

Form? Wenn man sich vergegenwärtigt, daß die ἅπαξ λεγόμενα in den Briefen hundertweise vorkommen (230 in I. Kor., 143 in den Briefen an die Kolosser und Epheser zusammen, 118 im Hebräerbrief), wie darf man aus dem Umstand, daß in den uns erhaltenen Reden Jesu ein Ausdruck nur einmal vorkommt, den Schluß ziehen, daß derselbe seiner Redeweise nicht wirklich angehört habe? Endlich erklärt sich das Aufhören der Gesprächsform aus der wachsenden Überraschung und aus der demütigen Willigkeit, womit Nikodemus fortan die Offenbarung der himmlischen Dinge entgegennimmt. In Wirklichkeit nimmt das Gespräch ungeachtet seines Stillschweigens dennoch seinen Fortgang. Denn im Nachfolgenden wie im Vorgehenden spricht Jesus keinen Gedanken aus und redet kein Wort, das nicht in unmittelbarer Beziehung zu den Gedanken und Bedürfnissen des Angeredeten stünde und zwar bis V. 21, wo wir endlich das ermutigende Wort finden, welches das Gespräch in naturgemäßer Weise abschließt und den peinlichen Eindruck mildert, den die schroffe und ernste Mahnung beim Beginn der Rede im Herzen des alten Mannes hatte zurücklassen müssen. — De Wette und Lücke behaupten zwar, der Verfasser lasse Jesum bis zum Ende sprechen, sie sind aber doch der Ansicht, er habe, ohne sich dessen bewußt zu sein, mehr und mehr seine eigenen Betrachtungen unter die Worte seines Meisters gemengt. Dies ist ungefähr auch die Meinung von Weiß; er glaubt, Johannes habe die Reden Jesu überhaupt nie anders berichtet, als so, daß er sie in seiner Weise entwickelte. Finden wir im Nachfolgenden irgend ein Wort, das nicht paßt, irgend welchen Gedanken, der zu der gegebenen Sachlage keinen Bezug hat, so werden wir ein solches Urteil annehmen müssen. Wenn aber nicht, so werden wir das Recht haben, auch die zuletzt genannte Annahme abzulehnen.

Ein Begriff ist von dem der Erlösung untrennbar, das ist der Begriff des Gerichts. Alle Pharisäer teilten die Menschen in Gerettete und Gerichtete, d. h. in Beschnittene und Unbeschnittene, in Juden und Heiden. Jesus hat soeben die erlösende Liebe zur gesamten Welt geoffenbart, und enthüllt jetzt dem Nikodemus das wahre Wesen des Gerichts. Und diese Offenbarung ist gleichfalls eine völlige Umkehrung der landläufigen Anschauung. Nicht zwischen Juden und Heiden, sondern zwischen Gläubigen und Ungläubigen ohne Unterschied ihrer Abstammung wird die Scheidelinie hindurchgehen.

V. 17.[1]) — Denn: der Zweck der Sendung des Sohnes, wie er in diesem Vers angegeben ist, beweist ja, daß diese Sendung ein Werk der Liebe ist (V. 16). Das Wort Welt wird dreimal nachdrücklich wiederholt. Nikodemus soll es in unvergeßlicher Weise hören, daß das göttliche Wohlwollen die ganze Menschheit umfaßt. Der paulinische Universalismus liegt dem Keime nach in V. 16 und 17. — Der erste Satz soll mit seiner verneinenden Fassung die jüdische Vorstellung ausschließen, als ob der nächste Zweck der Ankunft des Messias die Abhaltung des Gerichts über die heidnischen Völker wäre. — Unsere Übersetzungen geben allgemein κρίνειν mit verdammen wieder; selbst Meyer hält an dieser Bedeutung noch fest. Man erklärt so: „Jesus ist nicht gekommen, um ein Gericht der Verdammung über die Sünderwelt zu halten." Aber warum sollte Jesus nicht κατακρίνειν gesagt haben, wenn dies sein Gedanke war? Was er sagen will, ist das, daß der Zweck seines Kommens in diese Welt nicht eine Gerichtshandlung, sondern ein Heilswerk sei. Reuß schließt aus diesem Wort, der Gedanke eines zukünftigen, allgemeinen Gerichts sei in unserem Evangelium verworfen." Aber das zukünftige Gericht wird V. 27 f. deutlich gelehrt. Was Jesus in diesem Wort in Abrede zieht, ist nur die Vorstellung, daß das gegenwärtige Kommen des

[1]) ℵ B L T^b und einige Mnn. lassen αυτου aus.

Messias eine große, äußerlich hervortretende Gerichtshandlung zum Zweck habe, wie sie der Pharisäer Nikodemus bestimmt erwartete. Wenn ein Gericht als persönliche Handlung des Messias stattfinden soll, so gehört es nicht zu diesem Kommen. — Indessen, selbst wenn der Zweck seines Kommens retten und nicht richten ist, soll sich aus Anlaß dieses Kommens dennoch ein Gericht vollziehen, aber ein ganz anderes, als sich's die Juden dachten, nämlich ein Gericht geistiger Art, in welchem nicht Jesus das Urteil spricht, sondern jeder Mensch selbst über sein Wohl und Wehe entscheidet.

V. 18. [1]) — Der Gedanke dieses Verses ist der: „ich richte niemand, denn wer glaubt, wird nicht gerichtet, und wer nicht glaubt, ist schon gerichtet." Hierin liegt ausgesprochen der große Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben und der Verdammnis durch den Unglauben. — Jesus richtet den Gläubigen nicht, denn wer das von ihm dargebrachte Heil annimmt, ist nicht mehr Gegenstand des Gerichtes. Meyer, Hengstenberg u. A. und mehrere Übersetzer geben auch hier das Wort κρίνειν mit verdammen wieder. Weiß, Keil, Westkott erklären das für eine willkürliche Deutung. Die Stelle 5, 24 zeigt, daß dieser Sinn der wirklichen Meinung Jesu zuwider ist. Richten heißt: nach eingehender Untersuchung des Geschehenen über den Thäter ein entscheidendes gerichtliches Urteil hinsichtlich seiner Unschuld oder Strafbarkeit aussprechen. Der Herr aber erklärt, daß der Gläubige, da er schon in das ewige Leben eingetreten ist, keiner solchen Untersuchung unterzogen werde. Er wird wohl nach Röm. 14, 10, II. Kor. 5, 10 vor dem Gericht zu erscheinen haben, aber nur um für gerettet erklärt zu werden und seinen Platz im Reich zu erlangen (Matth. 25). Wenn der Glaube den Menschen dem Gericht entzieht, so liegt darin keine Willkür. Dies folgt gerade aus dem Umstand, daß der Gläubige durch das innerliche Gericht der dem Glauben vorangehenden und nachfolgenden Reue in den Bereich der christlichen Heiligung eingeführt wird, welche ein fortgehendes Selbstgericht und damit die freiwillige Antizipation des Gerichtes ist (I. Kor. 11, 31). — Das Präs. οὐ κρίνεται wird nicht gerichtet, ist das Präs. der Idee. — Jesus richtet den Ungläubigen nicht, weil der, welcher nicht glauben will, sein Gericht eben in diesem Nichtwollen findet. Das Wort ἤδη schon und die Setzung des Perf. κέκριται an Stelle des Präs. κρίνεται läßt deutlich erkennen, daß Jesus hier an ein Gericht geistiger Art denkt, das schon auf Erden über den ergeht, der das in Christo angebotene Heil verwirft. Ein solcher Mensch hat durch seinen Unglauben, und ohne daß ein richterliches Eingreifen Jesu erforderlich wäre, sich selbst sein Urteil gesprochen. Es versteht sich von selbst, daß dieses Urteil ein Verdammungsurteil ist. Aber das Wort spricht es nicht aus. Der Sinn ist: Der eine darf nicht gerichtet werden, der andere ist es schon. Folglich braucht der Sohn nicht in eigener Person richterlich einzugreifen. — Daß hier die subjektive Verneinung (das erste μή) gebraucht wird, gehört nach Bäumlein zum Verfall der Sprache. Nach Meyer dagegen hat diese Form ihren regelmäßigen Sinn: „indem er nicht glaubt", oder: „aus dem Grund, weil er nicht glaubt". Der Name eingeborner Sohn hebt die Verschuldung derjenigen hervor, die eine solche Person und ihr Werk zurückstoßen. Je herrlicher der Heiland ist, desto folgenschwerer ist es, sich von ihm abzuwenden. Je heiliger, göttlicher er in seiner ganzen Erscheinung ist, desto mehr zeugt das Nichtglauben an ihn von gemeiner Gesinnung. — Sein Name: Die Offenbarung, welche er uns von seinem Wesen giebt (siehe zu 1, 12). — Das Perf. μὴ πεπίστευκεν, hat nicht geglaubt, bezeichnet nicht die Handlung des Nichtglaubens, sondern den Zustand, der daraus hervorgeht,

[1]) ℵ B It^{aliq} Or.: ο μη für ο δε μη bei allen andern.

„weil er sich nicht in der günstigen Lage eines Menschen befindet, der sein Vertrauen auf ein solches Wesen gesetzt hat". Das μή wird hier gebraucht, wie bei den späteren Griechen (Lucian z. B.), um die Ursache in dem Gedanken des Redenden zu bezeichnen. — Die in V. 18 beschriebene sittliche Scheidung zwischen den Menschen bildet das eigentliche Wesen des Gerichtes; dies ist der in V. 19—21 entwickelte Gedanke. Vermöge ihrer Stellung zu Jesu teilen sich die Menschen selbst in Verworfene (V. 19 f.) oder Gerettete (V. 21). Bis jetzt hat Jesus dargethan, daß er nicht richte, aber so, daß er dem erwarteten äußeren Gericht ein geistiges Gericht, an welches niemand dachte, gegenüberstellte. Dieses Gericht beschreibt er jetzt.

V. 19. — Durch die Verwerfung Jesu richtet der Mensch sich selbst. Die peinlichste Untersuchung über sein ganzes Leben könnte seinen Widerwillen gegen das Gute nicht besser an den Tag bringen, als es sein Unglaube thut. Dieses Urteil, welches er über sich selber spricht, wird das Schlußgericht nur noch zu bestätigen haben (5, 28 f.). — Um es begreiflich zu machen, nennt sich der Herr hier das Licht, d. h. das geoffenbarte Gute, die vor dem menschlichen Gewissen verwirklichte göttliche Heiligkeit. Daraus ergiebt sich, daß die Stellung, welche der Mensch zu ihm einnimmt, unfehlbar seine innerste sittliche Richtung an den Tag bringt. — In Jesu Augen ist die Probe für die ihn umgebende Welt schon gemacht: „Die Menschen haben mehr geliebt..." Wer Gott dient, besitzt nach dem Maß seiner Heiligung einen geistlichen Spürsinn, der ihn unmittelbar die innere Zuneigung oder Abneigung wahrnehmen läßt, welche seine Person und seine Thätigkeit hervorrufen. Der Aufenthalt Jesu in Jerusalem war ihm eine Enthüllung über den sittlichen Zustand des Volkes und seiner Leiter gewesen. Dies sind die Menschen, von denen er in diesem Vers redet, aber mit dem klaren Gefühl, daß sie in diesem Punkt die Vertreter der gefallenen Menschheit sind. — Der Ausdruck haben mehr geliebt will keineswegs, wie Lücke glaubt, die Schuld dieser Ungläubigen mildern durch die Unterstellung, daß in ihnen noch ein Zug, wenn auch ein schwächerer, zur Wahrheit vorhanden sei. Es ist richtig bemerkt worden, μᾶλλον bezeichne nicht magis, mehr, sondern potius, eher. Dieses Wort erschwert also die Verantwortlichkeit der Juden und läßt die freie Wahl hervortreten, womit sie angesichts des Lichtes sich für die Finsternis entschieden haben (vgl. V. 11). — Welches ist denn in Wahrheit der Beweggrund für diese schuldvolle Wahl? Ihre Werke waren böse. Sie sind entschlossen, im Bösen zu verharren, wie sie es bisher verübt haben; deshalb fliehen sie das Licht, das sie verdammt. Indem das Licht das wahre Wesen der bösen Werke enthüllt, zwingt es den Thäter, dieselben zu lassen. — Der Ausdruck τὸ σκότος die Finsternis umfaßt neben der Liebe zum Bösen die innerliche Lüge, durch die man sich zu rechtfertigen sucht. Der Aor. ἠγάπησαν bezeichnet die Wahl als eine eben jetzt jüngst geschehene Handlung, während das Imperf. ἦν, war, das Leben der Welt in der Sünde als einen längst vor der Erscheinung des Lichtes bestehenden Zustand darstellt. — Ἔργα bezeichnet das ganze sittliche Thun, Willensrichtung und wirkliche Handlungen. — Im folgenden Vers erläutert Jesus mittelst einer Vergleichung das psychologische Verhältnis zwischen der Unsittlichkeit grober und feiner Art und dem Unglauben.

V. 20.[1]) — Es war Nacht, als Jesus so redete. Wie manche Übelthäter mochten diese Finsternis benützen, um ihre verbrecherischen Zwecke zu erreichen! und mit Vorbedacht hatten sie diese Stunde gewählt. Das ist ein Bild von dem, was in der sittlichen Welt vorgeht. Die Erscheinung Jesu

[1]) ℵ allein läßt die Worte και ουκ ερχεται εις το φως aus, offenbar infolge der Verwechselung der beiden φως von seiten des Abschreibers.

ist für die Welt wie ein Sonnenaufgang; sie offenbart den wirklichen Charakter der menschlichen Handlungen; daher kommt es, daß wer das Böse thut und darin beharren will, Jesu und seiner Heiligkeit den Rücken wendet. Würde einmal sein Gewissen von dieser Klarheit erleuchtet, so würde es ihn zwingen, auf das zu verzichten, was er festhalten will. Er leugnet also und diese Verneinung ist für ihn die Nacht, in welcher er fortfahren kann zu sündigen. Dies ist der Ursprung des Unglaubens. — Der Ausdruck ὁ φαῦλα πράσσων bezeichnet nicht nur die Richtung, der man sich bisher hingegeben hat, sondern auch diejenige, in welcher man beharren will. Dies liegt in dem Part. Präs. πράσσων (statt des Aor. πράξας). Für πονηρά (Arges) in Vers 19 ist φαῦλα (Nichtiges) gesetzt. Dieses Wort drückt das Urteil Jesu selbst aus; während jenes sich auf die innere Natur der Handlungen, auf ihre gründliche Verderbtheit bezog. — Auch ist ein Unterschied zwischen πράττειν und ποιεῖν zu beachten: das erstere bezeichnet einfach die Arbeit (es handelt sich um nichtige Werke), das zweite schließt die thatsächliche Verwirklichung in sich; bei dem Guten bleibt die Frucht. — Allein man darf nicht glauben, daß der Ausdruck Böses thun sich einzig nur auf das beziehe, was wir ein unsittliches Verhalten nennen. Gewiß denkt der Herr auch an ein äußerlich ehrenhaftes, aber aller wirklich ernsten Sittlichkeit bares Leben, wie das der meisten Obersten Israel's und besonders der Pharisäer; die Erhebung des eigenen Ich und das Trachten nach Ehre vor den Menschen gehört im Sinne Jesu ebenso gut, wie die grobe Unsittlichkeit, zu dem φαῦλα πράττειν, zu dem Thun des Nichtigen. — Μισεῖ, er haßt, drückt den unmittelbar dem Naturtrieb entstammenden Widerwillen aus; οὐκ ἔρχεται, er kommt nicht, bezeichnet den überlegten Entschluß. Ἐλέγχειν (vielleicht von πρὸς ἕλην κρίνειν, behufs der Beurteilung an das Licht halten) bezeichnet: die irrige oder schlechte Natur eines Gedankens oder einer Handlung durch Zurechtweisung an's Licht bringen.

Der Unglaube wurzelt also nicht im Verstand, sondern im sittlichen Leben. Der Beweis, welchen Jesus V. 20 für diese wichtige Thatsache giebt, ist vollkommen klar. Das Tiefste, was ein Paskal über das Verhältnis von Willen und Verstand, von Herz und Glauben geschrieben, ist in diesem und dem folgenden Vers bereits gesagt. — Aber was vom Unglauben gilt, das gilt auch vom Glauben. Er streckt seine Wurzeln gleichfalls in's sittliche Leben hinab; dies ist die andere Seite des Gerichts (V. 19).

V. 21. [1]) — Die aufrichtige Liebe zum sittlich Guten macht für den Glauben empfänglich; denn Jesus ist das Gute in Person. Selbst vor der Erscheinung Christi finden sich in der Menschheit Einzelne, die zwar wie die andern von dem angeborenen Bösen angesteckt sind, aber gegen ihre bösen Neigungen kämpfen und das ihnen vorleuchtende sittliche Ideal mit edlem Eifer zu erreichen suchen. Jesus nennt sie diejenigen, welche die Wahrheit thun. Paulus, der auch in diesem Punkt mit Johannes übereinstimmt, beschreibt sie als diejenigen, welche beim Beharren in guten Werken Preis und Ehre und unvergängliches Wesen suchen (Röm. 2, 7). Dieses ernsthafte Trachten nach dem Guten, das in Israel durch die theokratische Zucht angespornt und geschützt wird, sticht ab gegen den Heuchelschein der pharisäischen Gerechtigkeit. Es kann sich ebensowohl bei einem bußfertigen Zöllner, als bei einem untadeligen Pharisäer finden. Derselbe Gedanke kehrt wieder in den Ausdrücken: aus Gott, aus der Wahrheit sein (8, 47; 18, 37). Diese Gesinnung ist die Bedingung jedes echten Glaubens an das Evangelium. Die Zustimmung des Willens zu der vorbereitenden Offenbarung sowohl im Gesetz des Ge-

[1]) Bei א fehlt fast der ganze Vers bis οτι (Verwechselung der beiden τα εργα αυτου V. 20 f.), indem ein Teil der Urkunden in V. 21 αυτου nach εργα setzt.

wissens, als im Gesetz Mosis ist die erste Bedingung der Zustimmung zu der höheren Offenbarung der göttlichen Heiligkeit in Jesu Christo. Der Ausdruck die Wahrheit thun bezeichnet die beharrliche Bemühung, sein Verhalten auf die Höhe seiner sittlichen Erkenntnis zu bringen, das in's Gewissen aufgenommene Ideal des Guten zu verwirklichen; vgl. Röm. 7. — Die Seele, die vielleicht infolge der schmerzlichen Erfahrung der Sünde nach Heiligung seufzt, findet in Jesu ihr Ideal erfüllt und erkennt in ihm denjenigen, durch welchen sie selbst zur Erfüllung desselben gelangen wird. Der biblische Ausdruck an das Licht kommen heißt sich Jesu nahen, ihn willig hören, sich ihm hingeben; vergl. Luk. 15, 1 f. Liegt nicht in der Wahl dieses Bildes eine zarte Anspielung auf den Schritt, den Nikodemus eben gethan? So wahr die Finsternis, die draußen herrscht, das Bild des Unglaubens ist, in welchen sich die Liebhaber der Sünde einhüllen, ebenso thatsächlich ist das Licht, um welches jetzt die wenigen Redenden versammelt sind, das Sinnbild der göttlichen Klarheit, welche Nikodemus suchte. Und er wird's auch erreichen. Das ist Jesu Abschiedswort: „Du willst das Gute; dies hat dich hierher geführt. Fasse Mut, du wirst es finden."

Die redlichen Herzen kommen an das Licht, weil sie sich nicht, wie die andern, davor scheuen, daß ihr Wandel in seiner wahren Beschaffenheit auf gedeckt werde; sie wünschen das vielmehr, wie Jesus sagt: auf daß ihre Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gethan. Ich komme somit auf die herkömmliche Übersetzung der letzten Vershälfte zurück. Ich hatte früher die andere Übersetzung gewählt: „damit sie offenbar werden als in Gott gethan"; vgl. für diese griechische Konstruktion 4, 35. Aber die erstere Satzverbindung ist hier natürlicher. Der wirklich redliche Mensch sucht, wie Nikodemus gethan hat, mit Christo, der lebendigen Heiligkeit, in Berührung zu kommen, weil nichts in ihm ist, das ihn treiben könnte, sich dem Lichte Gottes zu entziehen; im Gegenteil, seine Werke sind so beschaffen, daß er sich glücklich schätzen wird, mitten in diesem Lichte zu stehen. — Der Ausdruck „in Gott gethan" scheint etwas stark zur Bezeichnung der Werke, die ein aufrichtiger Mensch thut, ehe er Christum gefunden hat. Aber vergessen wir nicht, daß sowohl in Israel als außerhalb des theokratischen Gebiets alles Gute im Menschenleben göttlicher Anregung entspringt. Der Vater zieht die Seelen zum Sohne und giebt sie ihm (6, 37. 44). Gott läßt in dem aufrichtigen Gemüt den Ruf zu dem wenn auch unmächtigen Kampf gegen die innewohnende Sünde ergehen (Röm. 7). Überall, wo auf Seiten des Menschen Hingebung an dieses göttliche Entgegenkommen vorhanden ist, gilt der Ausdruck von den Werken in Gott gethan, der aber sowohl die Seufzer des bußfertigen Zöllners und des reuigen Gläubigen, wie das edle Streben eines Johannes oder Nathanael in sich faßt. Ein solcher Mensch, der seiner aufrichtigen Sehnsucht nach dem Guten sich bewußt ist, scheut sich nicht, sich dem Lichte auszusetzen und somit zu Christo zu kommen. Je mehr er in Gott thut, desto mehr verlangt er nach einem klaren Blick in sein Inneres, um noch zu einem völligeren Gehorsam zu gelangen. Ich hatte in den früheren Ausgaben das ἵνα damit, auf das Bedürfnis nach einer göttlichen Zustimmung bezogen. Ich glaube jetzt, es handelt sich um das Bedürfnis nach einem Fortschritt. Weiß sieht darin das Verlangen zu beweisen, daß die vollbrachten guten Werke die Werke Gottes und nicht des Menschen seien. Luthardt scheint mir den Sinn dieses Verses völlig verdreht und die tiefe, in demselben enthaltene Lehre verloren zu haben, wenn er erklärt: „wer die in Christo kundgewordene sittliche Wahrheit übt, schließt sich bald durch das religiöse Band des Glaubens an Christus an." Aber setzt die Ausübung der in Christo geoffenbarten Heiligkeit nicht notwendig den Glauben an ihn voraus? — Das Wort Jesu 7, 17 hat eine überraschende Ähnlichkeit mit diesem.

„In der vorchristlichen Menschheit, sagt Lücke richtig, sind zweierlei Arten von Menschen vermischt. Mit der Erscheinung Jesu beginnt die Scheidung; αὕτη ἡ κρίσις." „Unter den Bäumen desselben Waldes, bemerkt Lange, bergen sich während der Nacht Vögel aller Art. Aber morgens, wie die Sonne ihre Strahlen verbreitet, schließen die einen die Augen und suchen das tiefste Versteck auf, während die andern die Flügel schlagen und die Sonne mit ihrem Gesang begrüßen. So scheidet die Erscheinung Christi die Liebhaber des Tages und der Nacht, die zuvor in der Masse der Menschheit durch einander gemengt waren." Allein man darf diesen Gedanken nicht in dem Sinne verstehen, den die Tübinger Schule dem Evangelisten beilegt, nämlich daß es zweierlei ihrer Natur nach verschiedene Arten von Menschen gebe. Alle Ausdrücke des Johannes: „sie liebten mehr", „Arges thun", „die Wahrheit thun" sind vielmehr dem Gebiet der freien Wahl und der bewußten Thätigkeit entnommen (vergl. Einl. I, 117). — Mit diesem Wort der Hoffnung verabschiedet Jesus den Nikodemus. Und wir können wohl verstehen, warum Jesus im geraden Gegensatz zu dem Täufer Johannes (V. 36) in erster Linie von denen geredet hat, welche das Licht von sich weisen (V. 19 f.), und dann erst von denen, die es aufsuchen (V. 21). Er wollte das Gespräch mit einem an den Angeredeten gerichteten Wort der Ermutigung abschließen. Er hatte in ihm eines der redlichen Gemüter erkannt, die einmal glauben werden, und die der Glaube zur Wassertaufe und dadurch zur Geistestaufe leiten wird. Jesus wartet von jetzt an auf ihn. Reuß findet das Schweigen des Johannes über seinen Weggang befremdlich. „Wir haben ihn wohl kommen sehen; aber wir sehen ihn nicht weggehen. Wir bleiben ganz unbekannt mit dem Ausgang des Gesprächs." Dann schöpft dieser Gelehrte beherzt hieraus den Beweis dagegen, daß Nikodemus eine wirkliche Person gewesen und dieses Gespräch mit Jesus gehabt habe. Ist das ein ernsthaft gemeinter Einwand? Hätte der Evangelist uns wirklich sagen sollen, daß Nikodemus Jesum verlassen, dann sich heimbegeben und zu Bette gelegt habe? Ergiebt sich denn nicht der Eindruck des Gesprächs auf ihn aus der weiteren Geschichte? Vgl. 7, 50 f., 19, 39. Johannes achtet das Geheimnis der nun beginnenden inneren Arbeit und läßt die Thatsachen reden. Den wesentlichen Inhalt der Erzählung bildet die Offenbarung Jesu an Nikodemus und nicht die Lebensbeschreibung dieses Pharisäers. Matthäus erzählt die Rückkehr der Zwölfe nach ihrer ersten Aussendung auch nicht (5, 10); folgt daraus, daß dieselbe keine geschichtliche Thatsache ist? Die Erzählung unserer Evangelien steht ganz im Dienst des religiösen Zwecks und spielt nicht mit wertlosen Kleinigkeiten.

Wir sind nunmehr in den Stand gesetzt, ein Urteil über diese Unterredung abzugeben. Ihr geschichtlicher Charakter scheint sich mir zu ergeben aus der von uns nachgewiesenen völligen Angemessenheit aller Worte Jesu und aus ihrer genauen Anpassung an die gegebene Sachlage. Die Angabe in V. 5: „ein Mensch unter den Pharisäern" bietet sich als Schlüssel des ganzen Abschnitts dar. Jedes Wort ist wie ein sicher treffender Schuß auf einen solchen Mann. Diesem Besucher, der von seinem Anteil an dem Reiche Gottes ebenso fest überzeugt ist, als von seinem eigenen Dasein, steckt er zuerst ein Licht auf über alles, was ihm fehlt, und sagt ihm, wenn auch in anderen Worten: „wenn deine Gerechtigkeit nicht besser ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, wirst du nicht in's Reich Gottes kommen." Nachdem Jesus so in diesem von sich selbst und seiner eigenen Gerechtigkeit erfüllten Herzen aufgeräumt, sucht er die Leere wieder auszufüllen in dem positiven Teil der Unterredung, in welchem er die Fragen beantwortet, die Nikodemus ihm hatte vorlegen wollen. In dieser Antwort stellt er von Anfang bis zum Schluß ein Programm dem andern gegenüber, zuerst den Messias

dem Messias, dann das Heil dem Heil, endlich das Gericht dem Gericht, wobei er hinsichtlich all dieser Punkte an die Stelle der pharisäischen Erwartung den göttlichen Gedanken setzt. Diese unmittelbare Anwendung, dieses vollkommene Zutreffen, diese feste Haltung des Gesprächs scheint mir seine Wirklichkeit hinreichend zu verbürgen. Einer künstlichen Erfindung des 2. Jahrhunderts wäre es nicht gelungen, sich der gegebenen Sachlage so vollkommen anzupassen. Jedenfalls ist der Zusammenhang aller Teile der Unterredung zu augenscheinlich, um eine Unterscheidung zwischen der Rede Jesu und den Worten des Evangelisten zu gestatten. Entweder ist das Ganze eine freie Erdichtung des letztern, oder es muß das Ganze als die zusammenfassende Darstellung eines wirklichen Gesprächs Jesu aufgefaßt werden. Als zusammenfassende Darstellung — sagen wir; denn wir besitzen allerdings keinen vollständigen Bericht darüber. Der Besuch des Nikodemus hat selbstverständlich länger gedauert als die paar Minuten, die man braucht, um den Bericht zu lesen. Johannes hat uns in einigen hervorragenden Worten den Kern der Mitteilungen Jesu bei dieser Begegnung überliefert. Dies lassen die etwas losen Verbindungen durch ein einfaches καί erkennen. Wir haben die obersten Spitzen vor uns, aber nicht die Kette in ihrer ganzen Ausdehnung.

III. Jesus in der Landschaft von Judäa.

3, 22—36.

Die früheren Zeugnisse des Täufers Johannes waren Aufforderungen zum Glauben. Das Folgende gestaltet sich zu einer drohenden Einsprache gegen die durchgehends feindliche Haltung und den aufkeimenden Unglauben Israel's. Diese Rede gehört also gewiß mit herein in das Bild der Offenbarung Jesu und ihrer Wirkung in Israel im ganzen.

Nach dem Passahfest kehrte Jesus nicht sofort nach Galiläa zurück; warum er so handelte, wird 4, 43—45 angegeben. Er begab sich in die Landschaft von Judäa und fing an hier zu predigen und zu taufen, etwa in der Art, wie es der Täufer Johannes machte. V. 25 f. läßt vermuten, daß der Ort, an welchem Jesus diese Wirksamkeit begann, nicht weit von der Stätte lag, an welcher der Vorläufer thätig war.

Wie hat man sich diese Art von Beschäftigung, welche sich Jesus damals wählte, zu erklären? — Der Tempel hatte sich für ihn geschlossen und er hatte die heilige Stadt durchwandelt, ohne dort einem andern Mann von Bedeutung zu begegnen, der ernstlich willens gewesen wäre, das Licht der Finsternis vorzuziehen, als dem Nikodemus. Jetzt entfernt er sich noch mehr von dem Mittelpunkt und läßt sich auf dem Lande nieder. Diesem Ortswechsel entspricht eine Änderung in der Art seiner Thätigkeit. Im Tempel war er mit voller Herrscherwürde aufgetreten, wie ein Fürst, der in seinen Palast einzieht. Da dieser Ruf keinen Anklang fand, konnte Jesus sein messianisches Wirken nicht fortsetzen. Er beschränkt sich deshalb auf die Arbeit der messianischen Vorbereitung; er wird genötigt, gewissermaßen sein eigener Vorläufer zu werden, und vermöge dieses Rückschritts sieht er sich für den Augenblick auf denselben Punkt versetzt wie Johannes, welcher auf dem Höhepunkt seines Wirkens angelangt ist. Daher erklärt es sich, daß beide gleichzeitig tauften und ihre Arbeit zu einer Art von Wettstreit wurde. Wir werden finden, daß Jesus nach seiner Rückkehr nach Galiläa auch auf diese Taufe selbst verzichtete und als einziges Stück messianischen Waltens nur noch das Apostelamt beibehielt und nur darauf bedacht war, durch das Wort den Glauben zu wecken. Die Gründung der Kirche, an die sich die Wiedereinführung der Taufe knüpft, sollte

auf die Zeit ausgesetzt bleiben, da nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung die Verbindung zwischen ihm und dem ungläubigen Volke gänzlich abgebrochen und die Gründung der neuen Gemeinschaft vorbereitet wäre.

Diese Wandlungen in der Art der Thätigkeit Jesu sind den Blicken der Rationalisten nicht entgangen; sie haben darin nur das Ergebnis einer zunehmenden Enttäuschung gesehen. Allein Jesus hatte schon am ersten Tage alles verkündigt: „Brechet diesen Tempel ab"; und der schließliche Erfolg seines Werkes beweist, daß es sich hier um etwas mehr handelt, als um die Frucht einer Täuschung. Im Gegenteil bewundert der Glaube in diesem so wechselvollen Vorgehen die Schmiegsamkeit des göttlichen Plans in seinem Verhältnis zur menschlichen Freiheit und die vollkommene Lenksamkeit, mit welcher der Sohn sich in die täglichen Weisungen des Vaters zu fügen weiß. Dadurch wird die Planlosigkeit zum weisesten, wundervollsten Plan; und indem die göttliche Weisheit das freie Spiel der menschlichen Freiheit sich gefallen läßt, verschafft sie sich gerade aus den Hindernissen, die der menschliche Widerstand gegen sie erhebt, Mittel, um ihre Pläne zu verwirklichen. Dieser Überblick über die Lage der Dinge erklärt das augenblickliche Nebeneinanderhergehen der beiden Ämter, von denen eines das andere hätte ablösen sollen.

Der folgende Abschnitt enthält 1) die allgemeine Schilderung der Sachlage, V. 22—26, 2) die Rede des Täufers Johannes, V. 27—36.

1) V. 22—26.

V. 22. — Μετὰ ταῦτα verbindet in allgemeiner Weise diesen Abschnitt, mit 2, 23—25: „nach dieser Thätigkeit Jesu in Jerusalem." — Ἰουδαία γῆ, das jüdische Land, bezeichnet die Landschaft im Gegensatz zur Hauptstadt. — Die Imperf. διέτριβε und ἐβάπτιζε deuten an, daß dieser Aufenthalt eine gewisse Zeit dauerte. Der Ausdruck er taufte wird 4, 2 genauer bestimmt: „wiewohl Jesus nicht selbst taufte, sondern seine Jünger." Das sittliche Thun gehörte ihm an; die äußerliche Verrichtung geschah durch seine Jünger. Ständen diese beiden Stellen in zwei verschiedenen Evangelien, so würde die Kritik sofort einen Widerspruch darin finden, und wer ihn zu lösen versuchte, würde der harmonistischen Eingenommenheit beschuldigt. Der Erzähler hat an dieser Stelle rein nur die Absicht, dieses Taufen unter die Verantwortlichkeit Jesu zu stellen.

V. 23. — En, woher Enon, bezeichnet eine Quelle. Man kann auch mit Meyer die Endung -on als Abkürzung des Wortes jona, Taube, ansehen; dann wäre die Bedeutung dieses Namens Quelle der Taube. Diese Örtlichkeit befand sich in der Nähe einer Stadt namens Salim. Die Lage der beiden Punkte ist ungewiß. Eusebius und Hieronymus setzen im Onomasticon Enon 8000 Schritte südlich von Bethsean oder Skythopolis im Jordanthal auf der Grenze zwischen Samaria und Galiläa, und Salim etwas weiter westlich. Und man hat auch in der That an den genannten Punkten eine Trümmerstätte aufgefunden, die jetzt Aynûn heißt (Palestine-Exploration-Report, 1874). Daraus wäre also zu schließen, daß die beiden Örtlichkeiten in Samaria gelegen waren. Aber dieses Ergebnis ist unvereinbar mit den Worten des V. 22: im jüdischen Lande (vorausgesetzt wenigstens, daß die beiden Taufenden nahe bei einander waren). Und besonders, wie sollte sich Johannes bei den Samaritern aufgehalten haben? Wie hätte er erwarten können, daß die Volksmenge ihm zu diesem feindseligen Volke nachgegangen wäre? Ewald, Wieseler, Hengstenberg, Mühlau denken deshalb an eine ganz andere Örtlichkeit. Jos. 15, 32 ist von drei Städten die Rede: Silhim, Ain und Rimmon, die auf der südlichen Grenze des Stammes Juda gegen Edom hin lagen (vgl. 15, 21). Jos. 19, 7 und I. Chron. 4, 32 erscheinen Ain

und Rimmon wieder beisammen. Endlich Nehem. 11, 29 sind beide Namen in einen verschmolzen: En Rimmon. Sollte Enon nicht noch eine vollständigere Zusammenziehung sein? Durch diese Annahme würde die Schwierigkeit einer Taufe in Samaria beseitigt und dem Beweggrund: denn es war viel Wassers daselbst ein ganz passender Sinn gegeben. In der That auf eine im allgemeinen wasserlose und fast wüste Gegend, wie das südliche Grenzland von Juda, angewendet, ist dieser Grund von mehr Gewicht, als wenn es sich um ein wasserreiches Land wie Samarien handelte.

So hätte also Jesus das ganze Gebiet des Stammes Jesu durchwandelt und sich dabei, einmal in seinem Leben, Bethlehem seine Geburtsstadt, Hebron die Stadt Abraham's und David's und das ganze südliche Judäa bis nach Berseba angesehen. Die Bemerkung hat die Spottlust von Reuß wachgerufen; wir verstehen nicht recht, warum? Wir sehen Jesum in den Synoptikern verschiedene Wanderungen machen bis an das nördliche Grenzgebiet des heiligen Landes, einmal bis nach Cäsarea Philippi, in der Nähe des alten Dan am Fuße des Hermon, einandermal bis in die Markungen von Tyrus und Sidon. Er hätte demnach alle Gegenden des theokratischen Gebiets von Dan bis nach Berseba besucht. Ist das nicht ganz natürlich? Hengstenberg hat diesen Aufenthalt Jesu in der Nähe der Wüste benützt, um die Versuchung in diesen Zeitraum zu verlegen. Diese Ansicht ist chronologisch unhaltbar.

V. 24. — Diese Anmerkung des Evangelisten ist verwunderlich, weil im Vorhergehenden kein Wort steht, durch das sie hinlänglich begründet würde. Daß die Gefangennahme des Täufers schon geschehen sein sollte, war in dem vorangehenden in keiner Weise vorausgesetzt. Es muß daher anderswo als in unserm Evangelium der Grund gesucht werden, warum der Evangelist glaubt, ein über diesen Punkt obwaltendes Mißverständnis berichtigen zu sollen, wie es offenbar durch die Bemerkung in V. 24 geschieht. Dieser Grund findet sich leicht in dem Bericht der beiden ersten Synoptiker; Matth. 4, 12: „Da Jesus hörte, daß Johannes überantwortet war, zog er in das galiläische Land." Mark. 1,14: „Nachdem Johannes überantwortet war, kam Jesus nach Galiläa." Diese Worte folgen unmittelbar auf den Bericht über Taufe und Versuchung; sie mußten bei dem Leser den Eindruck hervorrufen, als ob die Gefangennahme des Täufers gleich nach der Taufe Jesu erfolgt und seiner ersten Rückkehr nach Galiläa vorausgegangen wäre, ja diese sogar veranlaßt hätte, folglich gerade die Meinung, welche durch die Bemerkung des Johannes beseitigt wird. Anders ist's mit dem Bericht des Lukas, 3, 19 f.: die Gefangennahme des Täufers wird hier nur vorläufig erwähnt. Hengstenberg meinte, der Bericht des Markus und Matthäus lasse sich aus dem Umstand erklären, daß die erste Rückkehr Jesu nach Galiläa, die, welche Johannes 1, 44 erzähle, von ihnen einfach verschwiegen würde. Allein wir haben gesehen (2, 11), daß der erste Aufenthalt Jesu in Kapernaum mit gewissen Vorgängen aus den ersten Zeiten der galiläischen Wirksamkeit, welche die Synoptiker berichten, zusammenfiel. Es bleibt demnach nur übrig anzuerkennen, daß in der ursprünglichen mündlichen Überlieferung die beiden ersten Rückreisen von Judäa nach Galiläa (1, 44 und 4, 1—3) häufig in eine verschmolzen würden. Aus dieser Zusammenlegung ergab sich naturgemäß, daß der ganze in der Mitte zwischen beiden liegende Zeitraum, d. h. fast ein ganzes Jahr des Lehramtes Jesu, übergangen wurde. Um den verschwundenen Boden wieder zu gewinnen, war Johannes genötigt, die Unterscheidung zwischen den beiden Rückreisen ausdrücklich wiederherzustellen. Er war ganz insonderheit hierzu genötigt, als er auf den Umstand zu reden kam, den er jetzt erzählen will, und der gerade in diese Zwischenzeit fällt. Hilgenfeld sagt selbst bei der Besprechung dieser Stelle: „unwillkürlich bezeugt hier der Evangelist seine Bekanntschaft mit der

synoptischen Erzählung.“ An dieser Bemerkung ist nur das Wort unwillkürlich auszusetzen. Denn der absichtliche Charakter dieser Zwischenbemerkung in V. 24 springt in die Augen. Wir hatten schon bei der Art, wie Johannes von dem Wunder zu Kana redete, die klare Absicht bei ihm nachgewiesen, die beiden Rückreisen nach Galiläa zu unterscheiden, wir werden Veranlassung haben, zu 4, 54 eine Bemerkung in demselben Sinn zu machen. Hinsichtlich der Art, wie diese Verwirrung in die von den Synoptikern verfaßte Überlieferung gekommen ist, erinnern wir nur daran, daß Jesus erst seit seiner zweiten Rückkehr nach Galiläa die prophetische Amtsthätigkeit begonnen hat, welche uns die drei ersten Evangelien besonders schildern, und die der Anfang zur Gründung der Kirche gewesen ist. So bedeutungsvoll die bis dahin in Judäa gemachten Versuche für die Schilderung des jüdischen Unglaubens waren, welche Johannes zeichnete, so leicht konnten sie in dem Bericht von der wirklichen Aufrichtung des Reiches Gottes und von der Gründung der Kirche, die aus dem hauptsächlich von den Synoptikern dargestellten galiläischen Lehramt hervorwuchs, übergangen werden.

Es läßt sich aus diesem V. 24 eine wichtige Folgerung ziehen hinsichtlich der Stellung des Verfassers des 4. Evangeliums in der Urkirche. Wer anders als ein Apostel, als ein Apostel ersten Ranges, als ein dafür anerkannter Apostel hätte in seiner Schrift gegenüber der in der Kirche aufgenommenen Überlieferung, die von den Zwölfen stammte und in den vor seiner Schrift erschienenen Evangelien niedergelegt war, eine so maßgebende Stellung einnehmen dürfen? Um in einem mit solchem Ansehen bekleideten Bericht mit einem Federstrich eine so tiefgreifende Abänderung vorzunehmen, mußte er im Besitz eines völlig unbestrittenen Ansehens stehen und sich selbst fühlen.

V. 25.[1]) — Die Veranlassung zu der nachfolgenden Rede gab ein durch das nahe Zusammentreffen der beiderseitigen Taufen hervorgerufener Wortwechsel. Οὖν, also, hebt diese Verbindung hervor. — Der Ausdruck von seiten der Jünger läßt erkennen, daß die Jünger des Johannes den Streit hervorgerufen haben. — Die Lesart der meisten Mjj., 'Ιουδαίου statt 'Ιουδαίων wird jetzt allgemein vorgezogen. Ich nehme sie an, ohne mich völlig von ihrer Echtheit überzeugen zu können. Sollte nicht bei 'Ιουδαίου noch ein τινός stehen? Und sollte ein Wortwechsel mit irgend welchem unbekannten Menschen einer so ausdrücklichen Erwähnung wert gewesen sein? Die drei ältesten Übersetzungen vereinigen sich in der Lesart 'Ιουδαίων. Auch der Sinait. liest so. Die beiden Hauptwörter mit der Endsilbe ου vorher und nachher könnten einen Schreibfehler veranlaßt haben. — Der Streit drehte sich um die richtige Weise der Reinigung. Welcher Reinigung? offenbar derjenigen, durch welche die Juden auf das Reich des Messias vorbereitet werden sollten. Meyer meint, der Jude habe der Taufe Jesu eine größere Wirksamkeit zugeschrieben, als der des Johannes. Chrysostomus und nach seinem Vorgang einige andere nehmen an, der Jude habe sich sogar von den Jüngern Jesu schon taufen lassen. Hofmann und Luthardt dagegen vermuten auf Grund des Ausdrucks Jude, er habe der gegen Jesus und Johannes feindseligen pharisäischen Partei angehört und in schadenfroher Weise den Jüngern des Johannes von den Erfolgen Jesu erzählt. Allerdings läßt der Gebrauch dieser Bezeichnung bei diesem Menschen nicht gerade auf wohlwollende Gesinnungen weder für Jesus noch für Johannes schließen. Möglicherweise war er von den Jüngern des Johannes unter Berufung auf die Verheißungen des A. T. (Hes. 36, 25 u. s. w.) aufgefordert worden, sich taufen zu lassen und gab nun die spöttische Antwort darauf, daß man nicht

---

[1]) T. R. liest Ιουδαιων mit ℵ, den Mnn. It. Syr^{cur} Cop. Or. — Alle anderen lesen Ιουδαιου.

wisse, wohin gehen: „euer Meister hat angefangen; nun ist ein zweiter da, der noch mehr Erfolg hat; welcher von beiden hat Recht?" Die Frage war verwickelt. Die Jünger des Johannes entschlossen sich, sie ihrem Meister vorzulegen. Diese geschichtliche Sachlage ist zu klar bestimmt, als daß sie erfunden werden könnte.

V. 26. — Es liegt ein gewisser Unmut in diesen Worten. Der Ausdruck: „von dem du zeugtest" hebt den großherzigen Sinn hervor, den Johannes gegen Jesum an den Tag gelegt hat: „so hast du gegen ihn gehandelt (σύ), und nun siehe, wie er es dir macht (οὗτος)." Ἴδε betont das Unerwartete dieses Verfahrens: „er tauft, ganz wie du; nicht genug, daß er sich wichtig macht, er sucht dich zu nichte zu machen." Die Taufe war ein von Johannes eigens eingeführter Gebrauch, der sein Amt von jedem andern unterschied. Wenn ihn Jesus sich aneignete, schien es, als wollte Jesus die seinem Vorgänger zukommende Stellung an sich reißen und denselben gänzlich in den Schatten stellen. — Und was das Wehethuendste an der Sache war, es gelingt ihm: „alle kommen zu ihm." Diese Übertreibung, alle, ist ein Ausdruck des Ärgers. Matth. 9, 14 sehen wir die Jünger des Johannes in Galiläa nach der Gefangennahme ihres Meisters eben so feindselig gegen Jesum gesinnt und mehr oder weniger mit seinen Widersachern verbündet.

2) V. 27—36.

Johannes giebt keinen Bescheid auf die von dem oder den Juden aufgeworfene Frage. Er geht der Sache auf den Grund. Nachdem er das Verhältnis zwischen den beiden Männern, die man zu Nebenbuhlern machen will, bezeichnet, zeigt er, daß jede Gegenüberstellung, ja jede Vergleichung zwischen ihnen unstatthaft wäre. Die Lösung der schwebenden Frage ergiebt sich von selbst aus dieser allgemeinen Erklärung Die Rede hat zwei wohl unterschiedene Teile, deren Gedanke augenscheinlich der gegebenen Sachlage entspricht: „ich" und „er", oder um des Johannes eigene Worte zu brauchen, der Freund des Bräutigams (V. 27—30) und der Bräutigam (31—36). Der erste muß unbedingt in den Schatten treten und abnehmen; der zweite muß wachsen. Beide stehen jetzt ganz innerhalb ihrer Aufgabe; was seine Jünger kränkt, erfüllt ihn mit Freude. Es könnte sich die Frage erheben, warum der Täufer jetzt seine besondere Stellung nicht aufgegeben habe, um sich mit seinen Jüngern den Nachfolgern Jesu anzuschließen. Die Antwort auf diese oft gestellte Frage ist nicht schwer. Es war des Johannes Beruf, Israel auf das Reich des Messias vorzubereiten, und so glich er einem Schiffskapitän, der das alte Schiff nur als der letzte verlassen darf, wenn die ganze Bemannung zuvor auf dem neuen geborgen ist. Seine besondere ihm amtlich zugewiesene Aufgabe blieb in Kraft, solange ihr Zweck nicht erreicht war, d. h. solange sich nicht das ganze Volk unter dem Hirtenstabe Jesu zusammengeschlossen hatte.

V. 27—30. „Ich".

V. 27. — Bis zu V. 30, welcher der Mittelpunkt der Rede ist, bildet die Person und Sendung des Vorläufers den herrschenden Gedanken. Demgemäß scheint es natürlich, den allgemeinen Ausspruch in V. 27 auf den Täufer Johannes besonders anzuwenden. Es wird ihm zugemutet, sich gegen Jesum, der ihm das Seinige nehmen will, zu wehren. „Ich kann nur nehmen, antwortete er, was mir Gott gegeben hat"; mit andern Worten: „ich kann mir meine Stellung nicht selbst anweisen, mich nicht zum Bräutigam machen, wenn ich nur der Freund des Bräutigams bin." So Bengel, Lücke, Reuß, Hengstenberg, ich selbst (1. Ausg.). Ich habe diese Anwendung in der zweiten Ausgabe gegen die von Olshausen, De Wette, Meyer, Weiß aufgegeben,

wonach dieser Spruch sich auf Jesus bezöge: „ein solcher Erfolg würde ihm nicht zu teil werden, wenn ihn nicht Gott ihm schenkte.“ In diesem Sinn ist dieses Wort als Zusammenfassung der beiden Teile (ich und er) und nicht nur des ersten Teils der Rede zu betrachten. Indessen frage ich mich, ob es sich nicht empfehlen möchte, diesen Ausspruch, wie ich ursprünglich gethan hatte, eher auf die übertragene Sendung, als auf die erreichten Erfolge zu beziehen; vgl. Hebr. 5, 4. Sodann paßt das Asyndeton zwischen V. 26 und 27 besser zu der Anwendung auf Johannes allein, weil es den nachfolgenden Vers als eine nachdrückliche Bestätigung des Gedankens in V. 26 bezeichnet.

V. 28.[1]) — Johannes wendet den Grundsatz von V. 26 auf sich selbst an. Die Thatsache, worüber sich seine Jünger beschweren, hat er ihnen gleich anfangs vorausgesagt. Er hat sie immer belehrt, daß er nicht die Bestimmung habe, der Messias zu sein, und daß seine Sendung nicht weiter gehe, als diesem den Weg zu bahnen. Er beruft sich hierfür auf ihre eigene Erinnerung und sagt sich von jeder Verantwortlichkeit für ihre Eifersucht auf Jesum los. Die Worte: „ihr seid meine Zeugen“ scheinen auf ihr eigenes Wort V. 26 hinzudeuten, wo sie an das Verhalten des Johannes gegenüber von Jesus erinnert haben. — Und nun spricht er ihnen mittelst einer Vergleichung die Empfindung aus, die ihn erfüllt, und die von der ihrigen so ganz verschieden ist.

V. 29.[2]) — Seine Stellung ist neben Jesu eine untergeordnete, aber sie hat auch ihre Vorrechte und ihre eigene Freude, und diese Freude genügt ihm vollständig. Νύμφη, die Braut, ist die messianische Gemeinde, welche Johannes in Israel zu sammeln hatte, um sie Jesu zuzuführen; νύμφιος, der Bräutigam, bezeichnet den Messias und, wenn der Ausdruck gestattet ist, den Zukünftigen dieser geistlich Verlobten. Der Name Jehovah bedeutet genau: der, welcher sein oder kommen wird. Nach dem A. T. wollte ja der Herr keinem andern als sich selbst diese Stellung einräumen, und das Kommen des Messias sollte die höchste Erscheinung Jehovah's selber sein (S. 50); vgl. Jes. 54, 5; Hos. 2, 19; Matth. 9, 15; 25, 1 ff.; Eph. 5, 32; Apok. 19, 7 u. s. w. — Dem Freund des Bräutigams lag ob, erstlich um die Hand der Erwählten zu werben, dann während der Brautzeit als Vermittler zwischen den Verlobten zu dienen, endlich bei der Hochzeit den Vorsitz zu führen; ein treffendes Bild für die Stellung des Täufers. Ὁ ἑστηκώς drückt, wie Hengstenberg sagt, „die selige Passivität“ dessen aus, der zuschaut, hört und sich freut. Während der Freund des Bräutigams seines Dienstes bei den Vermählten wartet, hört er die freudvollen, hochgemuten Reden seines Freundes, die ihn mit Wonne erfüllen. Johannes spricht von hören, nicht von sehen. Warum? Weil er selbst nicht in der Nähe Jesu ist? Aber wie kann er dann von hören reden? Sollen diese Worte auf den Täufer eine verständliche Anwendung finden, so setzen sie voraus, daß ihm einzelne Aussprüche Jesu hinterbracht worden waren und ihn mit Freude und Bewunderung erfüllt hatten. Und wie konnte das auch anders sein? Konnten Andreas, Simon Petrus, Johannes, die ehemaligen Schüler des Täufers, in dessen Nähe sich aufhalten, ohne ihm über alles, was sie hörten und sahen, Bericht zu bringen? Das ist ja wohl die Stimme des Bräutigams, die das Herz seines Freundes vor Freude springen macht. — Die Redensart χαρᾷ χαίρειν entspricht einer hebräischen Sprachform (der Infinit. vor dem Verb. finit., um den Gedanken des Zeitworts zu verstärken); vgl. שׂושׂ אשׂישׂ Jes. 61, 10 (und die LXX); Luk. 22, 15. Dieser Ausdruck beschreibt die Freude des Johannes als eine, die nun den höchsten Grad erreicht hat und daher jede andere Empfindung

[1]) Die Mjj. ℵEFHMV und 60 Mnn. lassen μοι aus.
[2]) ℵ setzt αυτου nach εστηκως.

ausschließt, wie sie seine Jünger in ihm hervorzurufen suchten. Die Worte: dieselbige Freude, welche die meinige ist, stellt seine Freude als die des Freundes des Bäutigams in Gegensatz zur Freude des Bräutigams selbst. Er spielt auf die Worte seiner Jünger an: „jedermann kommt zu ihm“, dieser Anblick ist eben seine Freude, die er als Freund fühlt. — Πεπλήρωται, nicht: ist erfüllt worden (Rilliet), — es müßte dann der Aor. sein — sondern: ist in diesem Augenblick auf den höchsten Grad gebracht. Er will sagen: „was euren Ärger hervorruft, das ist gerade, was meine Freude vollendet.“

V. 30. — Dieses Wort bildet die Brücke zwischen den beiden Teilen der Rede; es kündigt den zweiten Teil an und faßt den ersten zusammen. — Der Freund des Bräutigams spielte bei dem Anfang des Verhältnisses die Hauptperson; er war allein sichtbar. Aber je mehr sich das Verhältnis entwickelte, desto mehr nahm seine Bedeutung ab; er muß in den Schatten treten, damit der Bräutigam der Einzige werde. Dies ist die Stellung des Täufers Johannes; er läßt sie sich gefallen und verlangt keine andere. Niemand hätte ja dieses herrliche Wort erfunden. Es bleibt der Wahlspruch jedes echten Dieners Christi.

Hier lassen Bengel, Tholuck, Olshausen u. A. die Rede des Täufers aufhören und die Betrachtungen des Evangelisten beginnen. Sie stützen sich hauptsächlich auf den johanneischen Charakter der Ausdrucksweise im Nachfolgenden und auf die Wiederholung einiger Gedanken aus der Unterredung mit Nikodemus (s. besonders V. 31 f.). Um ein Urteil abzugeben, müssen wir die Rede zu Ende lesen. Aber an sich wäre es kaum natürlich, daß das Wort in V. 30: er muß wachsen im Nachfolgenden nicht weiter entwickelt worden wäre, wie es mit dem andern Wort: ich muß abnehmen, im Vorangehenden geschehen ist.

V. 31—36. „Er“.

Er der Bräutigam muß zunehmen, während der Freund abnimmt, denn er steht über ihm, zuerst vermöge seiner Abkunft (V. 31), dann wegen der Vollkommenheit seiner Lehre (V. 32—34), endlich wegen seiner Sohneswürde und der unbedingten Herrschaft, die ihm als solchem zukommt (V. 35). Die Rede endigt in einem praktischen Schluß (V. 36).

V. 31. [1]) — Seiner eigenen irdischen Natur stellt Johannes die himmlische Herkunft Jesu gegenüber. Ανωθεν geht hier nicht auf die Sendung — denn die des Johannes ist auch von oben — sondern auf die Abkunft der Person. Alle bezeichnet die göttlichen Gesandten im allgemeinen. Alle, wie Johannes selbst (V. 30), müssen von dem Messias verdunkelt werden. Die dreimal wiederholten Worte: von der Erde bezeichnen nachdrücklich das Gebiet, welchem der Täufer angehört, und über welches er nicht hinaus kann. Das erstemal beziehen sie sich auf die Abkunft (ὢν ἐκ): ein einfacher Mensch; das zweitemal auf die Weise des Seins (ἐστί): weil er von der Erde ist, so bleibt er irdisch in seiner ganzen Weise zu sein, zu fühlen und zu denken (vgl. den Gegensatz V. 13); das drittemal auf die Lehre (λαλεῖ): weil er die himmlischen Dinge nur von unten, von seinem irdischen Wohnplatz aus sieht. Dies gilt selbst von dem Propheten Johannes. Allerdings in vereinzelten Augenblicken und gleichsam ab und zu durch eine Spalte erblickt er die Dinge von oben; aber selbst in seinen Entzückungen spricht er von Gott nur wie ein der Erde angehöriges Wesen. Auch läßt er zwar den Ruf zur Buße ergehen, kann

---

[1]) ℵ D It^aliq: και vor ο ων. — ℵ: επι statt εκ; D: απο. — ℵ D einige Mnn. a b Syr^cur. lassen das zweite επανω παντων εστι weg.

aber nicht selbst in's Reich Gottes einführen. Diese Selbstbeurteilung des Johannes trifft zusammen mit dem Ausspruch Jesu Matth. 11, 11: „Der kleinste im Himmelreich ist größer als er." Und die Richtigkeit desselben hat sich bald nachher durch das Wanken seines Glaubens erwiesen. — Nachdem so Johannes allen himmlischen Dienern ihren rechten Platz Jesu gegenüber angewiesen, kommt er auf das Hauptthema zurück: „Er". Wenn man mit einigen Mjj. die letzten Worte dieses Verses: ist über Alle, wegläßt, so muß man die Worte: der vom Himmel kommt zum Subjekt des zeuget V. 32 machen (wobei das καί wegbleibt). Aber die ältere und reichere Lesart entspricht dem Geiste des Textes besser. Mit den letztern Worten kommt Johannes auf Jesum, das wirkliche Subjekt dieses Teils seiner Rede zurück, den er für einen Augenblick beiseite gelassen hatte, um die Überlegenheit desselben durch den Abstand von seiner eigenen Person desto besser in's Licht zu stellen.

V. 32.[1]) — Das καί lassen die Alex. weg, und ohne Zweifel mit Recht; die Asyndeta sind in dieser Rede häufig. — Aus der himmlischen Abkunft Jesu ergiebt sich die Vollkommenheit seiner Lehre. Er steht in Sohnesgemeinschaft mit dem Vater. Wenn er von himmlischen Dingen redet, so redet er davon als Augenzeuge. Dies Wort ist der Widerhall des Wortes Jesu in V. 11. Mit der Wiederholung derselben spricht der Vorläufer aus, daß Jesus hinsichtlich seiner eigenen Person nur die lautere Wahrheit gesagt hat. Aber wie konnte er sie wissen? Wir glauben hierauf in der Erörterung zu V. 29 geantwortet zu haben. — Mit den letzten Worten bestätigt Johannes das strenge Gericht Jesu über das Verhalten des Volkes und seiner Obersten (V. 11). Wenn übrigens Johannes den allgemeinen Unglauben Israel's darthut, wie es Jesus gethan hatte, so zieht er damit einzelne Ausnahmen nicht in Abrede; er hebt sie V. 33 ausdrücklich hervor. Was er mit dem Wort niemand sagen will, ist das, daß diese Ausnahmen, die seinen Jüngern als so zahlreich erscheinen, daß sie eine Gesamtheit daraus machen (πάντες, V. 26), in seinen Augen nur eine verschwindende Minderheit sind. Der Übertreibung der Eifersucht stellt er die des Eifers entgegen: „da, wo ihr saget: alle, sage ich: niemand." Zufrieden wäre er nur, wenn er den gesamten hohen Rat in Begleitung des ganzen Volkes kommen sähe, um dem Bräutigam der messianischen Gemeinde seine Huldigung darzubringen. Dann erst könnte er selbst seinen Dienst als Freund des Bräutigams niederlegen und wie die Braut sich zu des Messias Füßen niedersetzen. Zu beachten sind die Präs. μαρτυρεῖ und λαμβάνει, die uns in die Zeit der Amtsthätigkeit Jesu versetzen und es nicht zulassen, daß dieser Teil der Rede dem Evangelisten in den Mund gelegt werde.

V. 33 und 34.[2]) — Dennoch giebt es etliche Gläubige, und wie groß und schön ist ihre Stellung! σφραγίζειν, eine Urkunde durch Beisetzung eines Siegels bestätigen. Dies thut ja der Gläubige hinsichtlich des Zeugnisses, welches Christus ablegt; indem er sich denen, die es annehmen, beigesellt, hat er die Ehre, seine persönliche Verantwortlichkeit mit der Verantwortlichkeit Gottes, der durch seinen Gesandten redet, einmal für immer zu verbinden. In der That geht dieses von dem Gläubigen für Jesus ausgestellte Zeugnis der Wahrhaftigkeit auf Gott zurück. Dies erklärt V. 34 (γάρ). Was Jesus spricht, ist so sehr Gottes Wort, daß die Bekräftigung der Worte Jesu gleichbedeutend ist mit der Bestätigung der Wahrhaftigkeit Gottes. Mehrere meinen, der Gedanke der göttlichen Wahrhaftigkeit beziehe sich auf die von dem Glauben

---

[1]) Και fehlt in ℵ BDLT^b It^{aliq} Syr^{cur} Cop. Or. — ℵ D lassen τουτο weg.

[2]) T. R. 15 Mjj. Syr. lesen nach διδωσιν: ο θεος, das in ℵ BCLT^b fehlt.

ausgesprochene Erfüllung der Weissagungen. Aber diesem Gedanken fehlt die Verbindung mit dem Zusammenhang. Nach andern wollte Johannes sagen, an Jesum glauben sei soviel als die Wahrheit der göttlichen Erklärung bei der Taufe bezeugen. Diese Bedeutung wäre an sich wohl natürlich, aber sie paßt nicht ganz zu V. 34. Der tiefe Sinn in diesem Ausspruch des Johannes ist der: wenn jemand die Worte Jesu im Glauben an ihren göttlichen Charakter aufnimmt, so erklärt er entschieden, daß, was göttlich ist, nicht falsch sein kann, und so zeugt er für die unantastbare Wahrhaftigkeit Gottes. Zu beachten ist der Aor. ἐσφράγισεν; dies ist eine vollendete That. Und was für eine That! Er setzt durch seinen Glauben dem göttlichen Zeugnis seine persönliche Unterschrift bei und wird so haftbar für die Wahrhaftigkeit Gottes selbst. Es liegt offenbar etwas Begeistertes in diesem wundersamen Ausdruck für die Größe der Glaubensthat. — Das Wort: welchen er gesandt hat (das auf V. 17 zurückweist), ist im vollsten Sinn zu nehmen. Die übrigen göttlichen Gesandten verdienen diesen Namen nur uneigentlich; sie sind in Wirklichkeit nur berufen; wer im eigentlichen Sinn des Wortes gesandt sein will, der muß von oben stammen (V. 31). — Dieselbe unbedingte Geltung kommt dem Wort ῥήματα θεοῦ zu. Er allein besitzt die Offenbarung Gottes schlechthin, vollständig. Darauf deutet das Geschlechtswort τά; die andern alle, selbst der Täufer Johannes besitzen nur Bruchstücke davon. — Und woher kommt diese Vollgültigkeit der Lehre Jesu? Daher, daß die Mitteilung des Geistes an ihn ohne Maß ist. T. R. liest nach δίδωσιν, ὁ θεός: „Gott giebt den Geist. . . .“ Die Alex. lassen ohne Ausnahme ὁ θεός weg; wahrscheinlich ist es eine Glosse, aber eine für den Sinn treffende Glosse, sie ist dem ersten Satze des Verses entnommen. Allerdings könnte man den Geist zum Subjekt nehmen, wie ich selbst es früher versucht habe. Indes ist die Stellung des Wortes τὸ πνεῦμα dieser Deutung nicht günstig; und es ist einfacher, das Subjekt des vorhergehenden Satzes hereinzudenken. — Das Präs. δίδωσιν sowie der Ausdruck: nicht ἐκ μέτρου erklären sich aus der Erinnerung an die Erscheinung bei der Taufe: Johannes sah den Geist in Gestalt einer Taube, d. h. in seiner lebendigen Einheit, herabkommen und auf ihm bleiben. — Meyer, welcher die Ellipse des Fürworts αὐτῷ hart findet, macht aus diesem Ausspruch einen allgemeinen Grundsatz, in dem Sinn: „Gott hat nicht nötig, den Geist immer nur in beschränktem Maße zu geben, wie er es einst hinsichtlich der Propheten that. Er kann denselben, wenn er es für gut findet, einmal in seiner Fülle geben“; daher die hinzugedachte Anwendung: „und dies hat er in Ansehung des Sohnes gethan.“ Aber auf diese Weise wäre gerade hinzugedacht, was gesagt werden sollte, und gesagt, was man dazu denken könnte. Vielleicht kommt die Ellipse des Fürworts αὐτῷ daher, daß die Gabe des Geistes an Jesum in Wirklichkeit von allumfassender Tragweite ist. Gott giebt ihn an Jesum nicht für seine Person allein, sondern für alle. Das ist eine dauernde, unbedingte Gabe.

V. 35. — Der Sinn des Asyndeton zwischen diesem und dem vorangehenden Verse läßt sich so ausdrücken: „denn der Vater hat ja den Sohn lieb! . . .“ Diese unbedingte Mitteilung des Geistes ergiebt sich aus der unvergleichlichen Liebe des Vaters zum Sohne. Diese Worte sind gleichsam der Widerhall der göttlichen Anrede, welche Johannes bei der Taufe gehört hatte: „Dies ist mein lieber Sohn.“ — Das Wort ἀγαπᾷ ist in dem schlechthinigen Sinn zu nehmen wie hat gesandt und die Worte. — Jesus hatte im Gespräch mit Nikodemus das Wort Sohn gebraucht, V. 16—18; Ps. 2 wandte es bereits auf den Messias an in V. 7 und 12 (wo uns jede andere Erklärung unhaltbar scheint); Jesaias und Micha hatten sich in ähnlicher Weise ausgedrückt (Jes. 9, 5; Micha 5, 2. 3); Johannes selbst hatte es bei der Taufe

gehört. Es ist also nicht verwunderlich, daß er das Wort hier gebraucht. — Aus dieser Liebe des Vaters fließt die Gabe aller Dinge. Einige Ausleger haben von V. 34 ausgehend diesen Ausdruck ausschließlich auf die geistlichen Gaben, auf die Kräfte des heiligen Geistes bezogen. Aber der Ausdruck in seiner Hand paßt nicht zu dieser Erklärung. Es ist vielmehr eine Steigerung gegen den Gedanken von V. 34: „nicht nur den Geist, sondern alle Dinge.“ Durch den Geist regiert der Sohn die Herzen der Gläubigen; das ist nicht genug; der Vater hat ihm dazu die allgemeine Regierungsgewalt gegeben, damit er alle Dinge den Seinigen dienstbar machen könne. Dies ist genau der Gedanke, welchen Paulus Eph. 1, 22 ausgedrückt hat: αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ. — Die Hand ist der bildliche Ausdruck für die freie Verfügung. — Damit wollte Johannes sagen: „sollte ich mich darüber beklagen, daß ich durch ihn ärmer werde? er hat ja das Recht auf alles und kann alles ohne Verletzung fremden Rechtes an sich nehmen.“ Daher im Schlußwort die ergreifende Anwendung der oben ausgesprochenen Wahrheit auf seine Jünger.

V. 36.[1]) — Dies ist die praktische Folgerung, die sich aus der unvergleichlichen Größe des Sohnes ergiebt. Diese letztern Worte erinnern stark an den Schluß des 2. Ps.: „huldiget dem Sohn, daß er nicht zürne und ihr nicht umkommt auf dem Wege, denn sein Zorn wird bald anbrennen; aber selig sind diejenigen, die auf ihn trauen. Hier beginnt Johannes im Unterschied vom Psalmisten und von Jesu selbst (3, 19—21) mit den Gläubigen und schließt mit den Ungläubigen. Denn er will seinen Jüngern und dem gesamten Volk eine letzte, ernste Warnung erteilen. Johannes spricht es aus, wie Jesus dem Nikodemus gesagt hatte, daß für jeden Menschen alles vom Glauben oder Unglauben abhänge, und daß die unbedingte Bedeutung beider sittlichen Thatsachen von der unvergleichlichen Würde dessen herkomme, der ihr Gegenstand ist, nämlich des Sohnes. Dieser Name erklärt zur Genüge, warum der Glaube das Leben giebt, warum der Unglaube den Zorn nach sich zieht. — Das Wort ἀπειθῶν hebt das Freiwillige im Unglauben, die Empörung, hervor. Der Sohn ist der rechtmäßige Herr; der Unglaube ist die Verweigerung des Gehorsams. — Der Zorn bleibt ist häufig so erklärt worden: die natürliche Verdammnis bleibt, weil die That des Glaubens, welche allein sie hätte aufheben können, nicht stattgefunden hat. Aber diese Erklärung scheint uns schwach und abschweifend und schließt sich nicht genau an das Vorhergehende an. Es handelt sich hier vielmehr um einen eben durch die Versagung des Gehorsams hervorgerufenen Zorn, welcher auf den Ungläubigen als solchen fällt. Ist es nicht gerecht, daß Gott zürnt? Wenn der Glaube die Wahrhaftigkeit Gottes versiegelt (V. 33), so macht der Unglaube Gott zum Lügner (I. Joh. 5, 10). — Das Fut. wird sehen steht dem Präs. hat gegenüber. Nicht nur hat er jetzt das Leben nicht; sondern wenn dieses Leben in seiner vollkommenen Gestalt sich entfaltet in der Herrlichkeit, wird er es nicht schauen; es wird für ihn wie nicht vorhanden sein. In diesem Wort stellt sich uns deutlich dar, daß die übliche Eschatologie dem 4. Evangelium keineswegs fremd ist. — Das Zeitwort μενει ist trotz seiner Beziehung zu dem Fut. ὄψεται ein Präs. und μένει zu schreiben. Das Präs. bleibt giebt besser als das Fut. wird bleiben die Vorstellung des Beharrens wieder. Jeder andere Zorn kann aufhören; der, welcher auf den Unglauben fällt, ist unabänderlich. So hat das Beiwort ewig des ersten Versgliedes sein Seitenstück in dem zweiten.

[1]) ℵ liest ουκ εχει statt ουκ οψεται.

Über die soeben besprochene Begebenheit urteilt Renan richtig: „V. 22 ff. bis 4, 2 versetzt uns auf ganz geschichtlichen Boden .... Dies ist höchst beachtenswert. Die Synoptiker haben nichts Ähnliches“ (S. 491). — Diese Rede kann man das letzte Wort des alten Bundes nennen. Es erinnert an die Drohung Maleachi's am Schluß des A. T.: „auf daß ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage.“ Sie paßt zu der gegebenen Sachlage: angesichts des Unglaubens, der sich bis in den Kreis der Jünger herein bemerklich macht, ergänzt der Vorläufer seine vorangehenden Aufforderungen zum Glauben durch einen drohenden Warnruf. — Alle einzelnen Teile der Rede stimmen mit dem Charakter des Täufers. Es steht kein Wort darin, das man sich nicht in seinem Munde zurechtlegen könnte. Die Verse 27, 29 und 30 tragen das unnachahmliche Gepräge der Ursprünglichkeit; kein anderer als der Täufer in seiner einzigartigen Lage hätte ihr Urheber sein können. V. 35 ist einfach der Widerhall des göttlichen Ausspruchs, den er bei der Taufe selbst vernommen hatte. In V. 34 ist ebenso einfach seinem ganzen Inhalt nach das Gesicht in Worte gefaßt, welches er bei demselben Vorgang geschaut hatte. V. 28 ist die Wiedergabe seines eigenen Zeugnisses in den Synoptikern (Matth. 3 und parall.). V. 36 erinnert ebenso an seine ersten Predigten über den zukünftigen Zorn (Matth. 3, 7) und an die Axt, die schon den Bäumen an die Wurzel gelegt ist (3, 10), womit er Israel bedroht hatte. Es bleibt nur V. 31 und 32 übrig. Wir glauben ihren sehr wahrscheinlichen Ursprung angegeben zu haben (s. zu V. 32). — Vielleicht macht man die johanneische Färbung der Sprache dagegen geltend. Aber wir müssen uns erinnern, daß wir hier eine aramäisch gehaltene Rede in griechischer Übertragung aus der Feder des Evangelisten vor uns haben (Einl. I, S. 92 f.). Es ist schlechterdings unmöglich, sich einen Schriftsteller aus einer späteren Zeit vorzustellen, der sich so in den Mittelpunkt der Begebenheiten zurückversetzt, alle Worte aus der gegebenen Sachlage schöpft und besonders den Gang der Rede (der Täufer und Jesus) dem gegebenen Verhältnis so genau anpaßt und die beiden Teile durch das herrliche Wort in V. 30 verbindet. Weizsäcker selbst kann nicht umhin anzuerkennen (S. 268), „daß sich in dieser Rede einzelne Elemente finden, welche die eigene Anschauung des Täufers deutlich erkennen lassen (V. 27. 34. 35 und 36).“

Wir haben den Einwand, daß der Täufer Johannes statt sich den Jüngern Jesu anzuschließen, eine abgesonderte und unabhängige Stellung eingenommen habe. bereits beantwortet. So lange seine Aufgabe, Israel dem Herrn Jesu zuzuführen, noch so fern vom Ziel war, blieb diese seine der Vorbereitung dienende Sendung bestehen und der Täufer hatte nicht die Befugnis, sie gegen die Stellung eines Jüngers zu vertauschen, die ihm mehr Befriedigung gewährt hätte (V. 29). — Man fragt, wie die Jünger Johannis nach einer solchen Rede ihres Meisters noch imstande hätten sein sollen, später eine widerchristliche Sekte zu bilden. Aber von den unzähligen, die Johannes getauft hat, wohnten nur wenige diesem Auftritt bei, und es hieße doch wahrhaftig von einer Rede viel erwarten, wenn man annehmen wollte, daß sie eine so tiefgehende Regung von Eifersucht, wovon wir sogar bei den Synoptikern Spuren finden (Matth. 9, 14 und parall.), hätte austilgen sollen. — Über den gleichfalls gegen die Echtheit dieser Rede angeführten Vorgang Matth. 11, 2 siehe zu 1, 34.

Weiß nimmt, wie Reuß, an, daß die Rede echte, aber durch den Evangelisten überarbeitete Stücke enthalte, welche dieser mit seinen eigenen Gedanken in ein Ganzes verschmolzen habe. So weist er die Echtheit des Wortes in V. 34 durch folgenden Grund nach: Die Vollkommenheit der Lehre Jesu wird hier durch den Vorläufer der Thätigkeit des heil. Geistes zugeschrieben, während sie der Evangelist Johannes aus der Erinnerung Jesu an seine Bekanntschaft mit dem Vater während seiner Präexistenz herleitete. Dieser Unterschied zwischen

der Anschauung des Evangelisten und des Täufers soll wenigstens in diesem Punkt den geschichtlichen Charakter der Rede beweisen. Aber wir haben bisher gesehen und werden auch fernerhin darthun, daß diese Art der Auffassung des höheren Wissens Jesu, welche Weiß dem Evangelisten beilegt, dem Text und der ganzen Denkweise des 4. Evangeliums keineswegs entspricht. Dieser angebliche Unterschied zwischen der Auffassung des Evangelisten und des Täufers ist also nicht vorhanden.

Unser Evangelium erzählt die Gefangennahme des Täufers Johannes nicht. Aber das Wort Jesu 5, 35 setzt das Verschwinden des Vorläufers voraus. Dies trat also bald nach diesem seinem letzten Zeugnis in Judäa ein (s. zu 4, 1). Der Tod des Johannes wird hier übergangen, wie so manche andere Thatsachen, von denen der Verfasser weiß, daß seine Leser sie kennen, und deren Erwähnung nicht in seinen Rahmen paßt.

Ich kann nicht glauben (s. S. 34), daß der vorliegende Bericht ohne Anspielung auf die in Kleinasien ziemlich zahlreich sich umtreibenden Johannesjünger geschrieben sei; nicht, als wollte ich damit behaupten, daß das ganze 4. Evangelium dieser polemischen Absicht seine Entstehung verdanke, aber sie ist als bestimmender Beweggrund in seinen Entwurf mit aufgenommen worden (vgl. Einl. I, S. 191 f.).

Zweiter Abschnitt.

4, 1—42.

Jesus in Samarien.

Der erste Abschnitt des öffentlichen Werkes Jesu ist geschlossen. Unglaube der Massen, Glaube bei etlichen Wenigen, lebhafte Erregung der öffentlichen Aufmerksamkeit — dies ist die Frucht seiner Arbeit in Judäa. Indessen ist für ihn die Beunruhigung in Betreff seiner Person, die bei den Führern des Volkes im Entstehen begriffen ist, das Zeichen zum Rückzug. Er will nicht vorzeitig einen Zusammenstoß veranlassen, den er übrigens als unvermeidlich erkennt. So überläßt er denn Judäa seinen Widersachern, geht nach Galiläa zurück und macht fortan diesen abgelegenen Landesteil zum bleibenden Schauplatz seiner Thätigkeit.

Der gerade Weg von Judäa nach Galiläa führte durch Samaria. Aber war dies der Weg, den die Juden wählten, z. B. die galiläischen Karawanen, die zu den Festen nach Jerusalem zogen? Gewöhnlich wird dies bejaht mit Berufung auf die Stelle in Josephus, Ant. VI, 1: „es war die Gewohnheit der Galiläer, zu den Festen nach Jerusalem durch Samaria zu reisen." Aber R. Steck[1]) hat aus einer Stelle im Leben des Josephus (S. 52): „diejenigen, welche rasch von Galiläa nach Jerusalem kommen wollten, mußten durch Samaria reisen", nicht mit Unrecht den Schluß gezogen, daß die Gewohnheit, von welcher Josephus in den Antiq. redet, nicht so allgemein war, als die angeführte Stelle zu beweisen scheint. Vielleicht war dies der Weg der Festkarawanen, aber nicht der Juden strenger Richtung, wenigstens im Privatleben. Was Jesum betrifft, so hat man behauptet, daß er, wenn er diesmal diesen Weg einschlug,

---

[1]) Jahrb. f. protest. Theol. 1880, IV (der Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem).

sich mit seinem eigenen Wort Matth. 10, 5 in Widerspruch gesetzt hätte, wo er seinen Aposteln bei ihrer Aussendung auf die Reisepredigt sagt: „gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet hin zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel." Allein zwischen reisen durch Samaria (διὰ τῆς Σαμαρείας, V. 4) und das samaritische Volk zum Gegenstand einer Sendung machen ist ein leicht zu begreifender Unterschied. Man muß vielmehr mit Hengstenberg zugeben, daß es Jesu ratsam erscheinen konnte, seinen Aposteln, welche später die christliche Mission in der ganzen Welt zu leiten hatten, wenigstens einmal in seinem Leben ein Beispiel der Weitherzigkeit zu geben. Luk. 9, 51 beweist, daß Jesus sich wirklich nicht scheute, den samaritischen Boden zu betreten.

Die nachfolgende Begebenheit hat vorbildliche Bedeutung. Jesus selbst fühlt es lebhaft (V. 38). Dieses samaritische Weib und diese Einwohner von Sychar erscheinen ihm vermöge ihrer Bereitwilligkeit und ihres Eifers im Glauben und vermöge des Abstandes zwischen ihrem Benehmen und dem des Volkes Israel als die Erstlinge der Bekehrung der Heidenwelt. Es liegt darin eine Hinweisung auf die zukünftige Bestimmung des Reiches Gottes auf Erden. Sollte man daraus mit Baur schließen, daß diese ganze Erzählung nur eine von dem Verfasser unseres Evangeliums in Handlung gesetzte Idee sei? Gewiß nicht. War das samaritische Weib nur eine Personifikation der Heidenwelt, wie sollte ihr der Verfasser ein streng monotheistisches Glaubensbekenntnis (V. 20 ff.) und die Hoffnung der wahren Erscheinung des Messias (V. 25, vergl. V. 42) in den Mund gelegt haben? Daraus, daß eine Thatsache ideale und prophetische Bedeutung hat, folgt nicht, daß sie erdichtet ist. Wenn irgend eine Erzählung aus dem Leben des Heilandes durch die Lebendigkeit und Frische des Ganzen und der einzelnen Züge das Gepräge der geschichtlichen Wahrheit an sich trägt, so ist es diese. Renan sagt selbst: „Die meisten Umstände des Berichts tragen den entschiedenen Stempel der Wahrheit." (Vie de Jésus, S. 243).

Als Beispiel des Glaubens schließt sich diese Geschichte an zwei vorangehende Schilderungen an, nämlich an das Bild vom Glauben der Apostel (1, 38 ff.) und vom Besuch des Nikodemus (3, 1—21). Dies sind die Lichtseiten der Erzählung, die mit den dunkeln Bildern der Anfänge des Unglaubens abwechseln (1, 19 ff.; 2, 12 ff.; 3, 25 ff.).

Wir unterscheiden in dieser Erzählung folgende drei Stufen: 1) Jesus und die Samariterin, V. 1—26; 2) Jesus und die Jünger, V. 27—38; 3) Jesus und die Samariter, V. 39—42.

I. Jesus und die Samariterin.

V. 1—26.

Wir sehen in diesem ersten Abschnitt, wie es Jesu gelingt, in einer allem geistlichen Leben entfremdeten Seele den Glauben zu wecken. — Die geschichtliche Sachlage ist V. 1—6 beschrieben.

V. 1—3.[1] — V. 1 weist auf den Beweggrund hin, aus welchem Jesus Judäa verließ. Es ist den Pharisäern ein Bericht über ihn zugekommen, aus welchem hervorgeht, daß diese neue Persönlichkeit noch gefährlicher werden kann als Johannes. — Οὖν, also: mit Rücksicht auf den 3, 23—26 erwähnten großen Zulauf. — Diese Benennung: der Herr (in den meisten Mss.) wird in der Darstellung

[1]) ℵ D Λ einige Mnn. Itplerique Vg. Syr. Cop. lesen ο Ιησους statt ο κυριος. — A B G L Γ lassen η weg. — Παλιν findet sich in ℵ C D L M Tb einigen Mnn. Itplerique Vg. Cop. Syrsch. Es fehlt in allen anderen Urkunden.

seines Erdenlebens nur selten von Jesu gebraucht (6, 23; 11, 2). Sie setzt die Gewohnheit voraus, sich Jesum als in die Herrlichkeit erhöht vorzustellen. In den Briefen ist sie sehr häufig. Wenn sie an unserer Stelle echt ist (vergl. die Variante von 3 Mss., welche Jesus lesen), so ist sie veranlaßt, entweder durch das Gefühl von der im vorhergehenden Abschnitt hervorgetretenen göttlichen Größe Jesu, oder einfacher durch den Wunsch die Wiederholung des Namens Jesu, welcher einige Worte nachher wieder vorkommt, zu vermeiden. — Der Ausdruck hatte vernommen schließt hier ein übernatürliches Wissen aus. Man sieht im Nachfolgenden, daß der Inhalt des nach Jerusalem erstatteten Berichts dem Wortlaut nach wiedergegeben ist; vergl. den Namen Jesu statt des Fürworts er, und die Präs. ποιεῖ und βαπτίζει, macht und tauft. Jesus mußte gefährlicher als Johannes erscheinen, erstlich um des von Johannes abgelegten messianischen Zeugnisses willen, sodann in anbetracht der viel größeren Freiheit, die er sich den gesetzlichen und pharisäischen Formen gegenüber herausnahm, endlich wegen seiner Wunder; was Johannes betrifft, vergl. 10, 41. — Die Lesart der 5 Mjj., welche ἤ, als, auslassen, könnte nur den Sinn haben: „daß die Pharisäer vernommen hatten, daß Jesus mehr Jünger machte und daß Johannes (seinerseits) taufte", was ein seltsamer, ja ungereimter Sinn wäre. — Der Ausdruck Jünger, der hier die Getauften bezeichnet, wird 7, 3 in diesem besondern Sinn wieder vorkommen.

Die praktische Folge, welche Jesus diesem Bericht giebt, kann zu der Annahme führen, daß Johannes schon in's Gefängnis gelegt war, und daß nach der Vermutung von Hengstenberg die Pharisäer bei dieser Gefangensetzung die Hände im Spiel gehabt hatten; vergl. den Ausdruck παρεδόθη, war ausgeliefert worden, Matth. 4, 12: durch ihre Hände wäre Johannes in die Gewalt des Herodes geraten. — Aber man wird fragen, warum sich Jesus nach Galiläa, in den Machtbereich des Herodes, zurückziehe; hieß das nicht, sich in die Gefahr stürzen? Nein; denn der Unwille dieses Fürsten gegen Johannes war eine persönliche Angelegenheit. Für seine religiöse Wirksamkeit hatte Jesus von Seiten des Herodes weniger Hemmungen zu fürchten als von der herrschenden Partei in Judäa.

Die Bemerkung in V. 2 soll den von dem Evangelisten selbst 3, 22 gebrauchten unbestimmten Ausdruck: daß Jesus tauft, schärfer bestimmen. In der Handlungsweise des Herrn ist nichts gleichgültig, und Johannes will bei seinen Lesern über keine seiner Handlungen eine falsche Vorstellung aufkommen lassen. — Warum taufte Jesus, und zwar ohne selbst zu taufen? Dadurch daß er taufte, bestätigte er die Einheit seines Werkes mit dem des Vorläufers. Dadurch daß er selbst nicht taufte, gab er zu erkennen, daß er über dem Täufer Johannes stehe. Jesus erinnerte damit an dessen Wort: „ich taufe euch mit Wasser, es kommt ein anderer, der euch mit Geist und Feuer taufen wird", und behielt sich ausdrücklich diese höhere Taufe vor. Die erste dieser Bemerkungen erklärt, warum er nach einiger Zeit die Wassertaufe einstellte, und die zweite, warum er sie später als Vorbild der zukünftigen Geistestaufe wiederhergestellt hat. Jedenfalls darf dieses Verfahren nicht mit dem des Paulus (I. Kor. 1, 17) und des Petrus (Act. 10, 48), welches einen ganz andern Zweck hatte, zusammengestellt werden. — Wenn er in der Zwischenzeit auf die Vornahme der Taufe verzichtet hat, so steht diese Thatsache im Zusammenhang mit der anderen, daß Jesus in Galiläa seine messianische Stellung nicht mehr eingenommen, sondern sich mit der prophetischen Thätigkeit begnügt hat, bis er in Judäa wieder als Sohn David's und als der verheißene Messias auftrat (Kap. 12). Er hat damit auch darauf verzichtet, dieses Israel, dessen Unglaube gegen ihn an Schärfe zunahm, vermittelst der Taufe in eine messianische Gemeinschaft umzuwandeln. Es finden sich also in der Einrichtung

der Taufe drei Stufen: 1) die Taufe des Johannes, Vorbereitung auf das messianische Königreich durch die Buße; 2) die Taufe Jesu bei Beginn seines Lehramts, Zeichen des Anschlusses an die Person des Messias im Sinn der Jüngerschaft; 3) die Taufe, wie sie von Jesu nach seiner Auferstehung wieder eingeführt wurde, Weihe zur Geistestaufe. Diejenigen, welche die ersten dieser drei Taufen empfangen hatten (die Apostel z. B.) sind, wie es scheint, nicht genötigt worden, sich später der zweiten oder dritten zu unterziehen. Jesus bedient sich ihrer vielmehr, um diese beiden vornehmen zu lassen (V. 2; Act. 2). — Nicht ohne Grund stellt Beck die Kindertaufe in der christlichen Kirche mit der zweiten dieser drei Taufen zusammen.

Die Abreise aus Judäa, V. 3, wird als eine Thatsache für sich von der Rückkehr nach Galiläa unterschieden, und zwar weil nach V. 1 der wirkliche Zweck Jesu weniger der war, nach Galiläa zu reisen, als sich aus Judäa zu entfernen. Πάλιν, welches 6 Mjj. lesen, deutet auf eine frühere Rückreise nach Galiläa hin (1, 44). Johannes benützt jede Gelegenheit, um die durch die synoptische Überlieferung zusammengeworfenen beiden Rückreisen auseinanderzuhalten (s. zu 3, 24). Dieses Umstandswort ist also echt trotz der zahlreichen Mss. und Kritiker, die es weglassen oder ausscheiden.

V. 4 und 5.[1]) — Ἔδει, mußte, wenn man nicht absichtlich, wie die sehr strengen Juden, dieses unreine Land meiden wollte (vergl. S. 177); Jesus stand diesem engherzigen Geiste fern. — Der Name Sychar ist auffallend; denn die einzige bekannte Stadt dieser Gegend, die auch im A. T. so oft erwähnt wird, trug den Namen Sichem. Sollte hier ein Verstoß eines in Palästina fremden Schriftstellers vorliegen, wie die Gegner der Echtheit unseres Evangeliums behauptet haben? Wir halten die Lösungen für nicht sehr wahrscheinlich, welche aus dem Namen Sychar eine absichtliche und volkstümliche Entstellung des Namens Sichem machen und das Wort entweder von Scheker, Lüge (Stadt der Lüge, d. h. des Heidentums) oder von Schekar, Kräuterbier (Stadt der Trinker; vergl. Jes. 28, 1, die Trunkenen von Ephraim) ableiten. Eher ließe sich an eine unwillkürliche Umbildung des Wortes Sichem durch die so häufige Verwechselung der literae liquidae denken (wie z. B. bar statt ben, Sohn). Die natürlichste Lösung ergiebt sich aus den Stellen bei Eusebius und Hieronymus, in denen zwei nahe bei einander gelegene Ortschaften gleichen Namens bestimmt auseinandergehalten werden. Eusebius sagt im Onomasticon: „Sychar vor Neapolis". Neapolis ist nichts anderes als der neuere Name von Sichem. Der Talmud spricht seinesteils von einer Ortschaft Namens Sukar, von einer Quelle von Sukar, von einer Ebene Sukar. Heute noch liegt ganz nahe bei dem Jakobsbrunnen am Fuße des Berges Ebal ein Dörfchen, welches den Namen El-Askar trägt, ein Name, der mit dem bei Johannes und im Talmud vorkommenden viel Ähnlichkeit hat. Socin[2]) und der Lieutenant Conder stimmen dieser Erklärung bei. — Übrigens scheint es gewiß zu sein, daß das alte Sichem ziemlich mehr gegen Osten lag als die heutige Stadt Naplus. Dies beweisen die Trümmer, die man überall zwischen Naplus und dem Jakobsbrunnen findet (s. Felix Bovet, Voyage en Terre-Sainte, S. 363). Petermann (Art. Samarien, Herzog, Realencykl. XIII, 362, I. Ausg.) sagt: „Der Kaiser Vespasian hat die Stadt nach Westen hin bedeutend vergrößert." — Jedenfalls muß man sehr in einer vorgefaßten Meinung befangen sein, um mit Furrer in dem Namen Sychar ein Anzeichen des rein idealen Charakters

[1]) Alle Mss., mit Ausnahme einiger Mnn., und alle alten Vss. lesen Συχαρ und nicht Σιχαρ.

[2]) Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, I. Heft, S. 42.

des Berichts zu finden (Bibellex. III, S. 375). — In Naplus wohnen noch heutzutage die Reste des Samaritervolkes, etwa auf 130 Personen zusammengeschmolzen.

Nach De Wette, Meyer u. A. beruhte die V. 5 erwähnte Schenkung Jakob's an Joseph auf einer falschen Überlieferung, welche selbst von einem Mißverständnis der LXX herrühre. Gen. 48, 22 sagt Jakob zu Joseph: „ich gebe dir einen Anteil (Schekem) mehr als deinen Brüdern, welchen ich mit meinem Schwert und Bogen von den Amoritern erobert habe." Da der Patriarch die beiden Brüder Joseph's als seine eigenen Söhne angenommen hat, so ist es natürlich, daß er diesen ein doppeltes Erbteil zuweist. Aber das hebräische Wort (Schekem), das ein Stück Land (eigentlich Schulter) bezeichnet, ist auch der Name der Stadt Sichem; und man behauptet, die LXX hätten, weil sie dieses Wort in geographischem Sinn verstanden (als Stadtnamen), durch diese falsche Übersetzung die hier wiedergegebene Volkssage veranlaßt, wonach Jakob dem Joseph die Stadt Sichem vermacht hätte. Aber wenn Jakob von dem Stück Land redet, das er „den Amoritern mit Schwert und Bogen abgenommen habe", so deutet er unstreitig auf die blutige Unternehmung seiner beiden Söhne Simeon und Levi gegen die Stadt Sichem hin (Gen. 34, 25—27): „sie nahmen ihr Schwert, gingen in die Stadt Sichem, töteten alle Einwohner und raubten sie gänzlich aus." Dies ist die einzige kriegerische That im Leben des Patriarchen. So verwerflich die That war, eignet sie sich Jakob mit diesem Wort dennoch an als Bestätigung des Landerwerbs in der Markung von Sichem, den er selbst (Gen. 48, 19) zuvor bewerkstelligt hatte, und er sieht darin das Unterpfand der zukünftigen Erwerbung des ganzen Landes durch seine Nachkommen. Wenn also der Patriarch zur Bezeichnung des Erbteils, das er an Joseph giebt, das Wort Schekem wählt, so ist er es, der ein Wortspiel macht, wie solches oft im A. T. vorkommt; er vermacht ihm einen Anteil (Schekem), das nichts anderes ist als Sichem. Seine Söhne verstanden seinen Gedanken so gut, daß, als ihre Nachkommen nach Kanaan zurückkamen, ihre erste Sorge war, die Gebeine Joseph's in dem Felde Jakob's bei Sichem zu bestatten (Jos. 24, 32), sodann dem Stamm Ephraim, dem größten der beiden aus Joseph hervorgegangenen Stämme, die Gegend, in welcher Sichem lag, als Erbteil anzuweisen. Da die LXX das Wortspiel im Griechischen nicht wiedergeben konnten, so haben sie das Wort Schekem im geographischen Sinn übersetzt; denn dieser war der wichtigere. Somit haben weder diese einen Übersetzungsfehler gemacht, noch hat der Evangelist eine falsche Überlieferung aufgenommen.

V. 6.[1]) — Dieser Brunnen ist noch vorhanden; denn es ist „wahrscheinlich derselbe, der jetzt noch Bir-Jakoub heißt" (Renan, Vie de Jésus, S. 243). Er liegt 35 Minuten östlich von Naplus, genau an der Stelle, wo der dem Hauptthal Mokhna von Süden nach Norden folgende Weg plötzlich westlich abbiegt, um in das schöne Thal von Sichem mit dem Ebal im Nordosten und dem Garizim im Südwesten einzutreten. Der Brunnen ist nicht, wie es gewöhnlich heißt, in den Felsen gegraben, sondern vielmehr nach der Angabe von Lieutenant Anderson, der 1866 hinabgestiegen ist, in Alluvialboden; derselbe hat auch berichtet, daß die Seitenwände aus diesem Grunde mit dickem Mauerwerk bekleidet sind. Er hat einen Durchmesser von 9 Fuß. Maundrell fand ihn im März 1694, 105 Fuß tief. 1883 hatte er nach Wilson's Angabe nur 75 Fuß, ohne Zweifel infolge von Verschüttung. Ebenso nach Anderson im Mai 1866. Maundrell hatte einen Wasserstand von 15 Fuß darin gefunden;

[1]) ουτως fehlt in einigen Mnn. Italiq. und Syr.

Robinson und Bovet fanden ihn versiegt. Schubert konnte im April daraus trinken. Tristram fand im Dezember nur den Boden feucht, während er ihn im Februar voll Wasser traf. Er ist jetzt 5 – 6 Fuß unter der Mündung mit großen Steinen verstopft; aber einige Fuß tiefer liegt die eigentliche Öffnung. Einige Minuten weiter nördlich gegen das Dörfchen El-Askar hin zeigt man das Grab Joseph's. — Robinson hat gefragt, wozu man doch in einer so quellenreichen Gegend — man zählt in Naplus und Umgebung gegen 80 Quellen — eine solche Riesenarbeit beginnen mochte. Es läßt sich darauf nur die Antwort von Hengstenberg geben: es ist das Werk eines Mannes, welcher als Fremdling im Lande unabhängig von den ansäßigen Eigentümern der Quellen leben und ein Denkzeichen seines Eigentumsrechts auf diesen Platz und auf die ganze Gegend hinterlassen wollte. So bestätigt auch die Beschaffenheit dieser Arbeit den Ursprung, welche die Überlieferung ihr zuschreibt.

Sobald die Karawane die große nach Norden sich fortsetzende Ebene verlassen hatte, bog sie zur Linken ab, um das Thal von Sichem zu betreten. Hier setzte sich Jesus bei dem Brunnen nieder und ließ seine Jünger bis nach Sychar weitergehen, wo sie Lebensmittel einkaufen sollten. Er war sehr müde (κεκοπιακώς), sagt der Evangelist; und die Tübinger Schule legt dem Johannes die doketische Irrlehre bei, wonach Jesus nur einen Scheinleib gehabt haben sollte! Οὕτως läßt sich nicht leicht übersetzen, und fehlt wahrscheinlich deswegen in der lateinischen und syrischen Übersetzung. Er will sagen: ohne weitere Umstände; er nahm die Lage so, wie er sie fand. Bei der Erklärung von Erasmus, Beza u. A.: „ermüdet wie er war", hätte das Umstandswort vielmehr vor dem Zeitwort stehen müssen; vgl. Akt. 20, 11; 27, 17 (Meyer). — Das Imperf. ἐκαθέζετο ist beschreibend; es heißt nicht: er setzte sich, sondern: er saß (vgl. 11, 20; 20, 12; Luk. 2, 46 u. s. w.). Das Wort weist nicht auf das Vorhergehende zurück, sondern auf das Folgende hin: „er saß, als ein Weib kam" ... — Die sechste Stunde muß hier nach der im Morgenland allgemein üblichen Weise der Zählung Mittag bezeichnen (s. zu 1, 40). Diese Tagesstunde paßt besser in den Zusammenhang als 6 Uhr morgens oder abends; Jesus war erschöpft sowohl von dem Gang als von der Hitze. — Der erste Teil des Gesprächs reicht bis V. 15, und schließt sich unmittelbar an die gegebene Sachlage an.

V. 7—9.[1]) — Warum holte das Weib das Wasser so weit und um diese Stunde? Sie hatte wahrscheinlich auf dem Felde gearbeitet und wollte auf dem Heimwege zur Zeit des Mahles Wasser mitnehmen (s. zu V. 15). Man hat gemeint, dieser Zug paßte besser zu einer Abendstunde, weil dies die gewöhnliche Zeit für die Weiber war, an den Brunnen zu gehen. Aber dann wäre dieses Weib wahrscheinlich nicht allein gewesen (Meyer, Weiß). Ἐκ τῆς Σαμαρείας hängt von γυνή ab und nicht von ἔρχεται, denn sonst müßte mit Samaria die Stadt dieses Namens gemeint sein, was unmöglich ist, da diese Stadt drei Stunden nordwestlich liegt. — Die Frage Jesu ist im einfachsten Sinn zu nehmen und als ernst gemeint anzusehen. Es liegt keine Allegorie darin; er hat wirklich Durst; das folgt aus dem Wort müde. Aber darum konnte er doch, als er mit dem Weibe ein Gespräch anknüpfte, dem Bedürfnis, Menschen selig zu machen, nachgehen (V. 32 und 34). Er weiß wohl, daß der Weg, um einen Menschen zu gewinnen, häufig der ist, daß man ihn um einen Dienst bittet; man räumt ihm damit eine gewisse Überlegenheit ein, die ihm wohlthut. „Die Wirkung dieses kleinen Wortes war groß, es hat angefangen, die Jahrhunderte alte Mauer zwischen den beiden Völkern

[1]) Die ganze Parenthese V. 9 fehlt bei א.

niederzureißen", sagt Lange. — Die Bemerkung in V. 8 soll andeuten, daß, wenn die Jünger dagewesen wären, sie ein Gefäß, ein ἄντλημα gehabt hätten, um es in den Brunnen hinabzulassen. Im Morgenland ist ja jede Karawane mit einem Eimer versehen, um aus den Cisternen zu schöpfen, welche man unterwegs trifft (s. V. 11). Diese Erläuterung des Evangelisten bestätigt die volle Wirklichkeit des Bedürfnisses, welches die Bitte Jesu veranlaßte. Darin liegt auch kein Doketismus! Sind mit dem Wort die Jünger alle Jünger ohne Ausnahme gemeint? Sollte nicht einer von ihnen, etwa Johannes, bei Jesu zurückgeblieben sein? Es wäre immerhin befremdlich, wenn Jesus inmitten einer feindseligen Bevölkerung ganz allein gelassen worden wäre; auch wären nicht zwölf Männer nötig gewesen, um Nahrungsmittel zu beschaffen! An einer so einfachen Annahme will Meyer Anstoß nehmen, und Reuß sagt sogar: „man hat ja gar den lichtvollen Einfall gehabt, den Johannes an Ort und Stelle zu lassen, damit er Aufzeichnungen machen könnte." — Die jüdischen Lehrer sagten: „wer das Brot eines Samariters ißt, ist wie der, der Schweinefleisch ißt." Doch war dieses Verbot nicht unbedingt; es galt nicht für Obst und Gemüse. Ob für Mehl oder Wein, ist nicht bekannt. Rohe Eier waren erlaubt; ob gesotten, das war eine Frage (Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte I, S. 22). Übrigens wird versichert, daß die strengsten rabbinischen Verordnungen einer späteren Zeit angehören.

Woran erkannte die Samariterin Jesum als Juden? An der Kleidung oder Aussprache. Stier hat bemerkt, daß in den paar Worten, welche Jesus eben gesagt hatte, sich gerade der Buchstabe ש befand, welcher nach Jud. 12, 6 die jüdische Aussprache (sch) und die samaritanische (s) unterschied: לִשְׁתּוֹת תְּנִי (teni lischechoth; samaritanisch lisechoth). — Die letzten Worte (οὐ γὰρ συγχρῶνται . . .) sind eine Bemerkung des Evangelisten mit Rücksicht auf seine heidnischen Leser, welche möglicherweise mit dem Ursprung des samaritischen Volkes unbekannt waren. (II. Reg. 17, 24 ff.) Es war ein Mischvolk aus fünf vom Morgenlande her durch Assarhaddon verpflanzten Völkerschaften, um das Reich Samaria, dessen Einwohner sein Vorgänger weggeführt hatte, wieder zu bevölkern. Mit dem Dienst ihrer ehemaligen Volksgötter verbanden sie den Dienst Jehovah's, der Landesgottheit. Als die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrt waren, boten sie diesen ihre Beihilfe zum Wiederaufbau des Tempels an. Sie wurden aber abgewiesen und wendeten nun all ihren Einfluß bei dem Perserkönig auf, um die Wiederherstellung des jüdischen Volkes zu hintertreiben. Sie bauten sich einen Tempel auf dem Berge Garizim. Ihr erster Hoherpriester war Manasse, ein jüdischer Priester, der eine Perserin zur Frau hatte. Sie wurden von den Juden mehr verabscheut als die Heiden selber. Samaritische Proselyten wurden nicht aufgenommen. — Man hat behauptet, das Weib übertreibe mutwilligerweise die Bedeutung der Feindseligkeit zwischen den beiden Völkern und wolle durch Anstellung dieses kleinen Verhörs mit Jesu sich an der Überlegenheit weiden, welche ihr ihre Stellung verschaffte. Der Text führt nicht auf diese Wendung. Die Samariterin drückt unbefangen ihre Verwunderung aus.

V. 10. — Auf diese Bemerkung des Weibes antwortet Jesus nicht mit einer Wiederholung seiner Bitte, sondern mit einem Erbieten, mittelst dessen er sich wieder die Überlegenheit verschafft. Für diesen Zweck genügt ihm, die Gedanken des Weibes in den geistigen Anschauungskreis zu erheben, bei welchem es sich für ihn nur noch um das Geben, für sie um das Empfangen handelt. — Der Ausdruck: die Gabe Gottes kann als ein abgezogener Begriff angesehen werden, dessen greifbare Wirklichkeit in den nachfolgenden Worten angedeutet wäre: wer der ist, der mit dir redet (so in unserer ersten Aus-

gabe). Das Wort Jesu 3, 16: „also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab“, spricht für diese Erklärung, wonach Jesus selbst die Gabe Gottes wäre. Aber da Jesus sich in den folgenden Worten von dem lebendigen Wasser unterscheidet, so müssen wir in den Worten: der mit dir redet, eher den Mittler angedeutet sehen, durch welchen Gott der menschlichen Seele diese Gabe giebt. Gott giebt der Welt seinen Sohn und dieser giebt ihr lebendiges Wasser. — Lebendiges Wasser im wörtlichen Sinn bezeichnet Quellwasser im Gegensatz gegen Cisternenwasser oder stehendes Wasser; Gen. 26, 19: „die Knechte Isaak's gruben im Grunde und fanden daselbst einen Brunnen lebendigen Wassers“, d. h. eine unterirdische Quelle, daraus sie einen Brunen machten; vgl. Lev. 14, 5. Im bildlichen Sinn ist also lebendiges Wasser ein Gut, welches die Eigenschaft hat, sich unaufhörlich wieder zu erzeugen, wie eine sprudelnde Quelle, wie das Leben selbst, das sich folglich nie erschöpft. Was meint Jesus damit? Nach Justin und Cyprian wäre es die Taufe; nach Lücke der Glaube; nach Olshausen Jesus selbst; nach Calvin, Luthardt, Keil der heilige Geist; nach Grotius die evangelische Lehre; nach Meyer die Wahrheit; nach Tholuck, Weiß das Wort des Heils; nach Westkott das ewige Leben, das in der Erkenntnis Gottes und seines Sohnes Jesu Christi besteht (17, 3); dieser Gelehrte führt zur Vergleichung das rabbinische Sprichwort an: „wenn die Propheten von Wasser reden, meinen sie das Gesetz.“ Lange, nach V. 14: das innere Leben, hauptsächlich aufgefaßt als Herzensfrieden. Nach Jesu eigener Erklärung (V. 13. 14) scheint es mir, wie es Westkott meint, das ewige Leben zu sein, das Heil, die völlige Befriedigung aller Bedürfnisse des Herzens und der Besitz aller heiligen Kräfte, für welche die Seele empfänglich ist. Ein solcher Zustand des Wohlbefindens der Seele kann nur hervorgehen aus der Einwohnung Jesu selbst in dem Herzen mittelst seines durch den heiligen Geist innerlich lebendig gemachten Wortes (Kap. 14—16). Diese Erklärung befaßt also bis auf einen gewissen Grad alle andern in sich.

V. 11 und 12.[1]) — Die Samariterin nimmt das Wort lebendiges Wasser buchstäblich. Sie will sagen: „du kannst weder (οὔτε) das lebendige Wasser, welches du mir anbietest, aus dem Brunnen schöpfen — denn du hast kein Gefäß zum Schöpfen — noch (καί) in anbetracht seiner Tiefe die Quelle, die ihn speist, auf irgend welche Weise erreichen.“ Da sie nicht annehmen kann, daß er in geistigem Sinn rede, kann sie auch nicht verstehen, daß er ihr das anbiete, was er selbst von ihr erbeten hatte (Westkott). Der Ausdruck κύριε, Herr, bezeichnet gleichwohl eine tiefe Ehrerbietung. — Sie nennt den Jakob unser Vater, weil die Samariter den Anspruch erhoben, von Ephraim und Manasse abzustammen (Joseph. Antiq. IX, 14, 3). — Θρέμματα: Knechte und Herden, alles was man zu ernähren hat. Hier stellt sich uns das volle Bild des patriachalischen Nomadenlebens vor Augen.

V. 13 u. 14.[2]) — Das Brunnenwasser mag immerhin Quellwasser sein, es ist doch nicht das, was Jesus mit dem lebendigen Wasser meint; es vermag nicht sich selbst wieder zu erzeugen bei dem, der davon trinkt; ja nach einiger Zeit kehrt das Bedürfnis wieder und die Pein des Durstes macht sich fühlbar. „Eine schöne Inschrift auf einen Brunnen“, sagt Stier. Ein solches Wasser stellt sich Jesu dar als das Bild der Befriedigung aller irdischen Genüsse, nach welcher sich das Bedürfnis in der Seele wieder erzeugt und sie in die Abhängigkeit von äußeren Dingen versetzt, die zu dieser Befriedigung erforderlich sind.

[1]) B läßt η γυνη aus. ℵ liest ἐκεινη. — In ℵD Syr. fehlt ουν.

[2]) ℵD lesen ο δε πινων statt ος δ'αν πιη. ℵ DM einige Mnn. und It. lesen εγω vor δωσω; ℵ läßt αυτω weg nach δωσω.

Jesus beschreibt in V. 14 die Beschaffenheit des wahren lebendigen Wassers; es ist dasjenige, das sich innerlich durch seine eigene Kraft erneuert und das Bedürfnis der Seele stillt, sobald es sich regt, und zwar so, daß das Herz auch nicht einen Augenblick die innerliche Pein des Durstes zu leiden hat. Der Mensch besitzt dann in sich selbst eine von allen irdischen Dingen und Umständen unabhängige Befriedigung. — Ἐγώ: ja, ich, im Gegensatz zu Jakob. — Ich hatte früher mit Reuß die Worte εἰς ζωὴν αἰώνιον in das ewige Leben nicht auf die Zeit bezogen, sondern auf die hervorgebrachte Wirkung, auf die Art der Erscheinung: „unter der Gestalt des ewigen Lebens". Indessen spricht der parallele Ausdruck εἰς τὸν αἰῶνα mehr für die zeitliche Bedeutung: „bis in's ewige Leben".

V. 15.[1]) — Die Bitte dieses Weibes hat gewiß eine ernsthafte Seite; dafür ist die Anrede Herr Beweis genug. Es ergiebt sich ebenso aus dem ernsten Ton der Antwort Jesu. Obgleich der Mangel an geistlichem Bedürfnis sie am Verständnis hindert, ist sie doch ergriffen; sollte dieser Mensch wirklich die Macht besitzen, ein solches Wunder zu thun? Gleichwohl hat ihr Verlangen, sich das Leben bequemer zu machen, etwas Treuherziges, fast Spaßhaftes. — Die letzten Worte wiederholen das Versprechen Jesu: „wird nicht mehr dürsten". Die Lesart der beiden ältesten Mss.: daß ich nicht mehr hier vorbeikomme, statt: daß ich nicht mehr hierher komme, ist ohne Zweifel anzunehmen. Die gewöhnliche Lesart wäre nicht durch jene ersetzt worden. Sie bestätigt die von uns ausgesprochene Ansicht, daß dieses Weib auf ihrem Heimwege hier vorüberkam.

Der erste Auftritt des Gesprächs ist abgeschlossen. Aber Jesus hat in der Vorstellungskraft des Weibes ein hohes Gedankenbild wachgerufen, den Begriff des ewigen Lebens. Konnte er sie verlassen, ohne ihr noch weiteren Aufschluß hierüber gegeben zu haben, da sie sich doch bis jetzt zugänglich gezeigt hat?

V. 16—18.[2]) — Westkott macht die Bemerkung, daß der natürliche Übergang zu dieser anscheinend so unvermittelten Aufforderung möglicherweise in den letzten Worten des Weibes liegt: „damit ich nicht mehr hier vorbeikomme zu schöpfen"; sie konnten die Gedanken auf ihre Hausgenossen lenken, um derenwillen sie sich diesem Dienst unterzog. — Darf man den Zweck dieses Verlangens in der moralischen Wirkung suchen, die dasselbe auf das Weib hervorbringen sollte, indem es Jesu Gelegenheit gab, ihr sein prophetisches Wissen zu zeigen (Meyer, Reuß u. A.)? Gewiß nicht; denn es läge hier die Schaustellung eines Wunders vor, welche der gewohnten Aufrichtigkeit Jesu nicht entspräche. Die Aufforderung muß sich durch sich selbst rechtfertigen. Andere sind der Ansicht, Jesus habe bei diesem Weibe ein Gefühl ihres Sündenlebens rege machen wollen (Tholuck, Luthardt, Bonnet, Weiß u. A.). Aber auch in dieser Gestalt läge in diesem Mittel etwas seitab Führendes, was zu der vollkommenen Lauterkeit des Herrn durchaus nicht stimmt. Sein wirklicher Grund scheint mir vielmehr der zu sein: Jesus wollte nicht auf eine abhängige Person einwirken, ohne die Teilnahme dessen, mit dem sie verbunden war, um so mehr als die Berufung desselben ein Mittel zur Ausdehnung seiner Arbeit werden konnte. Meyer macht hingegen die Art des zwischen beiden bestehenden Verhältnisses geltend. Aber die Erscheinung dieses Weibes zu einer so ungewöhnlichen Stunde war für Jesus ohne Zweifel das Zeichen gewesen, daß es hier für ihn zu thun gebe, und es liegt kein Beweis dafür vor, daß, als

[1]) Statt ερχομαι oder ερχωμαι, in welche die andern Mjj. sich teilen, liest ℵ διερχωμαι, B διερχομαι.

[2]) V. 17. ℵ Itaaliq Herakleon εχεις statt εχω. — V. 18. Herakleon: εξ (sechs) statt πεντε. — ℵ E: αληθως statt αληθες.

Jesus diese Aufforderung an das Weib richtete, ihre Vergangenheit ihm schon gegenwärtig gewesen wäre. Sollte sich der Ausdruck deinen Mann sogar unter dieser Voraussetzung gehörig rechtfertigen lassen? Das prophetische Schauen erwachte möglicherweise in ihm erst, als er die ihn überraschende Antwort erhielt: „ich habe keinen Mann“. — Sie war fünfmal verheiratet gewesen; und jetzt nach diesen fünf rechtmäßigen Ehen lebte sie in einer unerlaubten Verbindung. Die Thatsache, daß sie den Mann, mit welchem sie lebt, nicht wagt, ihren Mann zu nennen, bekundet ein gewisses Maß von Aufrichtigkeit.

Die Antwort Jesu ist nicht ohne einen Anflug von Ironie. Die teilweise zustimmende Antwort auf die Äußerung des Weibes hat etwas Beißendes. Ebenso verhält sich's mit dem Gegensatz zwischen der Zahl fünf und dem: „ich habe nicht“, welchen Jesus hervorhebt. — Die nachdrückliche Stellung des Fürworts σοῦ vor ἀνήρ enthält vielleicht den hinzugedachten Gegensatz: nicht der deinige, „aber der einer andern“. Daraus würde folgen, daß sie im Ehebruch gelebt hätte. Übrigens ist es durchaus nicht unbedingt nötig, in dieser Voranstellung so viel zu suchen. Die neuere Kritik seit Strauß (s. besonders Keim und Hausrath) bringt diesen Teil des Gesprächs mit dem Umstand in Verbindung, daß das Volk der Samariter aus fünf morgenländischen Pflanzvölkern zusammengesetzt war, von denen jedes seinen eigenen Gott mitgebracht und die dann zuletzt noch Jehovah, den Landesgott, angenommen hatten (II. Reg. 17, 30 f.). Das Weib mit seinen fünf Männern und der Mann, mit welchem sie jetzt als dem sechsten lebte, wäre das Sinnbild des gesamten samaritischen Volkes, und wir hätten hier eine Probe von dem idealen Charakter der Erzählung. Man beruft sich dafür insonderheit auf das Wort des Josephus (Antiq. IX, 14, 3): „fünf Völkerschaften hatten jede ihren Gott nach Samaria mitgebracht“. Allein 1) in der Stelle des A. T. (II. Reg. 17, 30 f.) ist zwar die Rede von fünf Völkern, aber zugleich von sieben Göttern, indem zwei Völker je zwei Götter mitgebracht hatten, 2) diese sieben Götter wurden alle gleichzeitig und nicht nacheinander angebetet, bis sie Jehovah Platz machten, wodurch die Übereinstimmung in der beiderseitigen Sachlage aufgehoben wird, 3) wäre es denkbar, daß Jehovah mit dem sechsten Mann verglichen worden wäre, welcher offenbar der schlimmste von allen im Leben des Weibes war? — Wenn die Lesart sechs des Herakleon auf die alte samaritanische Religion Bezug hat, so hat sie nicht die Zusammenzählung Jehovah's mit den fünf andern Göttern im Auge gehabt, sondern eher die Stelle II. Reg.. 17, 30, wo es sich um sechs bis sieben von den morgenländischen Heiden beigebrachte Götter handelt.

V. 19 und 20. [1]) — Die Einen sehen in dieser Frage des Weibes nur einen Versuch der Gewissensunruhe auszuweichen, eine „Weiberlist“ (De Wette) in der Absicht, von einem peinlichen Gegenstand abzulenken. „Sie will die Aufmerksamkeit von ihren Verhältnissen abziehen, indem sie eine Streitfrage dazwischen wirft“ (Astié). Aber würde Jesus auf eine in diesem Sinne gestellte Frage so antworten, wie er es thut? Besser, Luthardt fallen in's entgegengesetzte Extrem: diese Frage ist ihnen das Zeichen eines geängsteten Gewissens, welches nach Vergebung seufzt und das rechte Heiligtum zu erfahren wünscht, das sie aufsuchen kann, um die Sühne für ihre Vergehungen zu bewirken. Dies ist noch gezwungener. Reuß mit einer Ironie, welche den Evangelisten selbst trifft: „wenn sie fragt, geschieht es einzig nur, um den nachfolgenden Ausspruch des Herrn herbeizuführen“. Westkott sagt mit Recht:

[1]) Alle Mjj.: εν τω ορει τουτω statt εν τουτω τω ορει, wie T. R. mit Mnn. liest. — ℵ hat ο τοπος nicht.

„es ist die ganz natürliche Frage einer Seele, die dem Ausleger des göttlichen Willens Auge in Auge gegenüber steht.“ Das Weib hat in Jesu einen Propheten erkannt und hat in ihm ein weites Herz gefunden. Die beiden Antworten V. 17 und 19 haben bewiesen, daß sie ungeachtet ihrer Fehler nicht ohne Aufrichtigkeit ist. Es ergiebt sich sogar aus V. 25, daß ihr religiöse Gedanken nicht fremd gewesen sind, daß sie den Messias erwartete, und daß sie verlangend war, über die sie beunruhigenden Fragen von ihm Aufschluß zu erhalten. Die Thatsache, daß ein jüdischer Prophet vor ihren Augen steht, weckt in ihr Zweifel an dem guten religiösen Recht ihres Volkes. Ist es nicht ganz erklärlich, daß sich in dieser Lage, da ihr Gewissen so tief erregt ist, ihre Gedanken der großen religiösen Frage zuwenden, welche die beiden Völker scheidet, und daß sie ihre Lösung begehrt? Es ist dies eine vorläufige Belehrung über das, was sie von dem Messias vollständiger zu erfahren hofft. — Mit dem Ausdruck unsere Väter meint sie vielleicht die Israeliten zur Zeit Josua's, die nach der Lesart des samaritanischen Pentateuchs (Deut. 27, 4) ihren Altar auf Garizim und nicht auf Ebal aufgerichtet hatten; jedenfalls befaßt sie in diesem Ausdruck alle samaritanischen Vorfahren, die auf Garizim angebetet hatten, seit dort zu Nehemia's Zeit ein Tempel aufgerichtet worden war. Dieser Tempel war 129 vor Chr. von Johannes Hyrkanus zerstört worden. Aber auch seit diesem Ereignis war dieser Ort eine heilige Stätte geblieben (Deut. 11, 29), wie er es heute noch ist. Dort feiern die Samaritaner noch jetzt alljährlich das Passahfest. Da Jerusalem nirgends im Gesetz genannt wird, so fand die Vorliebe der Samariter für Garizim in der Geschichte der Erzväter eine scheinbare Begründung. Der Vorrang des jüdischen Heiligtums konnte sich nur auf die späteren alttestamentlichen Bücher stützen. Die Samariter aber nahmen bekanntlich nur den Pentateuch und die mosaischen Verordnungen an. — Bei dem Wort: „auf diesem Berge“ zeigte sie mit dem Finger dorthin. Denn der Jakobsbrunnen liegt hart am Fuß des Garizim. — Sie begnügt sich damit, den Gegensatz aufzustellen, in dem Gedanken, daß Jesus die daraus sich ergebende Frage verstehe.

V. 21.[1]) Jesus befindet sich in schwieriger Lage. Er kann die Wahrheit nicht verleugnen, aber er darf das Weib auch nicht zurückstoßen. Seine Antwort ist bewundernswürdig. Er ist so eben ein Prophet genannt worden, und er weissagt. Er kündigt einen neuen Bund an, in welchem die Samariter als neue Kinder Gottes von diesem Ortsheiligtum, das ihm die Frau auf der Spitze des Garizim zeigt, entbunden sein würden, ohne daß sie genötigt wären, deshalb nach Jerusalem zu gehen. Der höhere Charakter dieses neuen Gottesdienstes wird ihn von all den äußeren Schranken frei machen, welche auf den alten Nationalgottesdiensten lasteten. Wenn das Vorrecht des Garizim fällt, so heißt das nicht, daß es auf Jerusalem übergehen werde. „Ihr werdet die Juden nicht hierher bringen; aber auch sie werden euch nicht nötigen, mit ihnen zu gehen. Ihr werdet einander in der großen Familie der Anbeter des Vaters begegnen.“ Welche Schätze, einer solchen Seele dargeboten! Welch ein anderer Wunsch als der, den Willen seines Vaters zu thun, konnte Jesum zu einer solchen Herablassung bewegen? Der Aor. πίστευσον in T. R. bedeutet: „thue eine Glaubensthat.“ Man begreift bei dieser Lesart die Voranstellung der Anrede: Weib, die sich so nachdrücklich an ihren Willen wendet. Das Präs. πίστευε bei den Alex. bezeichnet einfach: „glaube von nun an und ferner“. Beide Lesarten sind haltbar. Die Aufforderung zum Glauben entsprach dem Bekenntnis des Weibes: „Du bist ein Prophet.“ — Der Satzgegenstand

[1]) T. R. liest γυναι πιστευσον μοι mit 14 Mjj. It^aliq. Syr., während ℵ BCDL 3 Mnn. b. Or. πιστευε μοι γυναι (D: πιστευσον) lesen.

ὑμεῖς könnte die Samariter und die Juden zugleich bezeichnen (Hilgenfeld) oder die Menschen überhaupt (so in meiner zweiten Auflage), im Gegensatz zu Jesu selbst oder zu Jesu und den Seinigen. Aber dieses Weib konnte sich selbst weder als die Vertreterin der Menschheit überhaupt, noch der Samariter und Juden zusammen, betrachten. Der Satzgegenstand von προσκυνήσετε ist vielmehr aus den Worten ihrer Frage in V. 20 zu entnehmen: unsere Väter haben angebetet. Dies sind die Samariter allein.

V. 22. Der so scharf bezeichnete Gegensatz von wir und ihr beweist, was auch Hilgenfeld sagen mag, der mit Unrecht Hengstenberg als auf seiner Seite stehend anführt (vgl. dessen Komment, I, 264—269), daß das ihr die Samariter (nicht: diese und die Juden), das wir Jesum und die Juden (nicht: Jesum und seine Jünger) bezeichnet. Nachdem Jesus durch die Offenbarung der großen, in V. 21 angekündigten Zukunft seine Unparteilichkeit allem Verdacht entrückt hat, geht er näher auf die an ihn gerichtete Frage ein und entscheidet sie hinsichtlich der Vergangenheit zu gunsten der Juden: „in Jerusalem hat sich der lebendige Gott geoffenbart; und zwar weil es seine Absicht ist, durch die Vermittelung der Juden der ganzen Welt das Heil zu schenken." Gott wird nur soweit erkannt, als er sich zu erkennen giebt. Der Sitz seiner wahren Erkenntnis kann demnach nur da sein, wo er seine Offenbarung eintreten läßt; und dieser Ort ist Jerusalem. Dadurch daß die Samariter mit dem Gang der theokratischen Entwickelung seit Mose brachen und die prophetischen Offenbarungen zurückwiesen, hatten sie sich von dem geschichtlichen, lebendigen Gott losgesagt. Sie hatten nur den abgezogenen Gedanken des einigen Gottes, einen rein begriffsmäßigen Monotheismus bewahrt. Nun aber ist die Gottesidee, sobald man sie für Gott selbst nimmt, nur ein Trugbild. Obgleich sie Gott anbeten, wissen sie doch nicht, was sie anbeten. Dagegen ist die Geschichte der Juden in fortwährender Fühlung mit den göttlichen Kundgebungen verlaufen; sie sind in der Schule des Gottes der Offenbarung geblieben, und in diesem lebendigen Verhältnis haben sie das Prinzip einer wahrhaften Erkenntnis bewahrt. — Und woher stammt dieses besondere Verhältnis zwischen diesem Volk und seinem Gott? Die Antwort ist im Nachfolgenden gegeben. Wenn sich Gott den Juden insonderheit zu erkennen gegeben hat, so wollte er sich ihrer zur Verwirklichung des Heils der Welt bedienen. Das Heil hat gewissermaßen rückwirkend alle vorhergehenden theokratischen Offenbarungen verursacht, wie die Frucht, obgleich sie zuletzt erscheint, doch die eigentliche Ursache des jährlichen Pflanzenlebens ist. Die wirkliche Ursache der Dinge ist ihr Zweck. So erklärt sich das ὅτι, denn.

Diese Stelle hat der rationalistischen Kritik Verlegenheit gebracht; weil sie aus dem Jesus unseres Evangeliums einen Widersacher des Judentums macht, will sie nicht zugeben, daß er sich für einen Juden habe erklären und in dem wir seine eigene Anbetung und die des israelitischen Volkes zusammenfassen können. Allerdings, wenn, wie Eichthal behauptet (les Evangiles I, p. XXVIII), der Jesus des vierten Evangeliums „vom Anfang seiner Predigt an bis zum Schluß der Juden zu spotten scheint" und folglich „nicht einer von ihnen sein kann", so liegt ein schreiender Widerspruch vor zwischen unserer Stelle und dem ganzen Evangelium. Hilgenfeld meint, Jesus wende sich in V. 21 wie in einer Art von Prosopopee an Juden und Samariter zusammen und in V. 22 bezeichne er mit den Worten: „wir wissen, was wir anbeten", sich selbst (mit den Gläubigen) im Gegensatz zu diesen Juden und Samaritern. Wir haben uns schon in V. 21 von der Unhaltbarkeit dieser Erklärung überzeugt, und es ergiebt sich das noch deutlicher aus V. 22: „denn das Heil kommt von den Juden", was offenbar beweist, daß der Satzgegenstand von προσκυνοῦμεν

nur die Juden sein kann. — Eichthal und Renan brauchen hier verschiedene Auswege. Das Rätsel löst sich, sagt jener, wenn man erkannt hat, daß dieses Wort nur „die Anmerkung oder vielmehr die Verwahrung ist, welche ein Jude vom alten Schlag auf den Rand des Textes geschrieben und woraus der Mißgriff des Abschreibers ein Wort Jesu gemacht hat“ (p. XXIX, Note). Und dieser Gelehrte rühmt darauf die Dienste, welche die Kritik der Erklärung der heiligen Schriften leisten könne! Renan giebt einen ähnlichen Versuch. „V. 22, welcher dem Gedanken in V. 21 und 23 entgegengesetzt ist, scheint ein ungeschickter Zusatz des Evangelisten zu sein, der über die Kühnheit des von ihm berichteten Wortes erschrocken ist“ (p. 244, Note). Die Willkürlichkeit weiter zu treiben ist nicht möglich. Zuerst verfügt man, was das 4. Evangelium sein soll, nämlich eine antijüdische Schrift. Begegnet man dann einem Ausspruch, der diesem angeblichen Charakter widerspricht, so thut man ihn mit einem Federstrich ab. So bekommt man nicht das Evangelium, welches da ist, sondern dasjenige, welches man haben will. Aber bildet man sich denn ein, der erste beste Jude sei in den Besitz des Originalexemplars unseres Evangeliums gelangt, um es nach seinen Einfällen zu ändern; oder wenn die Schrift einmal verbreitet war, daß es einem beliebigen Fremden so leicht gewesen wäre, in allen bei den Gemeinden umlaufenden Exemplaren eine Einschiebung anzubringen? Was die Vermutung von Renan betrifft, so setzt diese voraus, daß sich der Evangelist zugetraut hätte, die Sache besser zu wissen als der Meister, den er verehrte, was doch nicht sehr vernunftgemäß ist. — Die angebliche Unvereinbarkeit dieses Wortes mit V. 21 und 23 und mit dem Geist des 4. Evangeliums überhaupt ist eine grundlose Behauptung (vgl. die Einl. Bd. I, S. 113—119).

In V. 21 hat Jesus die Frage in die Zukunft versetzt, wo die auf den Ort beschränkte Anbetung der alten Zeiten nicht mehr bestehen wird. In V. 22 hat er, geschichtlich gesprochen, den Juden Recht gegeben. In V. 23 kommt er auf die in V. 21 in bloß verneinender Form angekündigte Zukunft zurück und beschreibt sie in bejahender Weise in ihrer ganzen Größe.

V. 23 und 24.[1]) — Aber: im Gegensatz zu der jetzt abgelaufenen Zeit des israelitischen Vorrechts. Die hier beigefügten Worte: „und ist schon jetzt“ dienen dazu, die schon zuvor geweckte Erwartung des Weibes noch höher zu spannen. Es ist als ob der erste Hauch der neuen Weltzeit über diese Seele streifte. Vielleicht sieht Jesus seine Jünger, die Vretreter dieses Volkes der neuen Anbeter, das sich in einigen Augenblicken aus den Erstlingen des samaritarischen Volkes ergänzen soll, aus der Ferne zurückkommen. — Er hebt die zwei Grundzüge des künftigen Gottesdienstes hervor, die Geistigkeit und die Wahrheit. Der Geist bezeichnet hier die höchste Lebensthätigkeit der menschlichen Seele, durch welche sie mit der göttlichen Welt in Verkehr tritt. Es ist der Sitz der Andacht, die Stätte, wo die Seele mit Gott zusammentrifft, das Heiligtum, wo der wahre Gottesdienst begangen wird; Röm. 1, 9: „Gott, welchem ich in meinem Geiste diene“ (ἐν τῷ πνεύματί μου); Eph. 6, 18: bitten im Geiste (ἐν πνεύματι). Dieser Geist im Menschen, das πνεῦμα ἀνθρώπινον, bleibt eine bloße Anlage, solange er nicht von dem göttlichen Geiste durchdrungen ist. Wenn sich aber diese Vereinigung vollzieht, so wird er fähig, die wahre Anbetung zu vollbringen, von welcher Jesus redet. Dieses erste Merkmal beschreibt die innere Kraft des neuen Gottesdienstes. — Das zweite Merkmal, die Wahrheit, ist die Ergänzung des ersten. Der in dem inneren Heiligtum des Geistes gefeierte Gottesdienst ist der einzig wahre,

[1]) in ℵ D d Herakleon Or. fehlt αυτον nach προσκυνουντας. — ℵ liest: εν πνευματι αληθειας.

weil er allein seinem Gegenstand, dem Wesen Gottes, angemessen ist: „Gott ist Geist.“ Der Begriff der Aufrichtigkeit entspricht nicht dem, was hier Wahrheit heißt; denn ein jüdisches oder samaritisches Gebot kann offenbar aufrichtig sein. Die Wahrheit des Gottesdienstes ist sein innerlicher Gehalt im Gegensatz zu äußeren Kundgebungen ohne geistige Wesenheit. — Wenn auch diese Worte jede Einschränkung des christlichen Gottesdienstes durch örtliche und zeitliche Bedingungen ausschließen, so ist doch nicht weniger wahr, daß dieser Gottesdienst eben kraft seiner Freiheit in örtliche und zeitliche Bedingungen eingehen kann. Aber die äußere Anbetung ist dann nach dem Ausdruck der Frau Guyon nur „ein Hervorsprudeln (rejaillissement) der Anbetung im Geiste“. — Die beiden Ausdrücke im Geist und in der Wahrheit betreffen nur die Art und Weise; der konkrete Charakter dieses Gottesdienstes wird bezeichnet durch das Wort Vater. Der Gottesdienst, von welchem Jesus redet, ist das Gespräch eines Sohnes mit seinem Vater. Wir wissen, aus welcher Quelle Jesus diese Beschreibung des geistigen, wahren Gottesdienstes geschöpft hat. „Abba (Vater)“, das war der stehende Ausdruck seines eigenen innersten Empfindens. — Mit der Beifügung, daß der Vater auch jetzt solche Anbeter suche, giebt Jesus dem Weib einen Wink, daß er selbst vom Vater gesandt sei, um dieses neue Volk zu sammeln und daß er sie einlade, sich anzuschließen.

V. 24 begründet aus dem Wesen Gottes, was Jesus soeben über die geistige und wahre Art des von Gott selbst geforderten Gottesdienstes gesagt hat. Er spricht diesen Satz: „Gott ist Geist“ nicht als eine neue Offenbarung aus. Es ist wie ein Axiom, von dem er ausgeht, ein von der Angeredeten selbst zugestandener Vordersatz Das A. T. lehrte in der That die Geistigkeit Gottes in ihrer ganzen Erhabenheit (I. Reg. 8, 27), und die Samariter nahmen sie gewiß ebensowohl an wie die Juden (s. Gesenius, de Samarit. theol., S. 12, und Lücke). Was neu an diesem Worte ist, das ist nicht die behauptete Wahrheit, sondern die Folgerung, welche Jesus bezüglich des zukünftigen Gottesdienstes daraus zieht. Er läßt daraus die Anschauung des Volkes der Gotteskinder hervorgehen, welches auf der ganzen Erde die ununterbrochene Anbetung darbringt; vergl. Mal. 1, 11. So offenbart Jesus einem schuldbeladenen, vielleicht im Ehebruch lebenden Weibe Wahrheiten, die er wahrscheinlich seinen eigenen Jüngern noch nicht enthüllt hatte. — Die Lesart des Sinait. ἐν πνεύματι ἀληθείας ist aus 14, 17; 15, 26 u. s. w. genommen und beruht auf der falschen Beziehung des πνεῦμα auf den heiligen Geist.

V. 25.[1]) — Die Antwort des Weibes bekundet ein gewisses Verlangen nach Erleuchtung. Ihr Geist sehnt sich nach der vollkommenen Offenbarung. Darum haben wir nicht mit Unrecht die Verse 15 und 20 in einem für ihren Charakter günstigen Sinn gedeutet. — Nach neueren Berichten erwarten die Samariter in der That einen Messias, welchen sie Assaëf nennen (von שׁוּב, wiederkommen); dieses Wort bedeutet nach Gesenius: der, welcher zurückbringt, der Bekehrer; nach Sacy und Hengstenberg: der, welcher wiederkommt, in dem Sinn, daß die Erwartung der Samariter auf Deut. 18, 18 beruht: „Gott wird euch einen andern Propheten wie mich unter euren Brüdern erwecken“, und demnach der Messias nach ihrer Meinung ein wiederkommender Moses ist. Heute nennen sie ihn el-Muhdy. Es ist ein bedeutender Abstand zwischen dem Messiasbegriff, wie er sich im Munde dieses Weibes giebt, und den irdischen und politischen Vorstellungen

[1]) G L Λ einige Mnn. Cyr. lesen οιδαμεν. — ℵ D (aber nicht d): αναγγελλει statt αναγγελει — ℵ B C Or lesen απαντα statt παντα.

über diesen Punkt, welche Jesus bei den Juden traf. Das Messiasbild der Samariter war freilich unzureichend; dieser Messias war ein Prophet, nicht ein König. Aber es enthielt keinen Irrtum, darum kann Jesus es auf sich anwenden und sich hier Christus nennen, was er in Israel erst im letzten Augenblick gethan hat (17, 3; Matth. 26, 64). — Die Übersetzung ὁ λεγόμενος Χριστός gehört dem Evangelisten an. Er wiederholt diese schon 1, 42 gegebene Erklärung, wahrscheinlich weil das Wort Μεσσίας griechischen Lesern völlig fremd klang. Man hat behauptet, das jüdische Wort Messias habe nur von Johannes dem fremden Weib geliehen werden können. Aber dieser volkstümliche Name konnte mit Leichtigkeit von den Juden zu den Samaritern kommen, zumal in der Gegend von Sichem, die von jüdischen Überläufern bewohnt war (Joseph., Antiq. XI, 8, 6). Vielleicht deutet sogar das Fehlen des Geschlechtsworts vor Μεσσίας darauf hin, daß das Weib dieses Wort als Eigennamen gebraucht, wie man bei Fremdwörtern thut (vergl. 1, 42). — Das Wort ἔρχεται ist ein Widerhall des doppelten ἔρχεται in V. 21 und 23; sie giebt sich dem Zug zu der neuen Zeit hin, welchen Jesus ihrer Seele mitgeteilt hat. — Ἐκεῖνος hat wie gewöhnlich bei Johannes eine ausschließende Bedeutung; es dient dazu, diesen Offenbarer allen andern gegenüberzustellen, selbst demjenigen, welchen sie vor sich hat. Die Präposition in dem Zeitwort ἀναγγελεῖ drückt die vollkommene Klarheit, und das Objekt πάντα oder ἅπαντα die Vollständigkeit der erwarteten messianischen Offenbarung aus.

V. 26. — Da Jesus, wie wir soeben gesehen haben, nicht zu fürchten braucht, daß er in dieser Frau eine Welt voll gefährlicher Täuschungen wachrufen könnte, wie sich solche bei den Juden mit dem Namen Messias verbanden, so offenbart er sich ihr ohne Rückhalt. Dieses Verfahren steht also keineswegs, wie De Wette behauptet, im Widerspruch mit Aussprüchen wie Matth. 8, 4; 16, 20 u. s. w. Die Verschiedenheit des Bodens erklärt auch die verschiedene Aussaat, welche ihm die Hand Jesu anvertraut.

Wie läßt sich das Erstaunen beschreiben, welches eine solche Eröffnung bei dem Weib hervorrufen mußte? Es spricht sich besser als in Worten in ihrem Stillschweigen und in ihrem Thun aus (V. 28). Wenige Minuten zuvor war sie sorglos und mit irdischen Gedanken erfüllt gekommen, und nun ist sie in wenigen Augenblicken einem neuen Glauben zugeführt, ja in eine eifrige Verkündigerin dieses Glaubens verwandelt. Wie hat der Herr diese Seele so heraus- und emporgehoben? In der Unterredung mit Nikodemus war er von dem Gedanken ausgegangen, der das Herz jedes Pharisäers erfüllte, vom Reiche Gottes, und hatte daraus die strengsten sittlichen Folgerungen abgeleitet; denn er verhandelte mit einem Mann, der an die Zucht des Gesetzes gewöhnt war. Dann hatte er ihm die Wahrheiten des Reiches Gottes enthüllt im Anschluß an ein herrliches Vorbild des A. T. und im Gegensatz zu den entsprechenden Punkten des pharisäischen Programms. Hier dagegen im Gespräch mit einem Weibe, dem jede Vorbereitung durch die Schrift fehlt, geht er von dem Alltäglichsten aus, was es giebt, von dem Brunnenwasser. Dann weckt er mittelst eines kühnen Übergangs in ihrem Geist die Vorstellung und in ihrem Herzen das Bedürfnis einer übernatürlichen Gabe, die den Durst der Seele für immer stillt. Das einmal erwachte Heilsverlangen wird bei ihr zu einer inneren Weissagung, an die Jesus seine neuen Offenbarungen anknüpft. Mit seiner Belehrung über den wahren Gottesdienst antwortet er auf die religiösen Vorurteile dieses Weibes gerade so unmittelbar, wie er durch die Offenbarung der himmlischen Dinge auf die innersten Gedanken des Nikodemus geantwortet hatte. Bei diesem enthüllt er sich, mit Vermeidung des Namens Christus, als den eingeborenen Sohn. Bei der Samariterin ge-

braucht er dieses Wort getrost, aber er besinnt sich wohl, eine Seele, die erst in den Anfangsgründen des geistigen Lebens sich befand, in die Geheimnisse der Menschwerdung und Erlösung einzuführen. Man hat auf gewisse Ähnlichkeiten in dem äußeren Gang dieser beiden Gespräche hingewiesen und daraus einen Beweis gegen die Echtheit der beiden Berichte abgeleitet. Aber diese Gleichartigkeit ergiebt sich naturgemäß aus dem, was beiden Begegnungen gemeinsam ist, nämlich in beiden Fällen begegnet eine ganz irdische Seele einem himmlischen Gedanken, welcher diese auf seine Höhe hinaufzuheben sucht. Diese Gleichförmigkeit hinsichtlich der Sachlage erklärt hinlänglich die Verwandtschaft der beiden Gespräche, deren Verschiedenheit übrigens ebenso bedeutend ist als ihre Ähnlichkeit.

II. Jesus und die Jünger.

V. 27.[1]) — Es bestand ein rabbinisches Vorurteil, wonach das Weib keines gründlichen Religionsunterrichts fähig ist: „unterhalte dich nicht lange mit einem Weibe; niemand soll sich auf der Straße mit einem Weibe unterhalten, selbst nicht mit seiner eigenen Ehefrau; lieber verbrenne man die Worte des Gesetzes, als daß man sie die Weiber lehre“ (vergl. Lightfoot, zu d. V.). Wahrscheinlich hatten die Apostel noch nicht gesehen, daß sich ihr Meister über dieses Vorurteil gestellt hätte. — Man kann zwischen den beiden Lesarten ἐθαύμασαν und ἐθαύμαζον schwanken. Die erstere giebt der Verwunderung den Charakter von etwas Augenblicklichem, die zweite macht etwas Zuständliches daraus. — Μέντοι, jedoch: die Verwunderung ging bei keinem von ihnen so weit, daß er gewagt hätte, um eine Erklärung zu bitten. — Ζητεῖν, suchen, bezieht sich auf einen Dienst, den er erbeten hätte, wie in V. 10: λαλεῖν, auf eine erteilte Belehrung.

V. 28 und 29.[2]) Οὖν infolge der Erklärung in V. 26. — Sie redet nicht, sie handelt, wie man thut, wenn das Herz tief erregt ist. Sie läßt ihren Krug stehen: dieser anscheinend unbedeutende Umstand ist doch von Wichtigkeit. Es ist ein Pfand dafür, daß sie bald wiederkommen wird, der Beweis, daß sie sich anschickt, ihren Mann und etliche andere Leute zu holen. Sie bestellt sich damit zur Geschäftsträgerin und Glaubensbotin Jesu. Welch ein Abstand zwischen diesem lebhaften Wesen und dem schweigsamen, nachdenklichen Weggehen des Nikodemus! Und welch eine Wahrheit in den kleinsten Umständen dieser Geschichte! — Τοῖς ἀνθρώποις: den nächsten Besten, die sie auf dem öffentlichen Platz antrifft. — Sehr offenherzig lautet der Ausdruck: alles, was ich gethan habe. Sie scheut sich nicht, mit diesem Wort unrühmliche Erinnerungen zu wecken. — Sie giebt ihrer Frage eine Fassung, welche eine verneinende Antwort vorauszusetzen scheint (μήτι, doch nicht?): „er ist doch nicht der Messias?“ Sie glaubt mehr als sie sagt, aber sie wagt nicht, eine so große Neuigkeit auch nur als wahrscheinlich hinzustellen. Wie natürlich ist dieser kleine Zug?

V. 30. Ἐξῆλθον.[3]) — Die von ihr zuhauf gerufenen Samariter kommen in großer Zahl herbei. Das Imperf. ἤρχοντο, im Gegensatz zu dem Aor. ἐξῆλθον veranschaulicht die Sache: man sieht sie über das Feld zwischen Sychar und dem Jakobsbrunnen herbeieilen. Dieser unscheinbare Zug ist wichtig;

[1]) ℵ D lesen εν τουτω statt επι τουτω. — T. R. liest εθαυμασαν mit E S U V Δ Λ, den meisten Mnn. Sah. u. s. w. Aber ℵ A B C D G K L M It. Vg. Cop. Or. lesen εθαυμαζον. — ℵ D setzen nach ειπεν αυτω hinein.

[2]) Statt παντα οσα lesen ℵ B C Itatiq. Cop. παντα α.

[3]) T. R. liest ουν nach εξηλθον mit ℵ A mehreren Mnn. Italiq. Sah., dagegen fehlt die Partikel in allen andern Mjj. Vss. Or.

er giebt den Schlüssel zu den nachfolgenden Worten Jesu. Das οὖν ist aus dem Texte zu verweisen; die Aufmerksamkeit richtet sich ganz auf das Folgende: sie kamen.

V. 31 und 32. — V. 31 knüpft nach der Unterbrechung durch V. 28—30 wieder an V. 27 an. — Die Worte ἐν δὲ τῷ μεταξύ, inzwischen, bezeichnet die Zeit zwischen dem Abgang des Weibes in die Stadt und der Ankunft der Samariter. — Ἐρωτᾷν erhält hier wie oft im N. T. und wie שאל im A. T. die Bedeutung von bitten, ohne jedoch den eigentlichen Sinn von fragen ganz zu verlieren: fragen, ob er essen wolle.

Seit dem Antritt seines Lehramts hatte Jesus wohl keine solche Freude erlebt, wie die war, welche er jetzt empfand. Diese Freude hatte ihn selbst leiblich gestärkt. „Ihr saget zu mir: iß! aber ich bin satt; ich habe in eurer Abwesenheit ein Festmahl gehabt, das ihr euch nicht vorstellen könnt." — Ἐγώ hat den Nachdruck; es stellt seine Person der ihrigen scharf gegenüber (ὑμεῖς, ihr): „ihr habt eure Mahlzeit; ich habe die meinige." Βρῶσις, eigentlich die Thätigkeit des Essens, aber mit Inbegriff des dazu erforderlichen Nahrungsmittels. Das abstrakte Wort paßt besser zu dem geistigen Sinn dieser Rede als das konkrete βρῶμα, die Speise.

V. 33 und 34.[1]) — Μήτις leitet eine verneinende Frage ein: es hat ihm doch wohl nicht jemand gebracht...? — Jesus erklärt die tiefe Bedeutung seiner Antwort. Hier braucht er βρῶμα mit Rücksicht auf die grobsinnliche Auslegung der Jünger. — Es liegt keine Nötigung vor, in ἵνα eine bloße Umschreibung des Infinitivs zu sehen, wie Weiß will. Was die Kraft Jesu aufrecht erhält, ist, daß er sich beständig als Zweck vorhält zu thun ... zu vollbringen ... Das Präs. ποιῶ — Lesart des T. R. — bezieht sich auf die beständige Vollbringung des göttlichen Willens in jedem Augenblick, und der Conj. Aor. τελειώσω bezieht sich auf das Ziel der Arbeit, auf die vollständige Erfüllung der Aufgabe, welche selbstverständlich von dem unablässigen Gehorsam abhängen wird (17, 4). Die Lesart des Vatic. Orig. und der Graeco-lat. ποιήσω verwischt diese schöne Beziehung; Tischendorf und Meyer haben sie verworfen. Dieses ποιήσω ist aus einer Gleichstellung mit τελειώσω entstanden. — Das Verhältnis zwischen θέλημα und ἔργον entspricht dem zwischen den beiden Zeitwörtern. Damit das Werk Gottes im letzten Augenblick ganz vollbracht sei, muß sein Wille jeden Augenblick erfüllt worden sein. Jesus läßt damit seine Jünger merken, daß er in ihrer Abwesenheit an dem Werk des Vaters gearbeitet und daß diese Arbeit ihn gestärkt habe.

V. 35 und 36.[2]) — Die folgenden Verse (35—38) haben den Auslegern solche Schwierigkeiten bereitet, daß einige auf den Gedanken geraten sind, sie zu versetzen und V. 37 f. vor V. 36 zu stellen (V. Crusius). Weiß hat angenommen, V. 35 habe ursprünglich einem andern Zusammenhang angehört. Allerdings sind die von Lücke, De Wette, Meyer, Tholuck vorgeschlagenen Erklärungen nicht geeignet, die Schwierigkeiten zu heben. Die Einen sahen darin eine Weissagung auf die Akt. 8 erzählte Bekehrung des samaritischen Volkes; die Andern beziehen die Worte auf die Bekehrung der gesamten Heidenwelt, besonders auf das Apostolat des Paulus. In diesem Fall ist nicht zu

[1]) Statt ποιω in T. R. mit 11 Mjj. (darunter ℵ) Mnn. Vss. liest BDKLT^{b} Or. (dreimal) ποιησω.

[2]) ετι fehlt in DLΠ 50 Mnn. Syr$^{cur.}$ Or. (mehrmals). — T. R: τετραμηνον mit Π allein für τετραμηνος. — T. R. liest και vor ο θεριζων mit 13 Mjj.; — es fehlt in ℵ BCDLT^{b} It$^{aliq.}$ Or. — και nach ινα ist ausgelassen in BCLT^{b} V Or. (viermal).

verwundern, daß ihre Echtheit angezweifelt wird! Wenn die Worte V. 36 ff. keine unittelbare Beziehung mehr auf die gegenwärtige Sachlage haben, wie soll man sie denn mit V. 35 verbinden, welcher sich auch nach Lücke und Meyer nur auf das Eintreffen der Einwohner von Sychar beziehen läßt? Von einem Ausspruch, welcher das entschiedenste Gepräge der Angemessenheit für die augenblickliche Sachlage hat, würde Jesus plötzlich zu allgemeinen Betrachtungen über die Ausbreitung des Evangeliums weitergehen. So leugnet De Wette, der wohl begreift, daß Jesus unmöglich in dieser Weise reden konnte, dem Augenschein zum Trotz, geradezu die Beziehung von V. 35 auf die Ankunft der Einwohner von Sychar. Diese allgemeine Verlegenheit hat, wie uns scheint, darin ihren Grund, daß man die Anwendung aller Worte Jesu bis V. 38 auf den vorliegenden Fall nicht genügend erfaßt und festgehalten hat. Man hat sie so ihrer Angemessenheit entkleidet. Aus einer lieblich anmutenden Unterhaltung hat man eine feierliche Predigt gemacht.

V. 35 nimmt V. 30 wieder auf, gerade so wie V. 31 den V. 27 wieder aufnahm. Jesus macht seinen Jüngern begreiflich, daß hier, wie das schon aus seiner Antwort (V. 34) hervorging, in diesem Augenblick sich ein Vorgang abspielte, von dem sie nicht die geringste Ahnung haben: während sie nur an die Zubereitung einer Mahlzeit denken, steht für sie schon eine ganz reife Ernte bereit, deren Aussaat in ihrer Abwesenheit geschehen ist. Jesus selbst ist gleichsam der Einheitspunkt zwischen den beiden um ihn her vorgehenden Auftritten, die gar nichts miteinander gemein haben; in dem einen sind die Jünger, in dem anderen die Samariter und Jesus die handelnden Personen. — Lightfoot, Tholuck, Lücke, De Wette sehen in den ersten Worten von V. 35 eine allgemeine Regel, ein Sprichwort: nach der Aussaat muß man noch vier Monate warten bis man ernten kann; d. h. die Früchte jeder beliebigen Arbeit lassen sich erst nach langer Wartezeit pflücken (II. Tim. 2, 6). Allein in Palästina liegen nicht vier, sondern sechs Monate zwischen Aussaat (Ende Oktober) und Ernte (Mitte April). Sodann würde ἔτι (es sind noch) nicht zu einem Sprichwort passen; es hätte dann heißen müssen: von der Aussaat an. Endlich, warum sollte er dieses Sprichwort gerade den Aposteln (ihr) in den Mund legen, statt allen Leuten? Es ist also ein Gedanke, welchen Jesus seinen Jüngern selbst zuschreibt. Zwischen dem Jakobsbrunnen am Fuße des Garizim, und dem Dorfe Askar, am Fuße des Ebal bis weithin in der Ebene Mokhna breiteten sich gegen Norden hin weite Kornfelder aus. Bei dem Blick auf das schwellende Grün auf dem frisch angeblümten Boden mochten die Jünger zu einander gesagt haben: „noch vier Monate braucht's, bis dieses Getreide reif ist!“ Aus diesem kleinen Umstand dürfen wir schließen, daß sich diese Geschichte vier Monate vor Mitte April, also etwa Mitte Dezember, zutrug, daß folglich Jesus vom Passahfest bis gegen das Ende des Jahres, d. h. acht volle Monate in Judäa geblieben war. — Die Worte: ihr saget stellen das Gebiet der Natur, auf welches sich die Betrachtung der Jünger bezieht, dem Bereich des Geistes gegenüber, in welchem die Gedanken Jesu sich bewegen. In diesem letztern ist die Saat nicht notwendig einer so langsamen Entwickelung unterworfen. Sie kann zuweilen wie in einem Augenblick keimen und reifen. Der Beweis dafür liegt eben in dieser Stunde vor ihren Augen: ἰδού! Dieses Wort lenkt die Blicke der Jünger auf ein ihnen gänzlich unerwartetes und noch unbegreifliches Schauspiel hin, nämlich auf die Samariter, wie sie über das Thal her auf den Jakobsbrunnen zueilen. — Ich sage euch: ich, der ich das Geheimnis dieses Vorgangs kenne. — Das Aufheben der Augen und das Betrachten, wozu Jesus sie auffordert, wäre nach De Wette ein rein geistiger Vorgang: Jesus würde sie auffordern, sich zum voraus im Glauben die künftige Bekehrung dieser

Bevölkerung vorzustellen (vgl. Akt. 8). Aber der Imperativ θεάσασθε muß sich auf einen in diesem Augenblick wahrnehmbaren Gegenstand beziehen. Und welchen Sinn sollte die Vorstellung von den vier Monaten haben? Die Thatsache, auf welche sich diese Worte beziehen, kann also nur das Eintreffen der Leute von Sychar sein. Hierdurch erklärt sich das Imperf. ἤρχοντο (V. 30), welches die Handlung veranschaulicht und unvollendet läßt. Diese heilsbegierigen Seelen, die glaubenswillig herzueilen, sind das Schauspiel, welches Jesus seine Jünger betrachten heißt. Er stellt sie ihnen vor unter dem Bild einer schon gilbenden Ernte, die man nur noch einbringen darf. Und im Gedanken an die kurze Zeit, deren er bedurfte, um an diesem bis jetzt dem Reiche Gottes so entlegenen Ort eine solche Ernte zu bereiten, ist er selbst ergriffen von dem Abstand zwischen der sehr langen Zeit (fünf bis sechs Monate), welche das Gesetz des natürlichen Wachstums erfordert, und der so raschen, möglicherweise in einem Nu verlaufenden Entwickelung der göttlichen Aussaat in der geistigen Welt; und wie zur Ermutigung für seine Jünger bei ihrer künftigen Berufung macht er sie auf diesen Unterschied aufmerksam. — Das ἤδη könnte als Schluß von V. 35 aufgefaßt werden: sie sind weiß für die Ernte jetzt schon. Dieses Wort würde so noch das Gegenstück bilden zu dem ἔτι am Anfang des Verses; vgl. I. Joh. 4, 3, wo ἤδη so an dem Schluß des Satzes steht. Indessen wird das Wort noch bezeichnender, wenn es an die Spitze des folgenden Verses gestellt wird: ἤδη καί, ja schon jetzt. Dies giebt Keil zu, der mit Recht anmerkt, daß auch so das ἤδη dem ἔτι gegenübertritt.

Es besteht wirklich zwischen V. 35 und 36 ein Verhältnis der Steigerung, welches eine wachsende Begeisterung erkennen läßt. „Es ist so wahr, sagt Jesus, daß die Saat schon reif ist, daß eben jetzt der Schnitter nichts zu thun hat, als die Sichel zu nehmen und zu schneiden, auf daß diesmal wenigstens sowohl Säemann als Schnitter zugleich ein Erntefest feiern." Wenn dies der Sinn ist, dann ist die Echtheit des καί (nach ἤδη) erwiesen, und Origenes (mit den Alex. im Gefolge) zeigt sich wieder einmal als unglücklicher Verbesserer. Nachdem er ἤδη auf den vorangegangenen Satz bezogen, hat er das καί (und oder sogar) ausgeworfen, um V. 36 statt zu einem höchst angemessenen und anmutigen Wort, zu einem allgemeinen Satz zu machen. Der Schnitter muß nach V. 38 die Apostel bedeuten. Der Ausdruck μισθὸν λαμβάνειν schildert die Freude, von der sie erfüllt sein werden, wenn sie alle diese Seelen sammeln und ins Himmelreich einführen. Der Ausdruck Lohn empfangen wird erklärt durch den andern: συνάγειν καρπόν, Frucht einsammeln. Vielleicht handelt es sich um die Vornahme der Taufe (V. 2), durch welche diese neuen Brüder, die gläubigen Samariter, von den Jüngern in die messianische Gemeinde aufgenommen werden sollen. — Und warum soll sich der Schnitter ohne Verzug an's Werk machen? weil an diesem Tage etwas Außergewöhnliches geschehen soll (ἵνα, damit). Gott hat in diesem Fall etwas Einzigartiges thun wollen, nämlich daß einmal Säemann und Schnitter sich miteinander freuen. Diejenigen, welche das Bild der Ernte auf die künftige Bekehrung der Samariter durch die Apostel, oder der Heidenwelt durch Paulus deuten, müssen die gemeinschaftliche Freude des Säemanns (Jesu) und des Schnitters (der Apostel) auf den himmlischen Triumph beziehen, in welchem der Herr und seine Knechte miteinander sich über die Frucht ihrer Arbeit freuen werden. Aber fürs erste zerreißt diese Auslegung jede logische Verbindung zwischen V. 35 und 36. Wie soll man von dem Anblick der herbeieilenden Samariter unmittelbar den Übergang machen zu dem Gedanken der künftigen Einführung des Evangeliums in ihrem Lande oder in der Welt? Sodann bezieht sich das Präs. χαίρῃ naturgemäß auf eine gegenwärtige Freude (gegen

Meyer). Luthardt sucht der Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er dem ὁμοῦ nicht den Sinn einer gleichzeitigen, sondern einer gemeinschaftlichen Freude giebt, was natürlich unmöglich ist. Diese Erklärung des ὁμοῦ würde außerdem den Gedanken unterdrücken, welcher die Schönheit dieses Wortes ausmacht, nämlich daß die Freude der beiden Arbeiter eine gleichzeitige ist. Jesus erkennt in dem Vorgang dieses Augenblicks ein Fest, welches der Vater ihm bereitet hat, und worüber er sich freuen will, er der Säemann zugleich mit seinen Jüngern, den Schnittern. In Israel hat Jesus gesäet, aber er hat nie die Freude erlebt, eine Ernte mitzumachen. Die Einheimsung wird ja wohl einmal geschehen, aber wenn er nicht mehr da sein wird. Heute dagegen sieht er durch die von Gott gefügte Begegnung mit diesem Weibe, durch ihre Willigkeit und durch den Eifer der herzueilenden Schar die Saat in einem Augenblick aufgehen und reifen, so daß die Ernte eingeheimst werden kann, und daß er, der Säemann, wenigstens einmal in seinem Leben an dem Erntefest teilnehmen kann. Dieses gänzlich außergewöhnliche Zusammentreffen der beiden freudigen Geschäfte wird nachdrücklich hervorgehoben, nicht bloß durch das ὁμοῦ, sondern auch durch die beiden καί (sowohl Säemann als Schnitter) und durch das ἤδη am Beginn des Satzes. Um den vollen Sinn dieses anmutigen Wortes zu fassen, muß man sich erinnern, daß das A. T. einen Gegensatz aufstellte zwischen dem Geschäft des Säemanns (in Verbindung mit dem des Pflügers) und dem Werk des Schnitters. Das erstere galt als eine mühevolle Arbeit; Ps. 126, 5 f.: „welche mit Thränen säen . . . Der den Samen zur Erde trägt, geht weinend . . .“ Die Aufgabe des Schnitters dagegen galt als ein Fest: „sie werden mit Jubel ernten . . .“ „Er wird mit Jauchzen kommen, wenn er seine Garben bringt.“ An diesem Tage aber trifft vermöge der Geschwindigkeit, mit der die Saat aufgesproßt und gereift ist, die Säemannsarbeit mit den Freudenrufen der Ernte zusammen. Hieraus erklärt sich die Satzverbindung, durch welche das Zeitwort χαίρῃ in dem griechischen Satz enger mit dem ersten Satzgegenstand ὁ σπείρων, als mit dem zweiten ὁ θερίζων verbunden ist: „Damit der Säemann sich freue ebenso wie der Schnitter.“ Weiß bezieht das ἵνα auf die Absicht des Schnitters, der, als im Dienste des gleichen Herrn stehend wie der Säemann, haben will, daß dieser sich auch mit ihm freue. Der Gedanke wäre, wenn wir anders richtig verstehen, daß die Jünger in ihrem künftigen Amte ernten sollen, und zwar damit sich Jesus im Himmel zu gleicher Zeit freue, wie sie auf Erden. Aber wo hat Jesus je seinen Jüngern einen solchen Beweggrund nahe gelegt? Und in welcher Verbindung stünde dieses Wort mit dem vorliegenden Fall?

V. 37 und 38.[1]) — Nach Tholuck wäre Jesus betrübt bei dem Gedanken, daß er die von ihm vorbereitete Bekehrung der Heiden selbst nicht mit erleben werde, und darauf sollte sich dieses Sprichwort beziehen. Astié scheint diese Ansicht zu teilen. Westkott meint, Jesus bereite die Apostel auf künftige Enttäuschungen mit ihrem Apostelamt vor. Somit wären sie die Säeleute, die nicht schneiden, während sich aus dem ganzen Zusammenhang ergiebt, daß das nur Jesus sein kann. Weiß: „Auf dem Gebiet der geistlichen Ernte ist es nicht so wie bei der gewöhnlichen Ernte, wo Säemann und Schnitter häufig eine Person sind.“ Aber dann versteht man nicht, woher der von Jesus angeführte allgemeine Satz kommt, denn er spricht gerade das Gegenteil von dem aus, was im Leben das Häufigste ist. Sodann ist die Erklärung von ἐν τούτῳ, „auf dem geistlichen Gebiet“, nicht natürlich. Dieser Ausdruck hat vielmehr einen logischen Sinn: „Darin“, d. h. „darin, daß ihr heute schneidet, was

1) Das Geschlechtswort ο vor αληθινος fehlt bei BCKLΔ einigen Mnn. Heracleon — ℵ D lesen απεσταλκα statt απεστειλα.

in eurer Abwesenheit und ohne euer Wissen gesäet worden ist" (V. 36); so bewahrheitet sich der landläufige Spruch. Denn wenn dieses Sprichwort in dem Sinn, den man gewöhnlich damit verbindet, falsch ist, nämlich daß derjenige, der das größte Stück Arbeit vollbringt, selten derjenige ist, der die Frucht einsammelt (eine Anklage wider die Vorsehung), so ist es gleichwohl wahr in dem Sinn, daß ein Unterschied der Person besteht zwischen dem, der den Auftrag hat, zu säen und dem, der gesandt wird zu schneiden." Diese Unterscheidung lag dem Wort in V. 36 zu grunde (denn), weil die in diesem Vers angekündigte Gemeinsamkeit der Freude auf der Zweiheit der Personen und Arbeiten beruht, welche durch das Sprichwort V. 37: „der eine... der andere..." bestätigt wird. — Ἀληθινός, nicht in dem Sinn von ἀληθής, wahrhaftig, der die Wahrheit sagt, sondern in dem gewöhnlichen johanneischen Sinn: was der Idee des Dings entspricht; also: das oder (ohne ὁ) ein Wort, das als wahrer Spruch gilt. — Diese Unterscheidung, wofür sie jetzt den Beweis haben, zwischen dem, der säet, und dem, der erntet, ... auf ihr wird die ganze apostolische Thätigkeit ruhen, zu welcher sie Jesus berufen hat; dies ist der Gedanke von V. 38.

V. 38. Als Prediger werden die Apostel nichts anderes thun als ernten, was von andern mit Schmerzen gesäet worden ist. Diese letztern sind ohne Zweifel Johannes der Täufer und Jesus selbst, die beiden Knechte, die in harter Arbeit die Furchen gezogen und die darin niedergelegte Saat mit ihrem Blut begossen haben. Allein man verkennt gewöhnlich die Anspielung Jesu auf den besonderen Umstand, welcher Anlaß zu diesen Worten gegeben hat und ihnen wie zur Veranschaulichung dient. „Es wird euch in eurer ganzen Laufbahn begegnen, was heute geschieht." Ich habe euch gesandt zu schneiden: Jesus hatte es gethan durch ihre Berufung in's Apostelamt (6, 70; Luk. 6, 13). — Was ihr nicht gearbeitet habt: diese Ernte in Samaria haben sie nicht zubereitet, so wenig als sie diejenige zubereitet haben, welche sie später als Prediger des Evangeliums einheimsen werden. Andere haben gearbeitet: in diesem gegenwärtigen Fall Jesus und die Samariterin, der eine durch sein Wort, die andere durch ihren eiligen Lauf. Welch ein Rätsel für die Jünger, diese Schar, die auf Jesum zueilt, um sich seinem göttlichen Einfluß hinzugeben; und dazu noch Samariter! Was ist in ihrer Abwesenheit geschehen? Wer hat einen solchen Erfolg vorbereitet? Diesen undankbaren Boden angesäet? Jesus scheint sich ihrer Überraschung zu freuen. Und ohne Zweifel wirft er ihnen freundlich lächelnd das Wort hin: andere haben gearbeitet. Mögen sie nun hier eine Probe von dem sehen, was sie später erfahren werden. In ihrer ganzen Amtsführung wird nichts anderes geschehen. Die Ausleger streiten darüber, ob mit dem Wort andere Jesus sich allein bezeichne (Lücke, Tholuck, De Wette, Meyer, Weiß), andere als Mehrzahl der Gattung genommen; oder sich und die Propheten mit Inbegriff des Täufers Johannes (Keil); — oder alle diese zusammen mit Ausnahme Jesu (Olshausen). Westkott deutet dieses Wort andere auf alle Knechte Gottes im A. T. (vielleicht mit Anspielung auf Jos. 24, 13). Die Jünger sind durch ihren ergiebigen Dienst in Judäa (V. 2) in diese Arbeit ihrer Vorgänger eingetreten. Aber warum sollte ihnen das alles gerade in Samarien gesagt werden? — Die beiden seltsamsten Erklärungen sind die von Baur und Hilgenfeld. Nach Baur würde Jesus mit dem Ausdruck andere den Evangelisten Philippus (Akt. 8) und mit den Schnittern die Apostel Petrus und Johannes in der Erzählung Akt. 8, 15 bezeichnen; nach der Meinung des zweiten wäre mit dem ἄλλοι Paulus, mit den Schnittern die Zwölfe gemeint, welche die Frucht seiner Arbeit unter den Heiden an sich zu bringen suchten. Auf solche Bedingungen hin läßt sich wetten, daß man in jedem beliebigen

Text alles finden kann. Diese gezwungenen Erklärungen und die wichtigen kritischen Folgerungen, die daraus gezogen werden, kommen zum guten Teil daher, daß man das wunderbar Treffende dieser Worte in ihrer Anwendung auf die gegebene Sachlage nicht erfaßt hat. Jesus denkt gewiß an seine eigene Arbeit und an die des Johannes und das Perf. εἰσεληλύθατε ist, wie das gewöhnlich angenommen wird, eine prophetische Antizipation; aber diese Form erklärt sich nur aus der gegenwärtigen Thatsache, welche sie eingiebt. — Wir wollen hier mit Geß auf den Gegensatz hinweisen zwischen der Art, wie Jesus sein Werk auffaßte, und der Vorstellung, welche sich der Vorläufer zum voraus davon gemacht hatte. „Für diesen war die Zeit des Messias die Zeit der Ernte; Jesus dagegen faßt hier die Tage seines Fleisches als eine einfache Saatzeit auf." Es ist daher begreiflich, wie es dem Johannes immer schwerer werden mußte, seine Vorstellung mit dem Werke Jesu in Übereinstimmung zu bringen.

Die himmlische Freude, welche in diesem Abschnitt das Herz Jesu erfüllt, findet sich in ähnlicher Weise nur Luk. 10, 17—24 wieder. Sie wird hier sogar zu einer Art von Fröhlichkeit. Ist es die Schuld des Johannes, wenn Renan in dem Jesus des vierten Evangeliums nur einen schwerfälligen Metaphysiker findet?

III. Jesus und die Samariter.

V. 39—42.

V. 39—42.[1]) — Da ist nun das V. 36 angekündigte Erntefest: der Säemann freut sich mit den Schnittern. Diese Stunden bei Sychar ließen in den Herzen der Apostel einen unauslöschlichen Eindruck zurück, und die Wonne dieser Erinnerung bekundet sich in der Wiederholung der Worte: „zwei Tage" in V. 40 und 43. — Δέ, aber, nimmt nach dem Zwischenbericht in V. 31—38 den Faden der Erzählung wieder auf. — Welch ein Abstand zwischen den Samaritern und Juden. Hier reicht ein in aller Stille geschehenes Wunder des Wissens hin, die Herzen willig zu machen, daß sie zu Jesu kommen, während achtmonatliche Arbeit in Judäa ihm keinen solchen Tag der Erfrischung verschafft hat.

V. 39 hat uns die erste Stufe des Glaubens gezeigt, das Kommen zu Jesu, als die Wirkung des Zeugnisses. Die Verse 40 und 41 stellen uns die höhere Stufe des Glaubens dar, seine Entfaltung durch die persönliche Berührung mit Jesu.

V. 41 beschreibt einen doppelten Fortschritt, hinsichtlich der Zahl der Gläubigen und hinsichtlich der Natur ihres Glaubens. Der letztere ist ausgedrückt in den Worten: um seines Wortes willen, im Gegensatz zu den Worten: um des Weibes Rede willen (V. 39); er ist von den Samaritern selbst mit Bedacht gefaßt in dem Bekenntnis des V. 42. — Die Samariter sparen den gewichtigeren Ausdruck λόγος für die Rede Jesu; für das Reden des Weibes gebrauchen sie den Ausdruck λαλιά, was zwar nicht verächtlich klingt (8, 43, wo Jesus es für seine eigenen Reden gebraucht), aber etwas mehr Äußerliches, einen bloßen Bericht, eine Nachricht bezeichnet. — Das zweite ἀκηκόαμεν hat im Griechischen kein Objekt; der Gedanke drängt sich zusammen in den Satzgegenstand αὐτοί: „wir sind selbst Zuhörer geworden"; woraus folgt: „und, als solche, wissen wir". Die Lesart des Sinait.: „wir haben

---

[1]) ℵ It$^{\text{aliq.}}$ Or. lassen εις αυτον aus. — ℵ B C L It$^{\text{aliq.}}$ Syr. Cop. lesen α statt οσα. — ℵ Syr.: παρ αυτοις für εκει. — Statt την λαλιαν, B: λαλιαν σου; ℵ D It$^{\text{aliq.}}$: την μαρτυριαν. — ℵ Syr$^{\text{cur}}$ setzen παρ αυτου bei. — 16 Mjj., die meisten Mnn. It$^{\text{aliq.}}$ Syr$^{\text{sch.}}$ setzen mit T. R ο Χριστος bei. — Diese Worte fehlen bei ℵ B C T$^{\text{b}}$ einigen Mnn. It$^{\text{pleriq.}}$ Vg. Cop. Syr$^{\text{cur}}$ Or. Ir. Herakleon.

von ihm (aus seinem Munde) gehört und wir wissen, daß …" gäbe dem nachfolgenden Bekenntnis das Gepräge eines äußerlichen, schülerhaften Nachsagens, was dem Geist der Erzählung widerspricht. — Der Ausdruck: der Welt Heiland scheint einen Fortschritt in dem Messiasbegriff der Samariter zu bekunden. Es handelt sich um Heil und nicht mehr bloß um Lehre wie in V. 25. Diese Bezeichnung steht vielleicht in Beziehung zu dem Wort Jesu an das Weib (V. 22), das ihnen Jesus weiter aufgeschlossen haben mußte. „Das Heil kommt von den Juden." Tholuck, Lücke ziehen die geschichtliche Wahrheit dieses Ausdrucks, der Welt Heiland, als im Munde der Samariter zu universalistisch lautend, in Zweifel. Mit welchem Recht? Hatten diese Leute nicht in ihrem Pentateuch die Verheißung Gottes an Abraham: „in deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden", worauf sie Jesus hatte aufmerksam machen können? Und traten sie nicht selbst diese beiden Tage hindurch in unmittelbare Berührung mit der Liebe des echten Christus, die dem dünkelhaften Sondergeist des jüdischen Pharisäismus so ganz entgegengesetzt war? — Die Alex. werfen ὁ Χριστός aus. Allerdings könnte man darin das Siegel der von Jesu (V. 23 f.) angekündigten Einigung zwischen Samaritern (der Welt Heiland) und Juden (der Christ) sehen. Aber es ist leichter zu begreifen, wie dieser Name hereingekommen als wie er ausgeworfen worden wäre.

Die freudige Aufnahme, welche Jesus bei den Samaritern fand, ist ein Beispiel davon, welche Wirkung das Kommen Christi bei den Seinen hätte hervorbringen sollen. Der Glaube dieser Fremdlinge war die Verurteilung des Unglaubens Israel's. Unter solchem Eindruck hat ohne Zweifel Jesus nach diesen zwei Tagen, welche eine Ausnahme in seinem Erdenleben bildeten, die Reise nach Galiläa fortgesetzt.

Dritter Abschnitt.

4, 43—54.

Jesus in Galiläa.

In Judäa hatte der Unglaube die Oberhand gewonnen. In Samaria war eben jetzt der Glaube zum Vorschein gekommen. Galiläa nimmt eine Mittelstellung ein. Jesus findet dort Aufnahme, aber infolge der in Jerusalem verrichteten Wunder und unter der Bedingung, daß er dieser Aufnahme sofort durch neue Wunder entspreche. Der folgende Bericht (vgl. V. 48) giebt den Beweis für diese Stimmung der Gemüter. Dies ist die Bedeutung dieses Berichts im Zusammenhang des Evangeliums.

Die V. 43—45 beschreiben die allgemeine Lage. Dann hebt sich auf diesem Hintergrund das folgende Geschichtsbild ab (V. 46—54). Es läßt sich hier die Beziehung des Gesprächs mit Nikodemus zu der allgemeinen Darstellung 2, 23—25, oder der letzten Rede des Vorläufers zu der Darstellung 3, 22—24 vergleichend anführen.

I. V. 43—45.

V. 43—45.[1]) — Diese Stelle ist zu aller Zeit eine crux interpretum gewesen. Wie kann Johannes die Rückkehr Jesu nach Galiläa begründen

[1]) ℵ B C T^b It^plerique Syr^cur Cop. Or. lassen die Worte και απηλθεν nach εκειθεν aus. ℵ It. lesen εληλυθεισαν für ηλθον. — ℵ D lesen ως statt οτε (wahrscheinlich nach V. 40). — A B C L Or (viermal) lesen οσα für α.

(denn V. 44) mit dem Ausspruch des Herrn, daß der „Prophet nichts gilt in seinem Vaterland"? Und wie kann er als Folgerung (οὖν, V. 45) an dieses Sprichwort die Thatsache anknüpfen, daß ihn die Galiläer bereitwillig aufnahmen? — 1) Brückner und Luthardt sind der Ansicht, Jesus habe entweder den Kampf (Brückner) oder die Einsamkeit (Luthardt) gesucht. Damit wäre wohl das γάρ V. 44 erklärt. Aber man müßte annehmen, daß die Erwartung Jesu sich zu seinen Gunsten als irrig erwies (V. 45), was mit der den V. 45 an das Vorhergehende anknüpfenden Partikel οὖν schlechthin unvereinbar ist. Statt des ουν hätte δέ stehen müssen. Übrigens suchte Jesus den Kampf nicht, da er Judäa verlassen hatte, um ihm auszuweichen; noch weniger die Einsamkeit, denn er wollte arbeiten. 2) Weiß nahezu wie Brückner: Jesus überläßt es seinen Jüngern später mit Freuden in Samaria zu ernten; er selbst schickt sich an in Galiläa die harte Sämannsarbeit aufzusuchen. Aber der Gedanke der künftigen Evangelisation von Samaria ist dieser Stelle (s. oben) gänzlich fremd; und V. 46 steht dieser Erklärung entgegen; denn er läßt gerade die Thatsache hervortreten, daß Jesus in Galiläa die willigste Aufnahme fand. Weiß entgeht dieser Schwierigkeit nur dadurch, daß er das οὖν in V. 45 sich auf V. 43 und nicht auf V. 44 beziehen läßt und eine Partikel daraus macht, welche die Wiederaufnahme des Berichts andeuten soll. Allein nach dem γάρ in V. 44 hat das οὖν beweisführenden Sinn. 3) Nach Lücke, De Wette, Tholuck sollte das γάρ in V. 44 nicht das Vorangehende, sondern die Thatsache erklären, die in V. 45 verkündigt werden soll.[1]) Der Sinn wäre: „Jesus hatte wirklich ausgesprochen ...."; dieses wirklich mit Bezug auf die in V. 45 erwähnte Thatsache, daß die Galiläer ihn allerdings aufnahmen, aber nur der Wunder wegen, die sie mit angesehen hatten. Aber dieser seltene Gebrauch von γάρ ist dem N. T. fremd. Diese Auslegung ist kaum weniger gezwungen als die von Kuinöl, der dem γάρ den Sinn von obgleich giebt, wie auch Osterwald übersetzt. — 4) Origenes, Wieseler, Ebrard, Baur, Keil verstehen unter ἰδία πατρίς Judäa als das Geburtsland Jesu. Damit fiele die doppelte Schwierigkeit von γάρ und οὖν mit einem Schlag. Allein der gesunde Menschenverstand sagt, daß in dem angeführten Spruch Jesu das Wort Vaterland den Ort bezeichnen muß, wo der Prophet gelebt hat und von klein auf bekannt ist, nicht aber den, wo er bloß geboren ist. Es ist also ganz klar, daß nach der Auffassung des Johannes die Heimat Jesu Galiläa ist. — 5) Calvin, Hengstenberg, Bäumlein verstehen unter ἰδία πατρίς insonderheit Nazareth im Gegensatz zu dem übrigen Galiläa, hauptsächlich zu Kapernaum, wo er im Begriff war, sich niederzulassen. Er kam nicht nach Nazareth, wie man dort erwartet hatte, sondern nach Kapernaum; vgl. Mark. 6, 1; Matth. 13, 54—57; Luk. 4, 16 u. 24. Lange bezieht den Ausdruck Vaterland auf ganz Nieder-Galiläa, wozu Nazareth gehörte, im Gegensatz zu Ober-Galiläa, wo Jesus fortan sich festsetzen wollte. Allein wie sollte Nazareth oder der Bezirk von Nazareth so ohne weitere Erklärung außerhalb Galiläa's gesetzt, oder gar dieser Provinz entgegengesetzt werden? Man könnte das noch begreifen, wenn Johannes in der folgenden Erzählung Jesum sich nach Kapernaum begeben ließe; allein er geht nach Kana, und dieser Flecken liegt sehr nahe bei Nazareth. — Meyer ist, wie uns scheint, der Wahrheit ganz nahe, wenn er erklärt: „Da Jesus wußte, daß ein Prophet in seinem Vaterland nichts gilt, wollte er sich zuerst auswärts, in Jerusalem, zur Geltung bringen (V. 45); und so kam er jetzt nach Galiläa zurück mit dem Ruf eines Propheten, der ihm den Zugang zu den Herzen in seinem eigenen Vaterland aufschloß. Reuß ist geneigt, dieselbe Gedankenverbindung anzunehmen: „um in

---

[1]) Vgl. Tholuck, Komment. zum Römerbr., 5. Ausg., II., 1.

Galiläa Eingang zu finden, mußte er sich zuvor auswärts Anerkennung verschaffen".

Die vollständige Erklärung dieser dunkeln Stelle ergiebt sich, wie in sehr vielen Fällen, aus dem Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern. Diese ließen die galiläische Amtsthätigkeit Jesu unmittelbar nach der Taufe beginnen. Aber Johannes macht hier in dem Augenblick, wo er auf die Niederlassung Jesu zu reden kommt, darauf aufmerksam, daß Jesus ein ganz anderes Verfahren eingeschlagen hatte, als ihm die früheren Erzählungen zuzuschreiben schienen. Der Herr wußte, daß der Ort, wo ein Prophet gelebt hat, der ist, an welchem es ihm der Regel nach am schwersten wird, Anerkennung zu finden. Er war also zuerst in Jerusalem und in Judäa ziemlich lange thätig (beinahe ein ganzes Jahr: V. 35), und erst dann begann er eigentlich seine Wirksamkeit in Galiläa, diejenige Wirksamkeit, mit welcher die Erzählung der andern Evangelien anhebt. Der Sinn ist also: „Damals, und erst damals (nicht unmittelbar nach der Taufe) begann er die allgemein bekannte galiläische Thätigkeit." So gefaßt finden wir in dieser Stelle eine neue Bestätigung unserer Bemerkungen über 3, 24. — Wenn das γάρ V. 44 den Beweggrund für die Handlungsweise Jesu angiebt, so hebt das οὖν V. 45 ihr erfreuliches Ergebnis hervor und dient so dazu, die Weisheit des eingeschlagenen Weges zu rechtfertigen. Die Galiläer, die ihn auf dem großen Schauplatz der Hauptstadt an der Arbeit gesehen hatten, machten jetzt keine Schwierigkeit, ihn aufzunehmen. — Die Worte καὶ ἀπῆλθεν sind von den Alex. ausgeworfen; vielleicht hat man sie auf grund von V. 13 hineingesetzt.

V. 44. αὐτός, er selbst, der anscheinend in entgegengesetztem Sinn handelte. Die Lösung des Widerspruchs ist in V. 45 gegeben. — Ἐμαρτύρησεν, bezeugte, kann hier, was auch Meyer, Weiß u. a. sagen mögen, nur den Sinn des Plusquamperf. haben, wie das nachfolgende ἐποίησεν und ἦλθον. Es ist in der That schwer zu glauben, daß Johannes hier, um das Verfahren Jesu zu erklären, einen Ausspruch anführen sollte, der in einer viel späteren Zeit geschehen ist, wie der in Mark. 6, 4. Vgl. Luk. 4, 24, welcher diesem Wort eine ältere Zeitbestimmung anweist. Der Gedanke des angeführten Sprichwortes ist, daß man weniger geneigt ist, in einem sehr nahestehenden Landsmann ein höheres Wesen anzuerkennen, als in einem Fremden, der vor unsern Augen durch den Schleier des Geheimnisses verhüllt ist. Aber nachdem derselbe Mann auswärts und auf einem größeren Schauplatz sich bemerklich gemacht hat, öffnet ihm dieser Ruhm den Weg zu den Herzen seiner eigenen Mitbürger. Dieser Augenblick war für Jesus gekommen; deshalb setzt er sich jetzt über das gemeine Vorurteil hinweg, welches er selbst gekennzeichnet hatte, und von dem wir in der Antwort Nathanael's 1, 47 ein Beispiel gefunden haben. — Und der Erfolg rechtfertigt dieses Verfahren. Die Worte πάντα ἑωρακότες erklären das ἐδέξαντο; hier liegt ohne Zweifel eine Anspielung auf 2, 23—25 vor. Dieser Vers findet seine Erklärung in Luk. 4, 14 f.: „und Jesus kam zurück nach Galiläa in der Kraft des heiligen Geistes und sein Gerücht erscholl durch alle umliegenden Gegenden; und er lehrte in ihren Schulen und ward von jedermann gepriesen."

2. V. 46—54.

V. 46 und 47.[1]) — Das οὖν schließt sich an V. 3 und 45 an. Jesus begab sich nach Kana, nicht, wie Weiß meint, weil seine Familie dort wohnhaft gewesen wäre (vgl. 2, 12 mit Matth. 4, 13), sondern ohne Zweifel darum, weil er

[1]) ℵ liest ηλθον. εποιησαν. — ℵDCTᵇ It.: ην δε statt και ην. — ℵBCDTᵇ Itplerique: Καφαρναουμ. ℵ BCDLTᵇ Italiq. lassen αυτον aus.

hier den durch seinen früheren Aufenthalt am besten vorbereiteten Boden zu finden hoffen konnte. Dies will vielleicht Johannes durch die Bemerkung: „wo er Wasser in Wein verwandelt hatte“, zu verstehen geben. Seine Ankunft erregte Aufsehen, und die Nachricht hiervon verbreitete sich schnell bis nach Kapernaum, das ungefähr sieben Stunden östlich von Kana lag. — Der Ausdruck βασιλικός bezeichnet bei Josephus einen Beamten, entweder im bürgerlichen, oder im Kriegsdienst, zuweilen auch einen Angestellten des Königlichen Hauses. Diese letztere Bedeutung ist hier die natürlichste. Herodes Antipas, der in Galiläa regierte, hatte von Amtswegen nur den Titel Tetrarch, aber in der Volkssprache gab man ihm auch den Königsnamen, den sein Vater getragen hatte. — Es wäre nicht unmöglich, daß dieser Herr aus dem königlichen Hause entweder Chuza, der „Verwalter des Herodes“ wäre (Luk. 8, 3), oder Manahen, sein „Jugendgespiele“ (Act. 13, 1). Durch die Stellung am Schluß des Satzes betont die nähere Bestimmung ἐν Καπερναούμ (das sich nicht auf ἠσθένει, sondern auf ἦν bezieht) nachdrücklich, wie schnell die Rückkehr Jesu in Galiläa bekannt geworden war.

V. 48. — Diese Antwort Jesu könnte befremden; denn sie scheint vorauszusetzen, daß dieser Mann das Wunder verlangt habe zum Zweck des Glaubens, was gewiß nicht der Fall war. Aber die Schwierigkeit hebt sich durch die Mehrzahl sehet, glaubet, woraus hervorgeht, daß diese Äußerung nicht die Antwort Jesu auf die Bitte des Vaters war, sondern eine durch diese Bitte veranlaßte Betrachtung. Er richtet freilich die Bemerkung an den Mann, der sie hervorgerufen hat (πρὸς αὐτόν), aber er redet so mit Bezug auf die ganze galiläische Bevölkerung, deren geistige Verfassung dieser Mann in diesem Augenblick in seinen Augen darstellte. Die Stimmung, welcher Jesus in dem Augenblick begegnet, da er seinen Fuß wieder auf israelitischen Boden setzt, war ja die, in ihm nur einen Thaumaturgen (Wunderthäter) sehen zu wollen; und er ist um so peinlicher davon betroffen, als er soeben zwei Tage in Samaria in Berührung mit einem ganz andern Geist zugebracht hatte. Dort war er als Heiland der Seelen aufgenommen worden. Hier sind es leibliche Heilungen, die man alsbald von ihm fordert. Er scheint nur zum Gesundmachen da zu sein. Und er muß sich gestehen — dies ist der eigentliche Sinn dieser Äußerung — daß wenn er sich weigert, diesen Dienst zu thun, zu fürchten ist, es möchte niemand an ihn glauben, oder vielmehr, wie er sich mit einer fast ironischen Wendung ausdrückt (οὐ μή), „daß nicht zu fürchten ist, es möchte jemand glauben“. Es liegt auch ein Ausdruck schmerzlichen Gefühls in der Zusammenstellung der beiden nahezu gleichbedeutenden Worte σημεῖα und τέρατα, Zeichen und Wunder. Das erstere setzt das Wunder in Beziehung zu der Thatsache der unsichtbaren Welt, welche durch dasselbe geoffenbart wird; das zweite kennzeichnet es in seinem Verhältnis zur äußeren Natur, deren Gesetzen es entgegentritt. Der letztere Ausdruck hebt den sinnenfälligen Charakter der übernatürlichen Kundgebung nachdrücklicher hervor. Der Sinn ist also der: „Zeichen müßt ihr haben und obendrein seid ihr damit nur zufrieden, wenn diese Zeichen etwas recht übernatürliches sind.“ Einige Ausleger haben in ἴδητε eine Hindeutung auf die Bitte gefunden, daß er in eigener Person zu dem Kranken kommen möchte, was beweisen würde, daß der Vater die Heilung mit seinen Augen sehen wollte. Aber dann müßte ἴδητε vorne stehen; und der Sinn ist gezwungen.

V. 49 und 50.[1]) — Der Vater hat wohl begriffen, daß die Bemerkung Jesu keine Antwort, folglich auch keine Abweisung ist. Er wiederholt daher

[1]) A und einige Mnn. lesen υιον statt παιδιον; ℵ: παιδα. — V. 50. Και fehlt in ℵ B D Itaÿliq. Vg. — ℵ: του Ιησου statt ω . . . Ιησους.

seine Bitte und braucht dazu den zärtlichen Ausdruck τὸ παιδίον μου, mein Kind, was sein Flehen noch rührender macht. Jesus läßt sich durch das Vertrauen, das sich in seiner Bitte ausspricht, gewinnen, aber so, daß er den Glauben sofort auf eine höhere Stufe hinaufhebt. Es liegt in dieser Antwort: „gehe hin, dein Sohn lebt“, gleichzeitig eine Erhörung und zum Teil eine abschlägige Antwort, welche als Prüfung dient. Die Heilung ist gewährt; aber ohne daß Jesus Kana verläßt; er will diesmal, daß man ihm auf's Wort glaube. Bis jetzt hatte der Vater auf fremdes Zeugnis hin geglaubt. Jetzt soll sein Glaube auf besserer Stütze ruhen, auf der persönlichen Berührung, in welche er mit dem Herrn selbst gekommen ist. — An die Stelle des παιδίον setzt Jesus υἱός: das ist die Bezeichnung der Würde; sie erhöht den Wert des Kindes als des Vertreters der Familie. Der Vater hält sich gläubig an die Verheißung Jesu, d. h. an Jesus selbst in seinem Wort; die Prüfung ist überstanden.

V. 51—53.[1]) — Die Knechte wählen in ihrem Bericht weder den Ausdruck der Zärtlichkeit (παιδίον), was zu vertraulich wäre, noch den der Würde (υἱός), der es zu wenig wäre, sondern den des Familienlebens: παῖς, welchen T. R. richtig giebt. — Der ausgesuchte Ausdruck κομψότερον paßt gut in den Mund eines Mannes von Rang. Es ist der Ausdruck für das Wohlbefinden. — Die siebente Stunde bezeichnet nach der gewöhnlichen jüdischen Rechnung 1 Uhr mittags (vgl. zu 1, 40). Aber wenn Jesus zu dieser Stunde dem Vater die Antwort erteilt hat, warum ist er nicht am selben Tage nach Hause gegangen? Denn die Entfernung bis zu seiner Wohnung betrug nur sieben Stunden. Diejenigen, welche wie Keil, Westkott u. a. annehmen, daß sich Johannes der amtlichen römischen Zählung bediene, stützen sich also mit einiger Wahrscheinlichkeit auf unsere Stelle. Indes selbst bei der Annahme, in χθές liege der thatsächliche Beweis, daß es im gewöhnlichen Sinn des Wortes der folgende Tag war, so kann man diesen Aufenthalt entweder aus der Notwendigkeit sein Pferd ausruhen zu lassen oder aus der Scheu vor der Nachtreise erklären. Allein das χθές nötigt nicht einmal zu der Annahme, daß seit der Genesung des Kindes eine Nacht verflossen war. Denn da der Tag bei den Hebräern mit Sonnenuntergang schloß, so konnten die Knechte einige Stunden nachher sagen gestern.

Jetzt erhebt sich der Glaube des Mannes auf die höhere Stufe der persönlichen Erfahrung. Daher die Wiederholung des Wortes: und er glaubte, vgl. 2, 11. Das gesamte Haus wurde in diese Glaubensbewegung seines Hauptes mit hineingezogen.

V. 54. — δεύτερον kann nicht Umstandswort sein: zum zweitenmal; das wäre eine müßige Wiederholung von πάλιν. Es ist also Eigenschaftswort, und zwar, weil das Geschlechtswort fehlt, prädikatives Eigenschaftswort (als zweites). Es liegt etwas Befremdliches in dieser überreichlichen Ausdrucksweise: πάλιν und δεύτερον. Wir haben hier eine Spur von den im vierten Evangelium so häufigen verborgenen Absichten. Die hier angewandte Redeweise läßt sich nur erklären, wenn man das Zeitwort ἐποίησεν mit dem nachfolgenden Partiz. ἐλθών eng verbindet. Es waren allerdings zwischen dem ersten in Kana vollbrachten Wunder (2, 11) und dem hier erzählten zahlreiche andere geschehen; es war also an sich betrachtet nicht erst das zweite. Er will aber sagen: er that ein zweites Wunder in Kana, und er that es wieder bei seiner Ankunft aus Judäa in Galiläa. Mit anderen Worten, auch dieses

---

[1]) Statt απηντησαν lesen ℵ B C D K L 20 Mnn. υπηντησαν. — ℵ D lesen ηγγειλαν statt απηγγειλαν. — ℵ D[b] lassen λεγοντες aus. — D K L U Π Syr. lesen υιος statt παις; ℵ A B C: αυτου anstatt σου. — V. 52. χθες in 11 Mjj., εχθες in 8. — V. 53. ℵ B C werfen das erste εν aus. — ℵ A B C L lassen οτι aus.

zweitemal kennzeichnete Jesus seine Rückkehr nach Galiläa wie das erstemal mit einer neuen Wunderthat in Kana. Man mag sich immerhin gegen die Anerkennung einer solchen Absicht des Evangelisten sträuben, das ist eine Thatsache, daß Johannes sich offenbar bemüht, die beiden ersten Rückreisen, welche die Überlieferung zusammengeworfen hatte, zu unterscheiden. Er läßt das Wunder des 2. Kap. und das hier berichtete als die beiden bleibenden Denkmale für diese Unterscheidung hervortreten.

Irenäus, Semler, De Wette, Baur, Ewald, Weiß nehmen unbedenklich dieses Wunder als eins mit der Heilung des Knechtes des heidnischen Hauptmanns Matth. 8, 5 und Luk. 7, 3. Hinsichtlich der Verschiedenheit im Einzelnen geben sie teils dem synoptischen, teils dem johanneischen Bericht den Vorzug. — In beiden Fällen ist die Heilung aus der Ferne geschehen; das ist alles, was die beiden Begebenheiten gemein haben. Der Vorwurf des Unglaubens, der, wie Weiß meint, ein weiterer gemeinschaftlicher Zug ist, scheidet sie im Gegenteil gründlich. Denn bei Johannes gilt er dem Volk mit Inbegriff des Vaters, während er bei den Synoptikern ausschließlich die Nation trifft, von welcher sich der Vater abhebt als Beispiel des außerordentlichsten Glaubens, den Jesus je erlebt hat. Und das sollte dieselbe Thatsache sein! Ferner sind alle Einzelheiten verschieden, ja entgegengesetzt. Hier ein Vater und sein Sohn, dort ein Herr und sein Knecht. Hier ein Jude, dort ein Heide. Hier geschieht das Wunder in Kana, dort in Kapernaum. Hier will der Vater Jesum zu einer sechsstündigen Reise bewegen; dort verwahrt sich der Hauptmann schlechthin dagegen, Jesum in sein Haus kommen zu lassen und zwar in derselben Stadt. Endlich, wie schon bemerkt: hier eine Probe des krankhaften Glaubens der Galiläer; dort ein unvergleichliches Muster des Glaubens, das ein Heide dem ganzen Volk Israel gegeben. Wenn diese zwei Berichte eine und dieselbe Begebenheit betreffen, dann ist die evangelische Geschichtschreibung sehr krank. Weiß fühlt diese angebliche Einheit so sehr unter den Händen zerfließen, daß er genötigt ist, einen dritten Bericht zu Hilfe zu rufen, nämlich die Erzählung von der Heilung des fallsüchtigen Knaben (Matth. 17), mit welcher Johannes die vorliegende vermengt hätte.

Dieser V. 54 schließt den mit 2, 12 begonnenen Kreis, wie sein Gegenstück 2, 11 den 1, 19 eröffneten Kreis. Von diesen beiden Kreisen beschreibt der erstere die Art und Weise des Übergangs Jesu aus dem Privatleben in's öffentliche Amt; der zweite erzählt das erste Auftreten in seinem Beruf. Der erste Kreis enthält drei Gruppen von Erzählungen: 1) die Zeugnisse des Täufers Johannes; 2) das Kommen der ersten Jünger zu Jesu; 3) die Hochzeit in Kana. Der zweite zeigt uns Jesum 1) in Judäa, 2) in Samaria, 3) in Galiläa. Jedem Bericht für sich geht eine kurze Einleitung voraus, in welcher die allgemeine Sachlage gezeichnet ist: 2, 12 f.; 2, 23—25; 3, 22—24; 4, 1—3 und 4, 43—45. Die Offenbarung Jesu ist in beharrlichem Fortschritt begriffen: am Jordan, in Kana, im Tempel, in Judäa, in Samaria, in Galiläa. Aber der nationale Unglaube giebt sich kund: vor ihm muß er weichen aus dem Tempel in die Stadt, aus der Stadt auf das Land, aus Judäa nach Galiläa. Aber gleichzeitig schließt sich auch der Glaube auf und entwickelt sich: in seiner ganzen Lauterkeit bei den Jüngern und den Samaritern; als matter Schimmer bei Nikodemus; in trüber Mischung mit fleischlichen Zuthaten in Galiläa.

Zweiter Teil.

5, 1 — 12, 50.

Die Entwickelung des Unglaubens in Israel.

Bis jetzt waren ausgesprochener Glaube und Unglaube nur vereinzelte Erscheinungen; die Massen sind in einem Zustand thatloser Gleichgiltigkeit oder rein äußerlicher Verwunderung geblieben. Von diesem Augenblick an gewinnt die Lage ein bestimmteres Aussehen. Jesus lehrt noch immer den Vater kennen und offenbart, was er selbst für die Menschheit ist. Diese Offenbarung stößt auf wachsende Feindseligkeit; die Entwickelung des Unglaubens wird der vorherrschende Zug der Geschichte. Der Glaube zeigt sich wohl immer noch da und dort. Aber im Vergleich mit der mächtigen Strömung, welche die Führer mitsamt dem ganzen Volke hinreißt, ist er nur wie eine schwache, kaum wahrnehmbare Gegenströmung.

In Judäa besonders vollzieht sich diese überwiegende Entwickelung des Unglaubens. Allerdings regt sich der Widerspruch auch in Galiläa; aber der Mittelpunkt der Gegenwirkung ist in Jerusalem. Der Grund hiervon ist leicht zu begreifen. In der Hauptstadt wie auch in der ganzen davon abhängigen Landschaft Judäa lebt eine wohlgeschulte Bevölkerung, deren Fanatismus bereit ist, die Führer bei den gewaltsamen Maßregeln, welche ihr Haß ergreifen mag, bis zum Ende zu unterstützen. Jesus selbst beschreibt diese Sachlage in den Synoptikern mit dem scharfen Wort: „es thut's nicht, daß ein Prophet umkomme außer Jerusalem" (Luk. 13, 33).

Aus dieser Bemerkung erklärt sich's, warum die Reisen Jesu nach Jerusalem eine verhältnismäßig so bedeutende Stelle einnehmen. Die gewöhnliche überlieferung, welche den drei synoptischen Evangelien zu Grunde liegt, hatte sich gebildet mit Rücksicht auf die Verkündigung vor dem Volk und für den Dienst des Missionswerks: sie stellte deshalb diejenigen Thatsachen in den Vordergrund, welche auf die Begründung des Glaubens Bezug hatten. Was erfolglos geblieben war, das hatte für eine Erzählung dieser Art geringe Bedeutung. Nun hatte in Galiläa, der vom Mittelpunkt verhältnismäßig unabhängigen Landschaft, die Wirksamkeit Jesu ihre schöpferische Kraft entfaltet und offenbare Erfolge erzielt. In dieser im allgemeinen schlichten und empfänglichen Umgebung, wo sich Jesus nicht mehr einem planmäßigen, machtvoll einwirkenden Widerstand gegenüber sah, konnte er als einfacher Missionar predigen: da war freie Bahn für seine an irgend ein Bild der Natur sich anschließenden Vorträge, für die gelungenen, überaus treffenden Worte, für die lieblichen Gleichnisse, für die dem unmittelbaren Bedürfnis des menschlichen Gewissens entsprechenden Unterweisungen, kurz, für die mannigfaltigen Arten der Rede,

welche leicht Gegenstand einer volkstümlichen Überlieferung werden. Förmlicher Wortstreit entspann sich in dieser Gegend nur mit Sendlingen, die aus Judäa kamen (Matth. 15, 1—12; Mark. 3, 22; 7, 1; Luk. 5, 17 und 6, 1—7).

In Jerusalem dagegen war Jesus durch die feindselige Gesinnung, die ihn umgab, zu fortwährender Streitrede genötigt. Bei dieser gespannten Lage nahm das ihm abgenötigte Selbstzeugnis schneidigere Form, schärferen Ton an; es wurde auch sozusagen theologischer, weniger volkstümlich. Diese Eigentümlichkeit der in Judäa eingehaltenen Lehrweise in Verbindung mit der beinahe völligen Bedeutungslosigkeit ihrer Ergebnisse brachte es mit sich, daß die in Jerusalem entwickelte Thätigkeit in der ursprünglichen mündlichen Überlieferung kaum eine Spur zurückließ. Aus diesem Grund ohne Zweifel sind die Besuche in der Hauptstadt aus den Schriften der Synoptiker, welche diese Überlieferung enthalten, fast ganz verschwunden. Der Apostel Johannes, welcher später die evangelische Geschichte erzählt hat und dabei nicht das praktische Werk der Evangelisation, sondern die Erhaltung der hauptsächlichsten Selbstzeugnisse Jesu, sowie die Darstellung des Unglaubens und des Glaubens, dem diese Zeugnisse begegneten, im Auge hatte, wurde mit Notwendigkeit dazu geführt, die Reisen nach Jerusalem aus dem Dunkel, in dem man sie vorher gelassen hatte, hervorzuziehen. Das waren die Besuche in der Hauptstadt, welche die Schlußentscheidung vorbereitet hatten, die letzte Thatsache, deren Gedächtnis allein die herkömmliche Erzählung bewahrt hatte. Jeder dieser Besuche hatte eine neue Stufe in der Verhärtung Israel's bezeichnet. Sie hätten das Band zwischen dem messianischen Bräutigam und der Braut knüpfen sollen, hatten aber thatsächlich nur dazu gedient, die lange, vollständige Scheidung zwischen Jehovah und seinem Volk, welche bis zu dieser Stunde noch fortdauert, herbeizuführen. Darum mußten von dem Gesichtspunkt des vierten Evangelisten aus die Reisen nach Jerusalem eine überwiegende Stellung in der Erzählung einnehmen.

Werfen wir einen Blick auf den allgemeinen Gang der Darstellung in diesem Teil. Sie umfaßt drei Kreise, von welchen jeder ein großes in Judäa verrichtetes Wunder zum Mittel- und Ausgangspunkt hat: 1) die Heilung des Lahmen in Bethesda, Kap. 5; 2) die des Blindgeborenen, Kap. 9; 3) die Auferweckung des Lazarus, Kap. 11. Jede dieser Thaten wird, statt den Glauben der Augenzeugen für Jesum zu gewinnen, bei ihnen die Veranlassung zu einem heftigeren Ausbruch des Hasses und des Unglaubens. Jesus schildert dieses tragische Ergebnis in dem wehmütig-ernsten Vorwurf (10, 32): „viele gute Werke habe ich euch erzeigt von meinem Vater; um welches unter denselben steiniget ihr mich?" Dies sind die Knotenpunkte des Berichts. Jedesmal folgt auf das Wunder eine Reihe von Gesprächen und Reden in Beziehung auf das den Anlaß darbietende Zeichen; dann wird die Verhandlung plötzlich durch die absichtliche Entfernung Jesu unterbrochen, um bei dem folgenden Besuch wieder zu beginnen. So wird der bei der Heilung des Lahmen entbrannte Kampf, Kap. 5, bei dem Besuch Jesu am Laubhüttenfest (Kap. 7 und 8) wieder aufgenommen; so werden auch die auf die Heilung des Blindgeborenen bezüglichen Reden zum Teil bei dem Kirchweihfest im zweiten Teil von Kap. 10 wiederholt und weiter ausgeführt. Dies kommt daher, daß Jesus jedesmal darauf Bedacht nimmt, Jerusalem zu verlassen, ehe es zum Äußersten kommt. Daher tönt der Streit, der bei einem Besuch ausgebrochen ist, noch bei dem folgenden wieder.

Die Einteilung der Erzählung ist demnach folgende. Erster Kreis: in Kap. 5 entspinnt sich der Kampf, den die ersten Verse von Kap. 6 in allgemeinen Andeutungen voraussahnen ließen, in Judäa gelegentlich der Heilung

des Lahmen; hierauf zieht sich Jesus nach Galiläa zurück und läßt dem Hasse der Juden Zeit, sich zu legen. Aber auch in Galiläa findet er den Unglauben wieder, nur unter einer andern Gestalt. In Judäa herrscht der Haß und die Mordsucht, in Galiläa beschränken sich die mißvergnügten Anhänger darauf, wegzugehen (Kap. 6). Es fehlt hier das Reizmittel des wirksamen Hasses, die Eifersucht; der Unglaube entspringt nur aus dem fleischlichen Sinn des Volkes, dessen Gelüste Jesus nicht befriedigt. Mit der Reise zum Laubhüttenfest (Kap. 7) beginnt der in Kap. 5 entfachte Kampf in Judäa wieder und erreicht in Kap. 8 den höchsten Grad der Heftigkeit. Dies ist die erste Stufe (Kap. 5—8). — Kap. 9 eröffnet den zweiten Kreis. Die Heilung des Blindgeborenen liefert dem Haß der Gegner neue Nahrung. Aber obgleich ihre Wut wächst, verliert der Kampf schon an Heftigkeit, weil sich Jesus freiwillig von dem Kampfplatz zurückzieht. Bis dahin hatte er auf das feindselige Element einzuwirken gesucht; von jetzt an überläßt er es sich selbst; nur arbeitet er in dem Maß, als er mit der alten Gemeinde bricht, auf die Bildung einer neuen hin. Die Reden, welche der zweiten Stufe angehören, gehen bis zum Schluß des 10. Kapitels. — Der dritte Kreis erschließt sich mit der Auferstehung des Lazarus; dieses Ereignis steigert die Wut der Juden auf's höchste; sie beschließen im Prinzip den Tod Jesu; und bald darauf beschleunigt sein königlicher Einzug in Jerusalem an der Spitze seiner Anhänger (Kap. 12) die Ausführung dieses Urteils. Diese letzte Stufe umfaßt Kap. 11—12, 36. Hier giebt Jesus Israel völlig seiner Verblendung preis und schließt sein öffentliches Amt: „und er ging weg und verbarg sich vor ihnen". Der Evangelist hält an diesem tragischen Zeitpunkt inne, und ehe er in seiner Erzählung fortfährt, wirft er einen Rückblick auf die geheimnisvolle Thatsache der Entwickelung des jetzt vollendeten jüdischen Unglaubens. Er zeigt, daß dieser Ausgang nicht unerwartet kam, und enthüllt die tiefliegenden Ursachen desselben: 12, 37—50.

So zeichnet sich der herrschende Gedanke und der Gang dieser Erzählung deutlich ab.

1) Kap. 5—8: Der Ausbruch des Kampfes.

2) Kap. 9 und 10: Die wachsende Erbitterung der Juden.

3) Kap. 11 und 12: Die reife Frucht dieses Hasses; der Beschluß Jesum zu töten.

Der Fortschritt dieser Erzählung ist rein geschichtlich. Der öfters, selbst von Luthardt, unternommene Versuch, diesen Teil nach gewissen Gedanken, wie Leben, Licht, Liebe, planmäßig zu ordnen, ist mit diesem, durch die Thatsache so deutlich vorgezeichneten Gang unvereinbar. Er wird nicht minder durch folgende Bemerkungen ausgeschlossen: Der Gedanke des Lebens, der nach diesem Plan in Kap. 5 und 6 der leitende sein soll, bildet auch wieder die Grundlage von Kap. 10 und 11. In dem Mittelstück (Kap. 8 und 9) ist der Gedanke des Lichts der vorherrschende. Der Gedanke der Liebe tritt erst mit dem 13. Kapitel hervor und zwar in einem ganz andersartigen Teil des Evangeliums. Solche Einteilungen kommen aus der Studierstube der Theologen, aber stimmen schlecht zu der Art des apostolischen Zeugnisses, das der einfache Abdruck der Geschichte ist. Die wirkliche Lehrweise Jesu hatte nichts Berechnetes; der Herr beschränkte sich darauf, dem gegebenen Bedürfnis zu entsprechen, der für ihn jeden Augenblick ein Anzeichen des Willens des Vaters war. Wenn er sich in Kap. 5 als denjenigen darstellt, der die Macht hat, geistig und leiblich aufzuerwecken, so thut er das, weil er eben die Gliedmaßen eines Lahmen lebendig gemacht hat. Wenn er sich in Kap. 6 als das Brot des Lebens bezeichnet, so ist es darum, weil er eben jetzt die Brote vermehrt

hat. Wenn er sich in Kap. 7 und 8 als das lebendige Wasser und als das Licht der Welt ausgiebt, so geschieht es, weil das Laubhüttenfest eben an die Vorgänge in der Wüste, an das Wasser aus dem Felsen und an die Feuersäule erinnert hat. Man muß mit Baur bis zu der Behauptung weitergehen, die Thatsachen seien erfunden, um die Gedanken in's Licht zu stellen, oder man muß darauf verzichten, in diesen Lehrreden, zu welchen die Thatsachen jedesmal Veranlassung und Text liefern, eine absichtlich gemachte Anordnung finden zu wollen.

Erster Kreis.

Kap. 5—8.

Dieser Kreis umschließt drei Abschnitte:

1) Kap. 5. Der Anfang des Kampfes in Judäa;

2) Kap. 6. Die Sichtung des Glaubens in Galiläa;

3) Kap. 7 und 8. Die Wiederaufnahme und Fortsetzung des Kampfes in Judäa.

Vom 5. bis 8. Kapitel müssen wir einen Zeitraum von 7 bis 8 Monaten rechnen. Wenn wir nicht irren, hat die Kap. 5 erzählte Thatsache am Purimfest, folglich Mitte März stattgefunden. Der Bericht von der Vermehrung der Brote, Kap. 6, versetzt uns in die Zeit des Passahfestes, also in den April (6, 4), und Kap. 7 in die Tage des Laubhüttenfestes, also in den Oktober. Wenn wir zu diesem schon beträchtlichen Zeitraum die paar früheren Monate seit dem Dezember des vorangehenden Jahres, wo Jesus nach Galiläa zurückgekehrt war (4, 35), noch hinzurechnen, so gelangen wir zu einem, nur durch die kurze Reise nach Jerusalem unterbrochenen, beinahe zehnmonatlichen Aufenthalt in dieser Landschaft (Dezember bis Oktober). Es ist befremdlich, daß Johannes aus dieser ganzen galiläischen Wirksamkeit von zehn Monaten nur die eine Geschichte der Vermehrung der Brote (Kap. 6) anführt. Ist es nicht natürlich, aus diesem Schweigen den Schluß zu ziehen, daß in diesem von Johannes gleichsam weißgelassenen Zeitraum der größere Teil der von den Synoptikern berichteten Thaten des galiläischen Lehramts einzureihen sei? Die Vermehrung der Brote ist gleichsam der Bindestrich zwischen der synoptischen und johanneischen Erzählung.

Erster Abschnitt.

5, 1—47.

Erster Ausbruch des Hasses in Judäa.

1) Das Wunder, die Veranlassung des Kampfes, V. 1—16; 2) die Rede Jesu, Erläuterung und Verteidigung des Wunders, V. 17—47.

I. Das Wunder.

V. 1—16.

V. 1. [1]) — Die Verbindung μετὰ ταῦτα scheint uns ungeachtet der von Meyer angeführten Beispiele keine so unmittelbare Zeitfolge zu bezeichnen als

---

[1]) T. R. liest εορτη (ein Fest) mit A B D G K S U V Γ Λ Mnn. It. Or. Chrys. und Tisch. (Ausg. 1859); η vor εορτη lesen ℵ C E F H L M Δ Π 50 Mnn. Cop. Sah. einige Väter, Tisch. (8. Ausg.).

es bei μετὰ τοῦτο der Fall wäre. — Auf welches Fest man auch das nachfolgend erzählte Ereignis beziehen mag, so muß es immer von der vorhergehenden Rückkehr durch einen ziemlich langen Zwischenraum getrennt sein. Es kann nämlich das am frühesten nach dieser Rückkehr folgende Fest (im Lauf des Dezember), das der Kirchweihe am Ende dieses Monats, nicht dasjenige sein, welches hier in Frage kommt. Jesus wäre nicht so kurze Zeit, nachdem er aus dem 4, 1 angegebenen Grunde Judäa verlassen hatte, dahin zurückgekehrt. Darnach kam das Purimfest im März, sodann das Passah im April. Wenn man das Geschlechtswort ἡ vor ἑορτή liest, so ist der Sinn nicht zweifelhaft; es handelt sich um dieses letztere; denn das war das vornehmste und griechischen Lesern bekannteste unter den jüdischen Festen (6, 4). Aber warum hätten so zahlreiche Urkunden das Geschlechtswort ausgelassen, wenn es echt wäre? Es läßt sich viel eher begreifen, warum es eingesetzt worden ist; man setzte eben voraus, daß es sich um das Passahfest handelte. Nimmt man das Geschlechtswort weg, so spricht nicht nur kein Beweis mehr für dieses Fest, sondern es wird sogar entschieden ausgeschlossen. Ja, es wäre das sogar mit dem Geschlechtswort. Denn warum sollte Johannes, der es sonst mit Namen anführt, das hier nicht gethan haben? vgl. 2, 13; 6, 4; 11, 55 u. s. w. Außerdem sagt uns der Bericht unmittelbar darauf 6, 4 von einem Passah, während dessen Jesus in Galiläa bleibt. Man müßte also annehmen, daß zwischen Kap. 5 und 6 ein ganzes Jahr verstrichen wäre, von welchem Johannes schlechterdings kein Wort sagte, was doch sehr unwahrscheinlich ist. Ferner kommt Jesus 7, 19—24 wieder auf die Heilung des Lahmen, die im 5. Kap. erzählt ist, zurück, um sie zu rechtfertigen; könnte er sich denn nach Verfluß von mehr als einem Jahr noch damit befassen? Kap. 4 (V. 35) versetzte uns in den Monat Dezember; Kap. 6 (V. 41) giebt den Monat April an. Zwischen diesen beiden Zeitbestimmungen ist es ganz natürlich, an das Purimfest zu denken, das im März gefeiert wurde. Dieses Fest galt der Befreiung der Juden durch die Königin Esther. Es war allerdings nicht göttlicher Einsetzung, wie die drei großen Feste; aber warum sollte dies Jesum gehindert haben, auch einmal dieses Fest zu besuchen, so gut wie das Kirchweihfest (Kap. 10), mit dem es die gleiche Bewandtnis hatte? Und der Ausdruck: ein Fest erklärt sich gerade aus diesem Umstand. Da es außerhalb des jüdischen Volkes weniger bekannt war als die andern und bei seinem politischen Charakter für die christliche Kirche alle Bedeutung verloren hatte, so lag kein Grund vor, es näher zu bezeichnen. Es wird gegen dieses Fest geltend gemacht, daß es gar nicht eigens in Jerusalem begangen wurde. Die Feier bestand allerdings in der Lesung des Buches Esther in den Synagogen und in der Veranstaltung von Gastmählern durch's ganze Land. Allein Jesus konnte um diese Zeit nach Judäa in der Absicht gehen, bis zum Passahfest, dessen Feier bald nachher bevorstand, daselbst zu bleiben. Nur der gelegentlich der Heilung des Lahmen ausgebrochene Streit zwang ihn früher nach Galiläa aufzubrechen. Obgleich also De Wette sein entschiedenes Urteil dahin abgiebt, „daß kein einziger stichhaltiger Grund zu gunsten des Purimfestes spreche", so scheint es mir doch, daß alles zu gunsten dieser Auslegung spricht, welche Hug, Olshausen, Wieseler, Meyer, Lange, Geß, Weiß u. a. teilen. — Irenäus, Luther, Grotius, Lampe, Neander, Hengstenberg u. a. entscheiden sich für das Passahfest. Chrysostomus, Calvin, Bengel, Hilgenfeld u. A. ziehen das Pfingstfest vor. Das Fehlen des Geschlechtswortes und einer genauen Benennung spricht ebensogut gegen die zweite wie gegen die erste Annahme. Ferner müßte zwischen 5, 1 (Pfingstfest) und 6, 4 (Passah des folgenden Jahres), ein Zeitraum von mehr als zehn Monaten liegen, über welchen Johannes völlig stillschweigend hinwegginge.

Ebrard, Ewald, Lichtenstein, Riggenbach (zweifelnd) erklären sich für das Laubhüttenfest. Diese Annahme ist ganz ebenso unwahrscheinlich; denn dieses Fest wird 7, 2 ausdrücklich genannt: ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία. Warum sollte es hier nicht ebensogut wie dort mit Namen genannt sein? Westkott denkt an das Fest der Posaunen am 1. des Monats Tisri, das bürgerliche Neujahr der Hebräer. Auf diesen Tag verlegen die Rabbinen die Weltschöpfung und das letzte Gericht. Er wurde durch den Hall der priesterlichen Posaunen feierlich angekündigt. Aber läßt sich annehmen, daß zwischen Kap. 5 und Kap. 7, wo wir uns wieder im Monat Oktober befinden, ein ganzes Jahr verstrichen sein sollte (in betreff des Passahfestes 6, 4)? Lücke, De Wette, Luthardt halten jede Entscheidung für unmöglich.

Diese Frage ist von größerer Bedeutung, als es auf den ersten Anblick scheint. Bezieht man 5, 1 auf das Purimfest, wie wir glauben thun zu müssen, so zieht sich der Rahmen der Geschichte Jesu zusammen: Zweieinhalb Jahre genügen, um alle Zeitangaben darin unterzubringen: 2, 13 Passah (1. Jahr); 4, 35 Dezember (desselben Jahres); 5, 1 Purim (März des 2. Jahres); 6, 4 Passah (April); 7, 1 Laubhütten (Oktober); 10, 22 Kirchweihe (Dezember); 12, 1 Passah (April, 3. Jahr). Wenn dagegen 5, 1 ein Passahfest oder eines der im jüdischen Kalender folgenden Feste bezeichnet, so muß man notwendig die Dauer des Amtes Jesu auf $3^1/_2$ Jahre ausdehnen. — Geß setzt diese Reise Jesu in die Zeit der Aussendung der Zwölfe in Galiläa (Matth. 11, 1; Mark. 6, 7); dieser Umstand würde erklären, warum Jesus allein, oder fast allein nach Judäa gegangen wäre. Diese Vermutung hat nichts Unmögliches (s. zu V. 13). Beyschlag hat gewiß mit Recht zu Gunsten des johanneischen Berichts den so natürlich gegliederten Verlauf der Geschichte Jesu angeführt, der sich daraus ergiebt: Judäa, Kap. 1; Galiläa, Kap. 2a; Judäa, Kap. 2b und 3; Samaria, Kap. 4a; Galiläa, Kap. 4b; Judäa, Kap. 5; Galiläa, Kap. 6; Judäa, Kap. 10 u. s. w., gegenüber dem schroffen, unvermittelten Gegensatz: Galiläa, Judäa, wie ihn der synoptische Bericht bietet.

V. 2.[1]) — Der Sinait. wirft die Worte ἐπὶ τῇ aus und macht so aus dem Eigenschaftswort προβατικῇ das Beiwort von κολυμβήθρα, der Schafteich. Diese Lesart ist zu schwach unterstützt, um in Betracht zu kommen, sogar nach dem Urteil von Tischendorf. Man muß also zu dem Eigenschaftswort προβατικῇ eines der Hauptwörter πύλῃ oder ἀγορᾷ hereindenken. Die Stellen in Nehemia, 3, 1—32; 12, 39, wo ein Schafthor erwähnt ist, sprechen für die erste der beiden Auslassungen. Nehemia 3, 3 ist ein Fischthor erwähnt, als nahe bei dem vorgenannten befindlich; wahrscheinlich führten die beiden Thore ihren Namen von den dabei gehaltenen Märkten. Das Schafthor muß auf der Seite des Thales Josaphat im Osten der Stadt gestanden haben. Bovet sagt: „Das Kleinvieh, das nach Jerusalem gebracht wurde, kam gewiß von Osten her; denn nach dieser Seite hin liegen die ausgedehnten Weiden der Wüste Judäa." Ebenso sagt das Wörterbuch von Riehm: „noch heute führen die Beduinen durch dieses Thor ihre Heerden zum Verkauf nach Jerusalem." Das Schafthor mußte, wie Hengstenberg anmerkt, nach Nehem. 12, 39 f. ziemlich nahe bei dem Tempel gestanden haben; denn von hier aus betrat bei der Weihe der Mauern der Zug der Priester unmittelbar den Boden des Heiligtums. Das Thor, welches heute Stephans-

[1]) Statt επι lesen A D G L εν. — ℵ Vg[alig] einige Mnn. streichen επι τη. — Syr[cur] Syr[sch] Cyr lassen επι τη προβατικη aus. — Statt η επιλεγομενη liest ℵ το λεγομενον, D V Mnn. λεγομενη. — Statt Βηθεσδα liest ℵ L 1 Mnn. Βηθζαθα, Eus. Βηζαδα, B Vg Βηθσαιδα, D Βελζεδα.

thor heißt, in der Nordwestecke des Haram, entspricht diesen Angaben. De Soulcy (Voyage autour de la mer Morte. t. II, p. 367 f.) nimmt nach einigen Stellen bei Hieronymus und bei Schriftstellern des Mittelalters an, daß an dieser Stelle zwei Teiche nahe beisammen gewesen, und erklärt, indem er κολυμβήθρα hineindenkt: „bei dem Schafteich ist der Teich, Bethesda genannt". Trotz dem triumphierenden Ton[1]), womit die Erklärung vorgetragen wird, ist sie doch unannehmbar. Der Ausdruck des Evangelisten würde, so gefaßt, voraussetzen, daß seine griechischen Leser diesen angeblichen Schafteich kannten, der doch im A. T. nirgends erwähnt ist. Meyer nimmt die Lesart des Sinait. an τὸ λεγόμενον ἑβραιστὶ Βηθζαδα, und erklärt: „nahe bei dem Schafteich liegt der Ort, welcher hebräisch Bethzatha heißt". Aber ein so gänzlich unbekannter Ort, wie der Schafteich, konnte griechischen Lesern nicht als Orientierungspunkt angegeben werden. Das folgende Femin. ἔχουσα ist zu dem dieser Lesart nicht günstig, die wie so viele andere, denen man in dieser Handschrift begegnet, nur eine ungeschickte Korrektur ist. Weiß macht aus κολυμβήθρα einen Dativ, und meint, die passendste Ergänzung sei οἰκία, Haus Bethesda; diese Auslassung scheint mir sehr gezwungen. — Bengel, Lange haben aus dem Präs. ἔστι den Schluß gemacht, daß das Evangelium vor der Zerstörung Jerusalem's geschrieben sei. Aber dieses Präs. kann auch von der lebhaften Erinnerung eingegeben sein. Übrigens gehört eine derartige Anlage zur Natur des Orts und kann eine Umwälzung überdauern. Tobler (Denkblätter, S. 53 f.) hat nachgewiesen, daß man noch im 5. Jahrhundert die Säulenhallen zeigte, von denen hier die Rede ist. — Hengstenberg schließt aus ἐπι in ἐπιλεγομένη, zubenannt, daß der Teich noch einen andern Namen gehabt habe. Aber es ist einfacher anzunehmen, daß Johannes das Wort Teich als Namen und Bethesda als Zunamen betrachtet. — Der Ausdruck: auf hebräisch, bezeichnet die aramäische Mundart, welche seit der Rückkehr aus der Gefangenschaft die Volkssprache geworden war. Die natürlichste Ableitung des Wortes Bethesda ist gewiß beth-chesada, Ort der Barmherzigkeit, sei es, daß der Name auf die Freigebigkeit irgend eines frommen Juden anspielte, welcher diese Hallen hatte bauen lassen, um den Kranken ein Obdach zu verschaffen, sei es, daß es auf die Güte Gottes hinwies, der man diese Heilquelle zu danken hatte. Delitzsch hat als mögliche Ableitung beth-estáw (אסטין), Säulengang, angenommen. Man hat auch an beth-aschada (אשדא), Ort der Ausgießung (des Opferbluts), gedacht. — Die alex. und griech.-lat. Varianten sind grobe Entstellungen (s. die Lesarten in D und B). — Man könnte voraussetzen, diese Säulenhallen seien fünf gesonderte, fächerartig um den Teich her liegende Gebäulichkeiten gewesen. Aber es ist einfacher, sich ein einziges Gebäude vorzustellen, das einen fünfseitigen Säulengang, mit dem Wasserbehälter in der Mitte, bildete. — Man weiß noch heute von einigen Mineralquellen auf der Ostseite von Jerusalem; unter andern, westlich von dem Tempelgehöfte im muhamedanischen Viertel, die Bäder von Aïa-es-Schéfa (Ritter, 16. Teil, S. 387). Tobler hat nachgewiesen, daß diese Quelle aus der großen Brunnenstube unter der Moschee, die an der Stelle des Tempels steht, gespeist wird. Eine andere bekannte Quelle befindet sich am Südabhang des Morijah; sie heißt die Jungfrau-Quelle. Wir besitzen über diesen Teich zwei Hauptberichte von Tobler und Robinson. Die Quelle setzt häufig aus. Das Becken ist zuweilen ganz trocken, dann kann man das Wasser zwischen den Steinen herausquellen sehen. Am 21. Januar

[1]) „Es ist merkwürdig, welch unglaubliche Anstrengungen die Ausleger machen, um diesen Vers zu verstehen . . . die Einen sind so glücklich wie die Andern in ihren Vermutungen; man durfte nur das Wort κολυμβηθρα hinzudenken, so wurde alles klar."

1845 sah Tobler das Wasser um $4^1/_2$ Zoll steigen mit leichter Wellenbewegung. Am 14. März stieg es während mehr als 22 Minuten auf 6 bis 7 Zoll, und sank in zwei Minuten wieder auf den vorigen Stand herab. Robinson sah das Wasser in 5 Minuten um einen Fuß steigen. Eine Frau versicherte ihn, daß sich diese Bewegung in gewissen Zeiträumen zwei- bis dreimal wiederhole, im Sommer aber beobachte man sie häufig nur einmal innerhalb zweier oder dreier Tage. Diese Erscheinungen bieten eine gewisse Ähnlichkeit mit dem, was von der Quelle Bethesda erzählt ist. Auch Eusebius redet von Quellen an dieser Örtlichkeit, deren Wasser rötlich sei. Diese Färbung, welche offenbar von mineralischer Zusammensetzung herrührt, war nach ihm durch das Einsickern des Blutes der Opfertiere veranlaßt. Die Überlieferung legt den Teich Bethesda in eine große viereckige, mit Mauerwerk eingefaßte Vertiefung nördlich von dem Haram, südlich von der Straße, die vom Stephansthor ausgeht. Sie heißt Birket-Israel, ist ungefähr 21 m tief, 40 m breit und mehr als noch einmal so lang. Der Boden ist trocken, mit Gras und Gebüsch bewachsen. Robinson hat angenommen, es sei dies eine Grube, die ehemals zu den Befestigungen der Burg Antonia gehörte. Diese Annahme ist von mehreren Sachverständigen verworfen worden. Wie dem auch sei, Bethesda mußte ungefähr in dieser Gegend gewesen sein, denn hier befand sich das Schafthor (s. oben). Da es unmöglich ist, den Teich Bethesda mit einer der vorhin genannten warmen Quellen als eins zu fassen, so muß er vom Schutt zugedeckt worden oder verschwunden sein, wie dies häufig bei aussetzenden Quellen vorkommt. Die Quellen, welche man jetzt dort findet, beweisen uns, wie günstig der Boden für solche Erscheinungen ist.[1])

V. 3 und 4.[2]) — Den Anblick, welchen die den Teich umgebende Halle darbot, schildert gewissermaßen als Augenzeuge Bovet in seiner Beschreibung der warmen Quellen von Ibrahim bei Tiberias. „Der Saal, worin die Quelle sich befindet, ist von mehreren Hallen umgeben, in denen wir eine Menge Leute, auf elende Lager hingestreckt oder in Teppiche eingewickelt, zusammengedrängt sahen, auf deren Gesicht der Ausdruck des Elends und Leidens zu lesen war.. Der Teich ist in weißem Marmor gefaßt, rund, mit einer von Säulen getragenen Kuppel bedeckt; das Becken ist auf der Innenseite mit einem Treppenaufsatz umgeben, auf dem man sitzen kann." — Ξηροί, bezeichnet eigentlich diejenigen, bei denen ein Glied abgedorrt ist, oder nach dem Volksausdruck schwindet. Der Schluß von V. 3 und der 4. V. fehlt in den meisten alex. Mss. und wird von Tischendorf, Lücke, Tholuck, Olshausen gestrichen. Für die Ausscheidung der Worte sprechen die große Zahl von Varianten und die Zeichen des Zweifels, womit die Stelle in mehreren Mss. bezeichnet ist. Die Verteidiger der Echtheit der Stelle, z. B. Reuß, erklären ihre Weglassung bei den Alex. aus einem dogmatischen Widerwillen, der sich durch eine ähnliche Weglassung Luk. 22, 43 f. verrate (Erscheinung des Engels in Gethsemane). Diese Annahme verträgt sich jedenfalls weder mit dem Sinait., der die Stelle bei Lukas vollständig giebt, noch mit dem Alexandr., der an unserer Stelle

---

[1]) Joseph. Bell. jud. (nicht Antiq., wie Meyer irrtümlich angiebt), X, 5, 4 redet von zwei Fischteichen Struthion und Amygdalon genannt; der erste nahe bei der Burg Antonia nordwestlich vom Tempel; der zweite nördlich vom Tempel. Bethesda muß nicht weit von hier gegen die nordöstliche Ecke gelegen gewesen sein.

[2]) D a b setzen zu ξηρων: παραλυτικων. — ℵ A B C L Syr^{cur} Sah. einige Mnn. lassen das Ende von V. 3 von εκδεχομενων einschließlich an weg. Dieser Schluß steht in D I Γ Δ Λ Π und 9 andern Mjj. Mnn. It. $Syr^{sch.}$ — Der ganze V. 4 ist entfernt bei ℵ B C D $It^{aliq.}$ Sy^{cur} Sah. einigen Mnn. Außerdem bietet der Text in den andern Mss. ausnahmsweise zahlreiche Varianten: statt γαρ: και (L. $It^{aliq.}$); statt αγγελος: αγγελος κυριου (A K L $It^{aliq.}$ Vg. 30 Mnn.); statt κατεβαινεν: ελουετο (A K Π); statt εταρασσε: εταρασσετο (mehrere Mjj.); u.s.w.

V. 4 liest. Nur der Vatic. hat beide Weglassungen zugleich, was offenbar nicht genügt, um den oben ausgesprochenen Verdacht zu rechtfertigen. Ich nahm mit Ewald in den ersten Ausgaben an, die richtige Lesart sei diejenige, welche der Cantabrig. und zahlreiche Mss. der Itala bieten, die, unter Weglassung von V. 4, den Schluß von V. 3 beibehält. Die Worte: warteten, wenn sich das Wasser bewegte (V. 3), könnten, wenn sie echt sind, in der That leicht die Glosse in V. 4 hervorgerufen haben. Und V. 7 scheint in dem, was vorangeht, etwas Ähnliches in den letzten Worten von V. 3 zu fordern. Es scheint mir jedoch schwer verständlich, was die Entfernung dieser Worte in so zahlreichen Urkunden verursacht haben könnte, wenn sie ursprünglich ein Bestandteil des Textes gewesen wären. Ich neige also mehr zu der Annahme von Weiß, Keil u. A., daß sie ebenso wie V. 4 eingeschoben sind. Das Ganze wurde zuerst von einem Abschreiber auf den Rand geschrieben; dann wurde diese Randbemerkung in den Text hineingenommen, wie sich das so häufig beobachten läßt. Diese Interpolation muß sehr alt sein, denn sie findet sich bereits in einer der syrischen Vss. (Syr[sch]), und Tertullian scheint darauf hinzudeuten (de Bapt. c. 5). Es war der Ausdruck der Volksmeinung über die periodische Bewegung des Wassers. Nach dem ursprünglichen Text ist an dem, was in Bethesda vorging, nichts Übernatürliches. Das Ganze beschränkt sich auf das bei warmen Quellen so häufig beobachtete Aussetzen des Wassers. Bekanntlich ist die Heilkraft dieser Wasser am größesten in dem Augenblick, da sie hervorspringen und durch die verstärkte Spannung des Gases in Wallung versetzt werden, und deshalb suchte jeder Kranke ihrer ersten Wirkung teilhaftig zu werden. — Hengstenberg nimmt das Eingreifen des Engels an und dehnt diese Erklärung auf alle heißen Quellen aus. Allein man müßte dann in den Ausdrücken von V. 4 eine starke Übertreibung annehmen; denn es giebt doch kein Mineralwasser, das die Kranken in einem Augenblick, und alle die verschiedenen hier erwähnten Krankheiten so heilen könnte.

V. 5—7.[1]) — Die lange Dauer der Krankheit wird erwähnt entweder um hervorzuheben, wie tief sie eingewurzelt und wie schwer sie zu heilen war, oder vielmehr nach V. 6, um das tiefe Mitgefühl zu erklären, von dem Jesus beim Anblick der Unglücklichen bewegt wurde. — Ἔχων könnte intransitiv gefaßt werden (ἀσθενῶς ἔχειν); aber die Satzbildung ist derjenigen in V. 6, wo χρόνον Objekt zu ἔχει ist, so ähnlich, daß besser ἔτη als Objekt zu ἔχων genommen wird: „er hatte 38 Krankheitsjahre". Man hat, was man gelitten hat. — Man darf ἔχων nicht eng mit ἦν ἐκεῖ verbinden, als ob Johannes sagen wollte, daß der Kranke seit 38 Jahren da gewesen sei. — Jesus erscheint hier plötzlich wie aus einer Art von Inkognito hervortretend.

Welch ein Unterschied zwischen diesem geräuschlosen Auftreten und seinem Eintritt in den Tempel am ersten Passahfest, 2, 13 ff.! Hier ist kein Messias mehr; es ist ein einfacher Festgast. — Meyer übersetzt γνούς: als er erfahren hatte, wie wenn Jesus sich erst erkundigt hätte. Weiß meint, er habe die Thatsache aus dem Munde des Kranken selbst vernommen. Diese Erklärung ist möglich. Indessen kann γνούς auch eine jener augenblicklichen Wahrnehmungen bezeichnen, in welchen sich die Wahrheit dem Herrn Jesu in dem Maß offenbarte, als es die ihm gerade vorliegende Aufgabe erforderte. Vgl. 1, 49; 4, 17. In V. 14 wird sich's zeigen, daß das ganze Leben des Kranken vor den Blicken Jesu offen daliegt. — Die lange Zeit erinnert an die achtunddreißig Jahre in

[1]) ℵ allein läßt εκει aus. — ℵ B C D L It[pleriq.] einige Mnn. lesen (nach ασθενεια) αυτου, das bei T. R. mit A Γ Δ Λ Π und 9 andern Mjj. fehlt. — V. 6. ℵ liest ανακειμενον. — V. 7. E F G H Syr[ch] einige Mnn. lesen ναι vor κυριε. — T. R. liest βαλλη mit einigen Mnn. allein; alle Mjj. lesen βαλη.

V. 5: so erklärt sich die Gleichheit der Satzbildung. — Das Purimfest wurde bei den Juden durch Werke der Wohlthätigkeit und durch gegenseitige Geschenke gefeiert. Es war der Tag der Freigebigkeit. Am Purimtage, sagte ein Jude, wird den Kindern nichts abgeschlagen. Jesus geht auf den Geist des Festes ein, wie in Kap. 6 und 7 hinsichtlich der Gebräuche des Passah- und Laubhüttenfestes. Sein Mitleid wird durch den Anblick dieses so verlassen daliegenden (κατακείμενον) Menschen und durch die innere Anschauung seines bisherigen leidensvollen Daseins (ἤδη) erregt und veranlaßt ihn auch Freigebigkeit zu üben und aus freien Stücken an ihm ein Werk der Barmherzigkeit zu thun. Seine Frage: „willst du gesund werden?" ist ein verhülltes Versprechen. Jesus bemüht sich damit, wie Lange sagt, den Kranken aus der Entmutigung herauszuheben, in die ihn das lange, fruchtlose Warten versetzt hat, und die Hoffnung in ihm zu beleben. Zugleich will Jesus mit dieser Frage die Gedanken des Kranken von dem Mittel der Heilung ablenken, auf das dieselben ausschließlich gerichtet waren, und ihn ein anderes ahnen lassen, nämlich das lebendige Wesen, das für ihn das wahre Bethesda werden soll. Vgl. das ähnliche Wort des Petrus an den Lahmen Act. 3, 4: „siehe uns an." Der Glaube, der durch den Aufblick zu dem Redenden erweckt war, sollte gleichsam der Kanal werden, durch welchen die Kraft von oben in den Kranken einströmen konnte. — Die Antwort des Kranken setzt die Echtheit von V. 4 nicht voraus, nicht einmal notwendig die des Schlusses von V. 3. Sie erklärt sich hinlänglich aus der bekannten und leichtverständlichen Thatsache des aussetzenden Sprudelns der Quelle. — Aus den Worten: ich habe niemanden, ist zu ersehen, daß er verlassen und arm war.

V. 8 und 9.[1]) — Das Wort κράββατον stammt aus der mazedonischen Mundart (Passow); es wird verschieden geschrieben. Das Imperf. περιεπάτει malt anschaulich die Freude über die wiedererlangte Fähigkeit.

V. 10—13.[2]) — Daß der Kranke sein Bett trug, erschien den Juden als eine Verletzung der Sabbatruhe. Die Rabbinen unterschieden dreißig Arten von Arbeiten, die unter das Sabbatverbot fielen, worunter auch das Tragen von Hausrat. Ebenso verbot die rabbinische Satzung das Heilverfahren bei Kranken, und vielleicht enthält der Ausdruck τεθεραπευμένος eine Hindeutung auf diese andere, ebenso schwere Beschuldigung. Aber das Unrecht der Juden bestand darin, daß sie die rabbinische Erklärung des dritten Gebots mit seinem wirklichen Sinn verwechselten. — Der Kranke stellt ganz folgerichtig seine Handlung unter den Schutz dessen, der ihm auf wunderbare Weise die Kraft verliehen hat, sie zu vollbringen. — Die Frage der Juden (V. 12) ist sehr bezeichnend; sie ist mit großer Genauigkeit und Feinheit wiedergegeben. Sie fragen nicht: „wer hat dich gesund gemacht?" Die immerhin überraschende Thatsache des Wunders regt sie wenig an. Aber die Übertretung ihres Sabbatgebots — das ist der Rede wert! Daran erkennt man den Geist der Ἰουδαῖοι (V. 10)! — Der Aor. ἰαθείς, verschieden von τεθεραπευμένος, hebt den Augenblick hervor, in welchem der Kranke das Bewußtsein von seiner Heilung erlangt und seinen Wohlthäter mit seinen Blicken gesucht hat, ohne ihn wieder zu finden. Die von Tischendorf angenommene Lesart (ὁ ἀσθενῶν) hat keinen inneren

---

1) T. R. liest εγειραι mit U V Γ Δ Mnn.; die andern εγειρε. — T. R. mit V und mehreren Mnn.: κραββατον; 17 Mjj. κραβαττον; ℵ: κραβακτον; E: κραβατον. — V. 9. ℵD lassen ευθεως aus. — ℵ It^aliq. setzen hinzu και ηγερθη.

2) V. 11. Statt απεκριθη, A B: ος δε (C G K L Λ: ο δε) απεκριθη; ℵ: ο δε απεκρινατο. — V. 11. Statt αρον und περιπατει liest ℵ in diesem und folgenden Vers αραι und περιπατειν. — ℵB C L lassen τον κραββατον σου aus. — V. 13. Statt ιαθεις liest Tisch. ασθενων nur mit D It^aliq. — ℵ D lesen ενευσεν statt εξενευσεν. — ℵ allein: μεσω statt τοπω.

Wert und keine hinreichende Stütze. — Der Zweck Jesu bei seiner raschen Entfernung war gewesen, Lärm und Auflauf zu vermeiden; er fürchtete die fleischliche Begeisterung, welche seine Wunder hervorriefen. Aber daraus folgt nicht, daß die letzten Worte: da so viel Volks an dem Orte war, diesen Beweggrund ausdrücken sollen. Sie heben vielmehr die Möglichkeit des Verschwindens hervor, wie Hengstenberg bemerkt. Jesus hatte sich unter der Menge, die sich da drängte, mit Leichtigkeit unsichtbar gemacht. Diesen Sinn will ohne Zweifel auch die Lesart des Sinait. ἐν μέσῳ ausdrücken; sie ist aber unzulässig, ebenso wie die andere Variante desselben Ms. in diesem Verse (ἔνευσεν). — Ἐκνεύω, eigentlich: eine Bewegung mit dem Kopf machen, um einem Schlag auszuweichen, daher: entweichen. Der Aor. hat hier gewiß die Bedeutung des Plusquamperf. (gegen Meyer und Weiß). — Aus diesem unbedeutenden Umstand macht Geß den Schluß, daß Jesus bei diesem Besuch in Jerusalem nicht von seinen Jüngern begleitet war, sondern daß sie in diesem Augenblick ihre Sendung in Galiläa ausführten.

V. 14 und 15.¹) — Der Kranke war ohne Zweifel in den Tempel gegangen, um zu beten oder ein Dankopfer darzubringen. Die Mahnung, welche Jesus an ihn richtet, setzt natürlich voraus, daß seine Krankheit die Wirkung irgend einer besonderen Sünde war; aber man darf nicht daraus schließen, daß jede Krankheit die Folge einer einzelnen, bestimmten Sünde sei; sie kann in vielen Fällen die Störung des Gesamtlebens der Menschheit durch die Sünde zur Ursache haben (s. zu 9, 3). — Unter etwas Schlimmerem als achtunddreißigjährigem Leiden kann Jesus wohl nur die Verdammnis verstehen.

In der Auskunft, die der Lahme den Juden giebt, darf man weder eine von der Dankbarkeit eingegebene Mitteilung oder das Verlangen sehen, die Juden zum Glauben zu führen (Chrysostomus, Grotius u. A.), noch eine bösartige Angeberei (Schleiermacher, Lange), noch eine That des Gehorsams gegen die jüdische Obrigkeit (Lücke, De Wette, Luthardt), noch endlich das kühne Verlangen, ihnen eine höhere Macht, als die ihrige war, zum Bewußtsein zu bringen (Meyer). Es ist ganz einfach die Antwort, die er V. 13 noch nicht geben konnte, und die er jetzt giebt, um sich seiner eigenen Verantwortlichkeit zu entledigen; denn er blieb selbst unter der Anklage, so lange er sie nicht auf den Urheber der That abwälzen konnte, und diese Sabbatverletzung konnte die Todesstrafe nach sich ziehen, V. 16. 18. Vgl. Num. 15, 35.

V. 16.²) — Διὰ τοῦτο faßt das Vorangehende auf und wird zugleich erläutert durch den Schlußsatz des Verses: ὅτι ἐποίει . . . — Das Wort διώκειν bedeutet: Mittel suchen zu schaden. — Für die Echtheit der folgenden Worte in T. R.: und sie suchten ihn zu töten, ließe sich das μᾶλλον in V. 18 anführen. Aber es ist noch viel wahrscheinlicher, daß das Wort in V. 18 diese Einschiebung veranlaßt hat. — Das Imperf. ἐποίει drückt die böswillige Unterstellung aus, daß die Sabbatentheiligung bei ihm bereits zum Grundsatz geworden sei: es ist so seine Gewohnheit. — Die Mehrzahl ταῦτα erinnert an die doppelte Verletzung des Sabbats durch die Heilung und durch das Lasttragen.

Zu beachten ist hier eine zwiefache Ähnlichkeit zwischen Johannes und den Synoptikern: 1) auch bei den letzteren ist Jesus oft genötigt, seine Wunder

---

¹) ℵ Syr^{cur}: τον τεθεραπευμενον, statt αυτον. — Statt ανηγγειλε lesen D C U Δ 20 Mnn. απηγγειλε; ℵ C L Syr. Cop.: ειπεν.

²) T. R. fügt hier bei και εζητουν αυτον αποκτειναι mit 12 Mjj. den meisten Mnn. It$^{aliq.}$ Syr^{sch}. Diese Worte fehlen in ℵ B C D L It$^{pleriq.}$ Vg. Syr^{cur} Cop.

gleichsam verstohlenerweise zu thun und den Geheilten sogar Stillschweigen aufzuerlegen; 2) auch bei ihnen bricht der Kampf aus Veranlassung von Sabbatheilungen aus (Luk. 6, 1—11).

II. Die Rede Jesu.

V. 17—47.

In dieser Rede, welche die eben vollzogene Heilung rechtfertigen soll, sind die drei Gedanken entwickelt:

1) Jesus begründet seine That aus dem Verhältnis vollkommener Abhängigkeit, das zwischen seinem und des Vaters Wirken besteht; V. 17—30.

2) Das wirkliche Vorhandensein dieses Verhältnisses ruht nicht nur auf der persönlichen Versicherung Jesu; das Zeugnis Gottes selbst dient ihm zur Bürgschaft; V. 31—40.

3) Gestützt auf dieses Zeugnis des Vaters geht Jesus von der Verteidigung zum Angriff über und deckt den Juden den sittlichen Grund ihres Unglaubens auf, nämlich daß es bei ihnen am echten Geist des Gesetzes fehlt; V. 41—47.

1. Der Sohn im Dienst des Vaters.

V. 17—30.

V. 17. — Der mediale Aor. ἀπεκρίνατο findet sich nur hier und V. 19; vielleicht auch 12, 23. Seine Anwendung läßt sich begründen aus dem persönlichen apologetischen Charakter der nachfolgenden Rede. — Dieser Ausspruch ist wie der in 2, 19 (vgl. Luk. 2, 49) dem Blitze gleich, der aus den innersten Tiefen des Bewußtseins Jesu hevorbricht, aus dem geheimnisvollen Vereinigungspunkt, wo er innerlich den Antrieb des Vaters empfängt. Solch plötzliche und unermeßlich tiefe Geistesblitze unterscheiden die Rede Jesu von jeder andern.

Gewöhnlich erklärt man die Worte so: „mein Vater wirkt beständig (d. h. ohne sich durch den Sabbat aufhalten zu lassen), und ich bin ebenso in Thätigkeit, ohne durch die gesetzliche Ordnung gebunden zu sein"; sei es, daß dieser Ausspruch auf das Werk Gottes in der Erhaltung der Welt nach vollbrachter Schöpfung bezogen wird (Reuß), oder auf das Werk der Erlösung, welches keine Unterbrechung gestattet (Meyer). In beiden Fällen würde Jesus behaupten, daß er als Mensch der Verpflichtung zur Sabbatruhe ebensowenig unterworfen sei, als Gott selbst. Aber wenn das etwa sein Gedanke wäre, hätte er nicht gesagt: bis zu dieser Stunde (ἕως ἄρτι), sondern: immer, ununterbrochen (ἀεί). Dieser Einwand ist um so gewichtiger, als aus der Wortstellung hervorgeht, daß nicht auf dem Zeitwort, sondern auf dem Umstandswort der Zeit der Nachdruck liegt. Sodann hätte Jesus im zweiten Satzglied notwendig entweder dieses Umstandswort wiederholen oder das Wort ὁμοίως, ebenso, dafür setzen müssen: „und ich wirke auch beständig, oder ebenso." Es wäre übrigens leicht gewesen, auf diesen Beweis zu antworten, daß ein Mensch gegenüber von dem Sabbatgebot eine andere Stellung einnimmt als Gott. Endlich würde der Ausspruch Christi, so verstanden, das Unterthänigkeitsverhältnis Jesu gegenüber dem Gesetz, das er doch sein ganzes Leben lang beobachtet hat, schwer gefährden. Als geborener Jude hat er auch als gläubiger Jude gelebt. Er hat sich allerdings vom Joch der menschlichen Satzungen und der pharisäischen Überlieferungen frei gemacht, aber niemals von dem des Gesetzes selbst. Es ist unmöglich, im Leben Jesu eine einzige Übertretung einer wirklich gesetzlichen Vorschrift nachzuweisen. Erst

der Tod hat ihn von diesem Joch gelöst. Das ist so sehr der Eindruck, der von ihm geblieben ist, daß Paulus von ihm sagt (Gal. 4, 4): „*unter das Gesetz gethan*“, und daß er sein ganzes Leben mit dem Ausdruck kennzeichnet (Röm. 15, 8): „Diener der Beschneidung.“ — *Luthardt* hat den ganz besondern Sinn, welchen dieses Umstandswort ἕως ἄρτι haben müßte, richtig herausgefühlt. Er hat den Gedanken gehabt, es nicht der Sabbatordnung, sondern dem endlichen Sabbat, der noch kommen soll, gegenüberzustellen: „weil ja bis auf diesen Augenblick das Erlösungswerk noch nicht vollbracht ist, wie sie es am zukünftigen Sabbat sein wird, und weil deshalb mein Vater noch wirkt, wirke auch ich noch.“ Diese Erklärung kommt dem Gedanken Jesu gewiß viel näher; nur ist der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Sabbat und dem Sabbat, der noch kommen soll, im Text durch nichts angedeutet.

Um den Sinn dieses Wortes richtig zu erfassen, wollen wir einen Augenblick von den Worten ἕως ἄρτι absehen. Jesus sagt: „mein Vater wirkt und ich wirke auch.“ Das Verhältnis zwischen diesen beiden Sätzen springt in die Augen. Man begreift sofort, daß logisch verbunden werden muß, was grammatisch nebeneinander gestellt ist, und daß es ist, wie wenn es hieße: „*weil* mein Vater wirkt, so wirke auch ich.“ Der Sohn kann nicht feiern, so lange der Vater thätig ist. Wir finden hier wieder die dem Geist der hebräischen Sprache angemessene parataktische Satzbildung, welche mittelst der einfachen Kopula *und* eine der vielen logischen Beziehungen ausdrückt, welche die griechische Sprache durch irgend ein anderes Bindewort wiedergiebt; vgl. 1, 10; 2, 9 u. s. w. An diesem Verhältnis wird durch die Beifügung des ἕως ἄρτι nichts geändert. Der Sinn wird der: „weil mein Vater bis zu diesem jetzigen Augenblick wirkt, so wirke ich auch.“ *Passow* bemerkt im Wörterbuch, daß im Griechischen, besonders bei den späteren Schriftstellern, das ἄρτι mit nachfolgendem καί, wie hier, zur Bezeichnung der unmittelbaren und raschen Aufeinanderfolge zweier Zustände gebraucht wird; so in dem Satz: ἄρτι ἀπείργαστο τὸ ᾆσμα καὶ ἀπῆλθεν (der Gesang war nicht sobald beendigt, als er wegging). Dies ist eben das Verhältnis unmittelbarer Aufeinanderfolge, welches Jesus hier als das Gesetz seiner Wirksamkeit bestätigt, als die erste Beziehung zwischen seines Vaters Werk und dem seinigen, aus welcher er die Berechtigung des angefochtenen Wunders ableitet. *Westkott, Weiß, Keil* wollen hier keinen Gedanken von *Unterordnung* sehen; sie behaupten, das Werk des Sohnes sei vielmehr dem des Vaters *beigeordnet*. Diese angebliche Beiordnung würde aber Jesus nicht gutheißen; denn die Stellung eines Menschen kann nicht der Stellung Gottes ähnlich werden. Man muß bis zur *Abhängigkeit* kommen, wenn der Beweis gültig sein soll. Und eben dieses Verhältnis der Abhängigkeit ergiebt sich aus der Verbindung der beiden Sätze: „weil mein Vater bis zu dieser Stunde thätig ist, so bin ich auch thätig.“ Um den Sinn dieses ebenso einfachen als tiefen Wortes zu fassen, dürfen wir uns nur vorstellen, wie Jesus mit Joseph in der Werkstatt zu Nazareth arbeitete. Wäre nicht, wenn ihn Jemand von der Arbeit abwendig machen wollte, das seine Antwort gewesen: „mein Vater arbeitet bis zu dieser Stunde, und ich [folglich] kann nicht aufhören zu arbeiten?“ Jesus befindet sich jetzt mit seinem himmlischen Vater in einer viel größeren Werkstätte; er sieht Gott in der Theokratie und in der ganzen Welt am Werk, mit der Errettung der Menschheit beschäftigt, und er fügt das Werk, das er für seine Person und an seinem Orte treibt, in dieses unermeßliche Werk ein. Das hat er eben jetzt durch die Heilung des Lahmen gethan; diese bescheidene Heilung ist ein Ring in der langen Kette an der Hand des Vaters, ein wesentlicher Faktor in dem Werk, welches Gott auf Erden ausrichtet. Die Entwickelung dieses Gedankens folgt V. 19 und 20.

Der Sinn ist also nicht: „ich habe ebensogut wie Gott das Recht, am Sabbat zu arbeiten", sondern: „ich habe nur dem Wink Folge geleistet, den mir eben Gott gegeben . . . ." Jesus will nicht die stete Fortdauer seiner Arbeit, sondern seinen treuergebenen Anschluß an die Arbeit des Vaters hervorheben. Und wenn man einwendet, daß das auf dasselbe herauskomme, da ja Gott ihm auch die Arbeit am Sabbat befehlen könnte, so ist die Antwort leicht. Gott wird ihm nichts befehlen, das seiner Stellung als Jude zuwider wäre, die er ihm für die Zeit seines Erdenlebens auferlegt hat. Und das hat er auch in diesem Fall nicht gethan, da weder die Art, wie Jesus den Lahmen geheilt hat, noch die Rückkehr desselben in seine Wohnung mit dem Bett auf dem Rücken wirklich unter das Verbot der richtig verstandenen mosaischen Anordnung fiel. — Hilgenfeld wollte sogar in diesem Wort des Evangeliums eine absichtliche Berichtigung der Idee der Ruhe Gottes in der Genesis finden. Aber die Ruhe der Genesis bezieht sich auf das Wirken Gottes in der Natur, während es sich hier um das göttliche Werk für das Heil der Menschheit handelt. — Sollte das, wie man sagt, ein Stück eingebildeter Metaphysik sein? Nein, es ist der innerste Grund des eigentlichen Sohneslebens Jesu, der in diesem so wunderbar bündigen Wort plötzlich hervorbricht. Das Leben des Sokrates bietet uns eine Erscheinung, welche mit der von uns soeben besprochenen einige Ähnlichkeit hat. Sein Genius hielt ihn zurück, wenn er im Begriff war, etwas gegen den Willen der Götter zu thun. Aber welch ein Unterschied zwischen dieser Thätigkeit rein verneinender Art und dem positiven göttlichen Antrieb, mit welchem Jesus sein ganzes Werk in Verbindung setzt! Und welche Angemessenheit in diesem Wort, welch eine Ehrfurcht gebietende Apologie! Es war, als wollte er seinen Gegnern sagen: indem ihr mich anklaget, klaget ihr meinen Vater an. Ihr erhebet gegen den Gesetzgeber selbst den Vorwurf der Gesetzesübertretung; denn ich habe nur auf grund eines von ihm empfangenen Winkes gehandelt. Allein statt die Widersacher zu beschwichtigen, war dieses Wort natürlich wie ein Tropfen Öl in's Feuer und brachte ihren Zorn zum Überschäumen.

V. 18.[1]) — Das διὰ τοῦτο wird durch das nachfolgende ὅτι erläutert. — Wir haben gesehen, daß nach dem richtigen Text von V. 16 die Absicht, Jesum zu töten, seinen Feinden noch nicht zugeschrieben worden war; sie war in dem Wort ἐδίωκον nur mit enthalten. Hiermit ist das μᾶλλον V. 18 genügend erklärt. Wir müssen hier die eigentümlichen Übertreibungen von Reuß erwähnen: „Man lese", sagt er, „die Rede 5, 18 ff., welche mehrmals durch die Wendung: sie verfolgen ihn, sie suchen ihn zu töten, unterbrochen ist. Nach der gewöhnlichen, rein geschichtlichen Auslegung müßte man sich die Juden vorstellen, wie sie Jesu in den Straßen nachrennen und ihn mit Steinwürfen verfolgen." (t. II, p. 416.) In Wirklichkeit findet die einfache geschichtliche Auslegung, die nicht durch Vorurteil irregeleitet ist, in den Ausdrücken: „sie verfolgten ihn" (V. 16), „sie suchten ihn zu töten" (V. 18) nichts anderes als die Bedeutung einiger heimlicher Zusammenkünfte der Gegner, in welchen die Führer sich damals schon berieten, wie sie sich eines so gefährlichen Menschen entledigen könnten. Die Synoptiker führen ebenso die mörderischen Anschläge der Widersacher Jesu auf diese Zeit zurück (Luk. 6, 7. 11; Mark. 3, 6; Matth. 12, 14). Der sorgliche Blick des Johannes hat die Frucht schon im Keime erkannt. — ἔλυε, nicht: er hatte übertreten (Osterwald); sondern (Imperf.): er zerstörte, eigentlich: löste auf. Sein Beispiel und seine Grundsätze schienen den Sabbat zu nichte zu machen. — Außer diesem ersten Beschwerdepunkt hatte ihnen der Ausspruch Jesu, V. 17,

[1]) א C It.: δια τουτο ουν, die andern lassen ουν aus.

noch einen zweiten geboten, den der Gotteslästerung. Es war vorerst das Wort μοῦ, mein Vater, was sie aufbrachte, weil dieser Ausdruck im Munde Jesu eine ganz besondere, ausschließende Bedeutung annahm. Hätte er gesagt unser Vater, so hätten die Juden dieses Wort sich gerne gefallen lassen (8, 41). Sodann waren es die praktischen Folgerungen, welche er aus diesem Ausdruck abzuleiten schien, indem er das Wirken Gottes zum Richtmaß für sein eigenes und somit sich selbst Gott gleich machte.

V. 17 enthält den leitenden Gedanken der ganzen folgenden Rede: das Verhältnis der Unterordnung zwischen der Thätigkeit des Vaters und des Sohnes. Die Verse 19 und 20 legen diesen Gedanken in ausführlicherer Weise dar, in V. 19 das Verhältnis der Thätigkeit des Sohnes zu der des Vaters; in V. 20 das Verhältnis der Thätigkeit des Vaters zu der des Sohnes. Man könnte sagen: der Sohn, welcher sich gehorsam in den Dienst des Vaters stellt (V. 19) und der Vater, der sich dazu herabläßt, die Thätigkeit des Sohnes zu leiten (V. 20).

V. 19.[1]) — Die Ausleger, welche in V. 17 eine spekulative Idee, wie die der fortwährenden Schöpfung finden, sehen in V. 19 und 20 die Entwickelung des metaphysischen Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Logos. Wenn man aber, wie wir gethan haben, dem V. 17 einen in den Zusammenhang passenden Sinn beilegt, so haben die Verse 19 und 20 nicht diesen mehr oder weniger abgezogenen theologischen Charakter, sondern enthalten so gut wie V. 17 eine praktische Anwendung auf den gegebenen Fall. Jesus will nicht sagen: ich bin dies oder jenes für meinen Vater; ich stehe in dieser oder jener Beziehung zu ihm; sondern: „welches Werk ihr immer mich thun sehet, selbst wenn es euch ärgerte, wie das, um dessen willen ich jetzt angeklagt bin, seid versichert, daß ich als unterthäniger Sohn es nur gethan habe, weil ich eben jetzt meinen Vater in gleichem Sinn habe wirken sehen.“ Hier ist nichts von Theologie; es ist die Erläuterung seines angefochtenen Werkes und seiner ganzen Thätigkeit überhaupt, aus dem tiefsten Gesetz seines sittlichen Lebens heraus, namentlich aus seiner kindlichen Abhängigkeit von dem Vater. Die Antwort hat Ähnlichkeit mit Luther's: „ich kann nicht anders“ in Worms. Jesus stellt sein Wirken unter die Bürgschaft des Wirkens Gottes, wie der Lahme das seinige unter die Bürgschaft des Wirkens Jesu gestellt hatte (V. 11).

Der erste Satz von V. 19 giebt diese Apologie in verneinender Fassung: nichts durch mich selbst; der zweite in bejahender Fassung: alles unter des Vaters Anregung. — Der Ausdruck: kann nichts thun, bezeichnet nicht eine metaphysische, im Wesen begründete Unmöglichkeit, sondern ein sittliches, d. h. schlechthin freies Unvermögen. Dies ergiebt sich aus V. 26 und aus dem Wort Sohn, welches Jesus absichtlich statt des Fürworts ich in V. 17 setzt. Denn wegen seines Charakters als Sohn, d. h. als vollkommen unterthan und untergeben, ist Jesus innerlich gehindert, irgend einmal etwas von sich selbst zu thun. Er hätte wohl die Macht gehabt, anders zu handeln, wenn er gewollt hätte; dies giebt dem Ausdruck ἀφ' ἑαυτοῦ einen wesentlichen, ernsthaften Sinn. Auf allen Stufen seines Daseins besitzt der Sohn einen Schatz eigener Gewalt, über den er frei und unabhängig vom Vater verfügen konnte. Nach V. 26 könnte er, als Logos, Welten aus dem Nichts hervorrufen und sich zu ihrem Gott machen. Aber in allem strebt er zu Gott hin, auf Erden wie im Himmel (Joh. 1, 1); und statt der Gott einer Welt für sich zu sein, bleibt er lieber in seiner Sohnesstellung und braucht seine

---

[1]) ℵ beginnt den V. so: ελεγεν ουν αυτοις ο Ιησους. — B L: ελεγεν statt ειπεν. — ℵ allein läßt eines der beiden αμην weg.

Schöpfermacht nur in Gemeinschaft mit seinem Vater. Dieses Gesetz des Sohnes in seinem göttlichen Leben ist ebenso für ihn Gesetz in seinem menschlichen Dasein. Er besitzt als Mensch alle menschlichen Fähigkeiten und dazu seit seiner Taufe alle messianischen Kräfte. Damit könnte er aus eigener Gewalt schaffen, in dem Sinn wie jeder begabte Mensch, schaffen durch und für sich selbst, auf Erden ein Reich gründen, das das seinige wäre, wie jeder große Geist und jeder Eroberer. Waren denn nicht die verschiedenen Zumutungen Satans in der Wüste auf diese sehr wesenhafte Macht gerichtet? Aber er verweigert aus freien Stücken jeden derartigen Gebrauch seiner menschlichen oder messianischen Kräfte, und indem er sein Werk unabänderlich mit dem des Vaters verknüpft, bleibt er in freier Weise seinem Sohnescharakter treu. — Der Satz ἐὰν μή τι ..., wenn er nicht den Vater es thun, oder vielmehr „es thuend" sieht, ist keine Einschränkung des Gedankens: von sich selber thun, sondern ist nur ein erklärender Zusatz zu ἀφ' ἑαυτοῦ: „von sich selber, das heißt, wenn er nicht sieht ..." — Das Partiz. Präs. ποιοῦντα entspricht dem ἄρτι in V. 17: der Sohn sieht den Vater handelnd, und sofort schließt er sich seinem Handeln an. Der figürliche Ausdruck βλέπειν bezeichnet den Blick des Geistes, der beständig auf den Vater gerichtet ist, um seinen Willen ausfindig zu machen und den Punkt zu erkennen, auf welchem sich sein Werk augenblicklich befindet, damit er ihm das seinige einfüge. Die kindliche Ergebenheit nämlich hält ihn nicht nur davon ab, von sich selbst zu handeln, sondern treibt ihn, noch thätig am Werk des Vaters mitzuarbeiten. Indem er es im Denken Gottes als vollbracht anschaut, führt er es unmittelbar auf Erden aus. Nur unter dieser Bedingung kann er handeln.

Das ist der im zweiten Teil von V. 19 enthaltene Gedanke. Er ist durch γάρ mit dem vorangehenden verbunden. Wenn in der That dem Sohne jedes eigene Werk unmöglich ist, so geschieht es darum, weil er sich ganz dem Werk des Vaters hingiebt. Da seine gesamte Thätigkeit von dieser freiwilligen Abhängigkeit in Anspruch genommen ist, so bleibt ihm weder Zeit noch Kraft, auf eigene Rechnung zu handeln. — Ἃ γὰρ ἄν, was es auch sein mag. Dieses Wort schließt unzählige Möglichkeiten in sich und folglich noch ganz andere Verletzungen ihrer pharisäischen Satzungen, als diejenige war, die sie eben jetzt mit angesehen und worüber sie sich so sehr geärgert haben. Aber es ist nichts daran zu ändern; denn jedes Werk des Vaters, welcher Art es auch sein mag, muß sich in seinem Werke nachbilden. Das Wort ὁμοίως bezeichnet nicht eine einfache Nachahmung, denn das Werk des Vaters ist noch zu thun, weil der Sohn erst anfängt es auszuführen; es ist vielmehr, wie Reuß sagt, „eine Anwendung des Werkes des Sohnes auf dasjenige des Vaters". Das Werk des Vaters wird das des Sohnes, so weit dieses fähig ist, jenes in sich aufzunehmen. Der Sohn schließt sich jeden Augenblick an das Werk des Vaters an, um es fortzusetzen in dem Maß, als seine Einsicht es umfassen und seine Kraft es verwirklichen kann. Man weiß nicht, was an diesem Wort erstaunlicher ist, die edle Einfalt der Form oder die Erhabenheit des Gedankens. Jesus redet von dieser innigen Beziehung zu dem Wesen der Wesen, als ob es sich um das einfachste Ding der Welt handelte. Es ist das Wort des zwölfjährigen Kindes: „muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist?" in seiner höchsten Steigerung. Allein diese vollkommene Unterordnung des Werkes des Sohnes unter das des Vaters kann nur unter einer Bedingung bestehen, nämlich daß der Vater bereit ist, ohne Aufhören den Sohn in den Gang seines Werkes einzuweihen. Und dazu läßt er sich auch willig finden.

V. 20. Das Verhältnis des Vaters zum Sohn. — Die Mitarbeit des Sohnes an dem göttlichen Werk beruht (γάρ) auf der unendlichen Liebe des

Vaters, der dem Sohn nichts verbirgt. — Das Wort φιλεῖν drückt die Zärtlichkeit aus und entspricht vollkommen der Innigkeit des hier beschriebenen Verhältnisses. Anders war es 3, 35; dort stand das Wort ἀγαπᾶν, das die zustimmende und gewissermaßen bewundernde Liebe bezeichnet (ἄγαμαι); denn es handelte sich hier um die Mitteilung der Allmacht. — Das Zeigen des Vaters entspricht dem Betrachten des Sohnes (V. 19) und ist zugleich seine Bedingung und seine Folge; die Bedingung: denn der Vater enthüllt dem Sohne sein Werk, damit dieser es verstehen und dazu mitwirken kann; die Folge: denn die beharrliche und treue Mitwirkung des Sohnes schafft, daß diese Offenbarung sich unabläßig erneuert.

Die Einführung des Sohnes in das Wirken des Vaters und seine Mitarbeit dabei unterstehen einem Gesetz der Steigerung, wie sich das für den wahrhaft menschlichen Stand des Sohnes geziemt. Dies wird am Ende des Verses ausgesprochen: und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen. Der Ausdruck ἃ γὰρ ἂν in V. 19 ließ diese fortschreitende Ausdehnung der Werke ahnen, die der Vater dem Sohne anvertrauen würde. Reuß glaubt, es handle sich um zweierlei Werke, nämlich um die dem äußeren Gebiete angehörigen Werke des Vaters und um die des Sohnes auf dem geistigen Gebiete, und der Ausdruck noch größere beziehe sich auf die Überlegenheit der letzteren über die ersteren. Aber die leibliche Auferstehung ist auch das Werk des Sohnes (V. 28 f.), und Jesus konnte in keinem Fall sagen, die Werke des Sohnes seien größer als die des Vaters. Der Ausdruck ὁμοίως sollte genügen, um diese Erklärung zu widerlegen. Das τούτων bezieht sich offenbar auf die von Jesu vollbrachte Heilung des Lahmen und ähnliche Wunder, die damals vor den Augen der Juden geschahen. Dies ist aber nur der Anfang. Je mehr das Werk Jesu an Ausdehnung und Kraft zunimmt, desto vollständiger wird des Vaters Werk in demselben aufgehen; und so wird das Wort des Jesaja erfüllt werden: „des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen.“ Das Wort δείξει besagt, daß der Vater ihm das Zeichen und zugleich die Macht zur Ausrichtung dieser immer größeren Werke geben wird. Vgl. Apok. 1, 1: „Die Offenbarung, welche der Vater ihm gegeben hat.“

Die Worte am Schluß des Verses: „auf daß ihr euch verwundert“, sind sorgfältig erwogen. Jesus sagt absichtlich nicht: damit ihr glaubet. Er weiß zu gut, mit wem er in diesem Augenblick redet. Jesus meint, wie Weiß sagt, „das Staunen der Beschämung“. Man könnte so umschreiben: „und dann wird erst in Wahrheit Grund zu staunen für euch vorhanden sein.“ Die Juden machen große Augen bei der Heilung eines Lahmen; was wird es sein, wenn einmal vor ihren Augen auf den Ruf desselben Jesus die Menschheit zum geistigen, ja sogar zum leiblichen Leben wieder erwacht! Eine Heilung setzt sie in Erstaunen, was werden sie zu einem Pfingsttag und zu einer Auferweckung der Toten sagen! Diese etwas geringschätzige Art, von den Wundern zu reden, würde sich sonderbar ausnehmen im Mund eines Evangelisten, der durch sein ganzes Buch hindurch den Wundererfinder spielen würde. — Ἵνα drückt nicht bloß eine Wirkung (ὥστε), sondern einen Zweck aus. Dieses Erstaunen ist von Gott beabsichtigt; denn daraus wird die Bekehrung Israel's am Ende der Zeiten hervorgehen. Angesichts der Wunder, welche das Evangelium in der Menschheit wirkt, wird Israel schließlich dem Sohne seine Huldigung darbringen, gleich der, welche dem Vater gebührt nach V. 23.

Die beiden Verse sind eine der christologisch bedeutsamsten Stellen des N. T. De Wette findet in dem Ausdruck von sich selbst (V. 19) eine ausschließliche, aber unklare Beziehung auf die menschliche Seite in der Person Jesu; denn

wenn Jesus der Logos ist, so ist am Ende sein Wille ebenso göttlich wie der des Vaters, und es kann zwischen dem einen und andern kein Gegensatz stattfinden, wie das Wort: von sich selbst voraussetzen würde. Dieser Mangel an Logik fände sich natürlich auch wieder in dem Wort 16, 13, wo derselbe Ausdruck: von sich selbst hypothetisch von dem heil. Geist gebraucht wird. Nach Lücke ist es eine gemeinverständliche Art, mit Übergehung des göttlichen Elements von der menschlichen Erscheinung Jesu zu reden. Reuß (II, S. 438 ff.) läßt, wenn man die im Prolog aufgestellte Logostheorie zum Richtmaß des johanneischen Denkens macht, in dieser Stelle eine Ketzerei um die andere auftreten. Nach seiner Ansicht freilich ist Gott im Prolog als ein rein abgezogenes Wesen aufgefaßt, das in Raum und Zeit eben nur durch Vermittelung des Gott vollkommen gleichen Logos thätig ist, „als das sozusagen zum zweitenmal durch sich selbst wieder hervorgebrachte Wesen Gottes". Nach unserer Stelle dagegen hätte der Vater eine Wirksamkeit für sich (ἃ αὐτὸς ποιεῖ), die er dem Sohne kundgäbe und an der er ihn teilnehmen ließe, was ein vollkommener Widerspruch ist. Gemäß dieser letzteren Auffassung wirkt nämlich der Vater unmittelbar in der Welt, ohne den Logos zu gebrauchen, und der Sohn befindet sich dem Vater gegenüber in einer Abhängigkeitsstellung, die mit der im Prolog gelehrten „Gleichheit der beiden göttlichen Personen" unvereinbar ist.

Das Urteil von Lücke und De Wette trifft allerdings ganz richtig zu für die sogenannte orthodoxe Auffassung der Person Jesu, aber keineswegs für die des N. T. und des Johannes insbesondere. Johannes kennt diesen bald göttlichen, bald menschlichen Jesus nicht, zu welchem die herkömmliche Exegese ihre Zuflucht nimmt. Er kennt einen Logos, der, nachdem er sich einmal des göttlichen Standes entäußert hat, vollständig in den menschlichen Stand eingetreten, dann aber in der Taufe seiner selbst als göttlichen Subjekts wieder bewußt geworden ist und den göttlichen Stand erst durch seine Himmelfahrt wieder erlangt hat. Durch sein menschliches Dasein und durch seine irdische Thätigkeit verwirklicht er unter der Form des Werdens dasselbe Sohnesverhältnis, das er in seinem göttlichen Dasein unter der Form des Seins verwirklichte. Deshalb finden alle von Jesu gebrauchten Ausdrücke, das Zeigen des Vaters, das Sehen des Sohnes, die Ausdrücke „kann nicht" und „von sich selbst", ihre Anwendung auf die beiden Erscheinungsformen seines göttlichen und menschlichen Daseins, je nach ihrer Natur und ihrem Maß. Um das „von sich selbst" in unserer Stelle und 16, 13 zu verstehen, muß man nur, wie die Schrift thut, die Unterscheidung der Personen in dem göttlichen Wesen ernsthaft nehmen; wenn jede von ihnen ihr eigenes Leben hat, aus welchem sie nach ihrem Willen schöpfen kann, so besteht keine Folgewidrigkeit zwischen den angeführten Stellen.

Was die Auffassung von Reuß betrifft, so ist die Vorstellung von einer abgezogenen, rein jenseitigen und außerhalb der Möglichkeit einer Beziehung zur Welt stehenden Gottheit, die er in dem Prolog findet, durchaus nicht die des Johannes; es ist nur die Vorstellung Philo's. Gott ist im Gegenteil im Prolog ein Vater voll Liebe sowohl gegen den Sohn (V. 18) als für seine Kinder, die er durch Mitteilung seines Lebens an sie selber zeugt (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, sind von Gott gezeugt, V. 13). Er kann also unmittelbar auf die Welt einwirken und folglich seinen menschgewordenen Sohn an seinem Werk Anteil nehmen lassen. Die V. 19 und 20 stehen also im Widerspruch mit Philo's Theorie, aber nicht mit der Anschauung des Evangelisten. — Gerade ebenso verhält es sich mit der Unterordnung des Sohnes. Der wahre Gedanke des Prologs ist eben der unserer beiden V. 19 und 20, nämlich die Abhängigkeit und zwar die freie Abhängigkeit des Sohnes (ἦν πρὸς τὸν θεόν, V. 1). Diese Auffassung des Logos widerspricht ohne Zweifel auch derjenigen Philo's, woraus

nur soviel hervorgeht, daß man sich irrt, wenn man den Evangelisten zu einem Schüler dieses fremden Philosophen macht, während er ganz einfach ein Schüler Jesu Christi ist (Einl. I, 154 ff.).

Wollen wir uns eine lebendige Vorstellung von dem Verhältnis des Werkes Jesu zu dem des Vaters, sowie es hier dargestellt ist, machen, so ist das beste Mittel hierzu, daß wir uns selbst in ein ähnliches Verhältnis zu dem Herrn Jesu Christo stellen. Wir werden dann die Erfahrung machen: je mehr der treue Diener sich von Herzen mit dem Werk seines Meisters verbindet, desto mehr giebt ihm dieser den Einblick in das Ganze und Einzelne desselben, und desto fähiger macht er ihn zu seiner Verwirklichung. Der Wirkende wächst mit dem Werk, wie das Werk mit dem Wirkenden wächst. Es giebt allgemein bekannte Beispiele hierzu genug: Oberlin, der, als er die Augen auf Christus richtete, gleichwie dieser die seinigen auf den Vater gerichtet hielt, erkannte bis zu welchem Punkt die göttliche Arbeit an den Bewohnern von Ban-de-la-Roche gediehen war und was die Fortsetzung dieser Arbeit forderte; John Bost, welcher auf dem Boden Frankreichs so viel Jammer schaute, dem noch keine Abhilfe geworden war; Felix Näf, der ergriffen war von dem Anblick der verlassenen Gemeinden der Hochalpen; Wilberforce, der auf seinem Herzen die Last der Ketten seiner Sklavenbrüder fühlte; Antoine Court, der auf den Trümmern der reformierten Kirche in Frankreich weinte; Zinzendorf, der sich auf einmal den verfolgten mährischen Auswanderern gegenüber sah, wie sie scharenweise auf seine Güter herüberkamen ...; in all diesen Fällen legt der treue Arbeiter sein Ohr an des Meisters Herz, hört es schlagen, steht auf und geht an die Arbeit. Das Werk Christi, das er thun will, geht dann zu einem gewissen Teil in die Hand seines Dieners über. So ist ohne Zweifel Christus schrittweise in den Besitz des göttlichen Werkes eingetreten, bis es in seiner Gesamtheit das seinige geworden ist (Joh. 3, 35). Und nachdem er diesen Punkt erreicht, läßt er die Seinigen schrittweise daran teilnehmen, die sich zu freien Genossen seiner Arbeit machen, und erfüllt an ihnen seine Verheißung, die mit dem eben besprochenen Wort einige Ähnlichkeit hat: „wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer an mich glaubet, der wird die Werke auch thun, die ich thue, und wird größere denn diese thun (μείζονα τούτων), denn ich gehe zum Vater" (14, 12).

Jesus hat soeben von Werken geredet, die noch größer seien, als seine jetzigen Wunder, und die er einst auf des Vaters Wink thun werde. Er erklärt jetzt, welches diese Werke sein werden; nämlich die Auferstehung und das Gericht über die Menschheit, V. 21—29. Diese schwierige Stelle ist sehr verschieden gefaßt worden. I. Mehrere Väter, Tertullian, Chrysostomus, später Erasmus, Grotius, Bengel, endlich in der letzten Zeit Schott, Kuinöl, Hengstenberg u. A., haben die ganze Stelle (mit Ausnahme von V. 24) auf die Auferstehung der Toten im eigentlichen Sinn und auf das jüngste Gericht bezogen. II. Eine geradezu entgegengesetzte Auslegung haben schon die Gnostiker, sodann unter den Neueren Ammon, Schweizer, B. Crusius angenommen, nämlich so, daß die ganze Stelle, mit Einschluß von V. 28 f., auf die geistige Auferstehung und auf das durch's Evangelium bewirkte innere Gericht gedeutet wird; dazu gehört auch Reuß in gewissem Sinn. III. Eine dritte Gruppe von Auslegern vereinigt die beiden Gesichtspunkte in dem Sinn, daß sie V. 21—27 auf die sittliche Wirkung des Evangeliums und 28 f. auf die Auferweckung der Toten im eigentlichen Sinn beziehen — so Calvin, Lampe und die meisten Neueren, Lücke, Tholuck, Meyer, De Wette u. A. Bei sorgfältigster Beachtung der Schattierungen des Ausdrucks gelangen wir hinsichtlich des wirklichen Gedankengangs zu folgendem Ergebnis: in einem ersten Kreis ist der Inhalt von V. 17 in aller Kürze entwickelt

(V. 19 f.). Sodann werden die Werke des Vaters, welche der Sohn ausführen soll, nämlich lebendig machen und richten, in einem zweiten Kreis (V. 21—23) genauer bestimmt. Endlich macht der Gedanke in einem dritten Kreis (V. 24—29) einen letzten Fortschritt dem Ziele zu in der Weise, daß V. 24—27 sich auf die Auferweckung und auf das Gericht in geistigem Sinn, und V. 28 und 29 auf das Schlußgericht und die Auferweckung der Toten bezieht. Diese letztere Art der Auffassung trifft, wie mir scheint, mit derjenigen einiger neueren Ausleger, wie Luthardt, Weiß und Keil, nahe zusammen.

V. 21. — Tote auferwecken ist ein größeres Werk als einen Lahmen heilen; daher das γάρ. Ebenso wie die einzelnen Wunder ist auch dieses Werk die Nachbildung von dem des Vaters. Die große Schwierigkeit ist hier nur die, ob, wie die meisten Ausleger anzunehmen scheinen (denn sie sprechen sich zum Teil nicht deutlich darüber aus), das dem Vater beigelegte Werk der Auferweckung mit dem, welches der Sohn vollbringt, als eins und dasselbe betrachtet werden soll, oder ob es von demselben wesentlich verschieden sei, oder ob sie durch ein Verfahren, für welches die Formel zu suchen ist, sich miteinander verbinden lassen.[1]) Bei der ersten Erklärung bliebe das dem Vater zugeschriebene ζωοποιεῖν in rein idealem Zustand, bis der Sohn dem göttlichen Antrieb folgend den Ratschluß des Vaters in die irdische Wirklichkeit überleitete. So sagt Luthardt: „Das Werk kommt dem Vater zu, soweit es von ihm ausgeht; dem Sohne, sofern es von ihm in der Welt ausgeführt wird." (S. 444.) Geß: „nicht als ob die Auferweckung der Toten bis jetzt das Werk des Vaters gewesen wäre, um nun das des Sohnes zu werden; die Auferweckung der Toten ist noch keine vollbrachte Thatsache. Auch nicht so, als ob ein Teil der Toten von dem Vater auferweckt würde, ein anderer von dem Sohne. Sondern der Sohn wird betrachtet als das Organ, durch welches der Vater auferweckt." Bäumlein: „Der Sohn ist der Träger und Mittler der Thätigkeit des Vaters." Diese Erklärung ist an sich sehr schön; aber paßt sie wirklich zu dem Ausdruck: gleichwie? Wäre dies wohl der geeignete Ausdruck, um einen bloßen göttlichen Antrieb, eine Initiative rein geistiger Art zu bezeichnen? Jesus scheint vielmehr, indem er sich so ausdrückt, an ein reales Werk zu denken, das der Vater ausführt, und welchem das seinige entspricht. — Bei der zweiten, von Reuß angenommenen Erklärung muß dem Vater die leibliche Auferweckung, und dem Sohne die Auferweckung in geistigem Sinn, das Heil, beigelegt werden. Reuß findet den Beweis für diese Unterscheidung in dem οὓς θέλει, was eine Scheidung bezeichne und sich folglich auf das ausschließlich sittliche Gebiet beziehe. Diese Lösung ist nicht durchführbar. Wie wäre es möglich, V. 28 und 29, welche die Krönung des Werkes des Sohnes beschreiben, auf die geistige Auferstehung zu beziehen. Vgl. ebenso 6, 40—44 u. s. w., wo sich Jesus durch ein mehrmals wiederholtes ἐγώ ausdrücklich die leibliche Auferweckung beilegt. Dadurch wird die von Reuß vorgeschlagene Abgrenzungslinie gänzlich verwischt. Jesus redet hier vielmehr, wie mir scheint, von der schaffenden und zugleich erhaltenden und wiederherstellenden Thätigkeit, welche Gott vom Anfang der Dinge an (durch den Logos) im Reich der Natur übt und die besonders im Gebiet der Theokratie mit neuer Macht kund geworden ist. Vgl. Deut. 32, 39: „ich kann töten und lebendig machen, ich kann schlagen und kann heilen." I. Sam. 2, 6: „Der Herr tötet und macht lebendig, führt in die Hölle und wieder heraus." An dieses bis jetzt

[1]) Wie wenn (um die Vergleichung mit der gemeinschaftlichen Arbeit Jesu und Joseph's wieder aufzunehmen) wir uns für eine der drei Formen zu entscheiden hätten: entweder, daß Jesus die von Joseph entworfenen Pläne ausführte; — oder, daß jeder von beiden seinen abgesonderten Teil der Arbeit hatte; — oder endlich, daß Jesus mit zunehmenden Jahren den Joseph mehr und mehr unterstützte und schließlich die ganze Arbeit allein auf sich nahm.

vom Vater betriebene Werk der sittlichen und natürlichen Erneuerung knüpft nun Jesus das seinige an; er macht sich zum Vollstrecker desselben je innerhalb des besondern Kreises, in dem er sich befindet; dieser Kreis muß sich immer weiter ausdehnen; seine Leistungsfähigkeit an sich muß in demselben Maß wachsen, bis das Weltall sein Gebiet und die Macht des Sohnes zur Allmacht geworden ist (vgl. Matth. 28, 18). Die Stufen dieses Wachstums sind folgende: er beginnt mit vereinzelten Wundern leiblicher und geistiger Auferweckung, als Proben seines künftigen großen Werks. Von dem Augenblick seiner Erhöhung zur Herrlichkeit an verwirklicht er durch die Mitteilung des heil. Geistes die sittliche Auferweckung der Menschheit. Bei seiner Wiederkunft endlich wirkt er durch seinen Sieg über den Tod, den letzten Feind (I. Kor. 15, 26) im Gebiet der Leiblichkeit, die Auferweckung der Gläubigen und noch später die allgemeine Auferweckung. Erst mit diesem Augenblick wird das Werk des Vaters ganz in seine Hände übergegangen sein. Das Werk des Sohnes ist also nicht verschieden von dem, welches der Vater vollbringt. Nur wird der menschgewordene Sohn bloß stufenweise das Werkzeug derselben. — Das Präs. macht lebendig im zweiten Satzglied ist ein Präs. der Befugnis. Vgl. auch die Verse 25 und 28 (es kommt die Stunde, in welcher ...), welche zeigen, daß die Wirklichkeit noch bevorsteht. Indessen wohnt dem Worte Christi jetzt schon eine lebendig machende Kraft inne (die Stunde ist schon gekommen, V. 25). — Man kann das Objekt die Toten auf das erste Zeitwort allein (erweckt) beziehen und dem zweiten Zeitwort (ζωοποιεῖ, macht lebendig) eine absolute Bedeutung geben. Aber es ist wohl natürlicher, das Wort die Toten zum Objekt von beiden Zeitwörtern zu machen (siehe Weiß). — Ἐγείρειν, eigentlich aufwecken, bezieht sich auf den Übergang vom Tod zum Leben; ζωοποιεῖν, Leben geben, auf die volle geistige oder körperliche Wiederherstellung. Es liegt keinerlei Nötigung vor, mit Reuß die Anwendung des Wortes lebendig machen im zweiten Satzglied auf das geistliche Leben zu beschränken. Allerdings deutet der Vorbehalt. welche er will, auf eine Ausscheidung hin. Aber bei der leiblichen Auferweckung findet auch eine Ausscheidung statt. In V. 29 nämlich unterscheidet Jesus zwei leibliche Auferstehungen, die eine des Lebens, die andere des Gerichts. Nur die erstere verdient in Wahrheit den Namen Lebendigmachung.

Mit den Worten: welche er will, setzt Jesus nicht seinen Sohneswillen dem des Vaters entgegen. Dann müßte es heißen οὓς αὐτὸς θέλει. Er stellt diejenigen, welche er sich gedrungen fühlt, lebendig zu machen (die Gläubigen), denen entgegen, zu deren gunsten dieses Wunder zu vollbringen ihm moralisch unmöglich ist. Diese Worte bilden also den Übergang zu V. 22, wo gesagt ist, daß das Gericht, d. h. die Ausscheidung ihm übertragen sei. Bei der Vornahme dieser über den ewigen Tod und das ewige Leben entscheidenden Auswahl unterläßt Jesus keinen Augenblick, die Augen auf den Vater zu richten und sich mit seinem Plan in Übereinstimmung zu setzen. Nach 6, 38 und 40 unterscheidet er diejenigen, welche die göttlich bestimmte Bedingung erfüllen: der glaubt, und unmittelbar darauf wendet er auf sie die lebendigmachende Kraft an, welche ihm sein Vater gegeben hat und die jetzt die seinige geworden ist. Sollte nicht in diesem οὓς θέλει eine Anspielung liegen auf die Selbständigkeit, womit Jesus, ohne irgend welche Aufforderung von seiten des Lahmen, diesem die Heilung anbot, indem er ihn unter allen am Fischteich liegenden Kranken nach freiem Ermessen auswählte? — Reuß findet in den Worten: welche er will, einen Widerspruch gegen den Gedanken der Abhängigkeit des Werkes des Sohnes von dem des Vaters. Aber das innere Gefühl, von welchem das Wollen Jesu auf die eine oder andere Seite hin ausgeht, ist, so selbständig es in ihm sich bildet, doch nicht weniger in

Übereinstimmung mit dem Wollen Gottes. Jesus hat sein Wollen, wie er mit seiner Liebe liebt. Aber diese Liebe und dieses Wollen sind auf dieselben Gegenstände und auf dasselbe Ziel gerichtet wie die Liebe und der Wille des Vaters. Vgl. die Wendung in der Überschrift der apostolischen Briefe: „Gnade und Friede von Gott und dem Herrn Jesu Christo!“ Die Freiheit ist in Jesu ebensowenig Willkür als in Gott. Sie wird in demselben Sinn dem Geist beigelegt (3, 8 und I. Kor. 12, 11) und dem Walten Gottes in der Natur (I. Kor. 15, 38). Was Jesus hier ausdrücken wollte, ist also nicht, wie Calvin und vornehmlich Reuß geglaubt hat, der Gedanke der Prädestination, sondern die herrliche Berechtigung, welche Gott dem Sohn in der Ausführung des gemeinschaftlichen Werkes eingeräumt hat. Er ist Lebensquelle wie der Vater, erst geistig, dann einmal körperlich. So sehr Jesus seine freiwillige Abhängigkeit behauptet, so läßt er doch die Herrlichkeit seines Sohnesvorrechts durchblicken.

V. 22 und 23. — Zwei Partikeln verbinden V. 22 mit dem vorhergehenden: γάρ und οὐδέ, wörtlich: und auch nicht. Der Sinn ist also: „denn der Vater richtet auch niemand (so wenig als er auferweckt, nachdem er einmal die Pflicht und die Macht aufzuwecken dem Sohne übertragen hat, V. 21).“ Das γάρ stellt die zweite Thatsache (die Übertragung des Gerichts an den Sohn) als Erläuterung der ersten (die Übertragung der Macht aufzuerwecken) dar. Wirklich ist lebendig machen so viel als freisprechen; das Lebendigmachen versagen, so viel als verdammen. Die Macht lebendig zu machen, welche man will, ruht also auf der richterlichen Befugnis. Meyer faßt hier wie in Kap. 3 richten im Sinn von verurteilen. Aber in V. 21 handelt es sich ausdrücklich um lebendigmachen wollen, und nicht um das Gegenteil; und der Ausdruck τὴν κρίσιν πᾶσαν, das Gericht in allen seinen Formen (V. 22), beweist, daß das Wort richten im allgemeinsten Sinn zu fassen ist. H. Meyer (Reden des 4. Evangeliums, S. 36) hält sich darüber auf, daß dieses Wort in V. 22 in geistigem Sinn (das gegenwärtige, sittliche Gericht) genommen sei, in V. 29 im äußerlichen Sinn (das Endgericht), in V. 30 in rein subjektivem Sinn (das persönliche Urteil Jesu), und er schließt daraus, daß der Wortlaut der Rede an diesem Punkt nicht genau wiedergegeben sei. Aber in V. 22 handelt es sich noch um das Gericht im allgemeinsten Sinn, ohne bestimmte Anwendung (alles Gericht). Erst im folgenden Kreis, V. 24—29, wird die Bedeutung dieses Ausdrucks bestimmter, zuerst im geistigen Sinn, dann im äußerlichen. So hat in dem Gedankengang alles seine Richtigkeit.

V. 23. Und was will der Vater, indem er die beiden höchsten Eigenschaften der Gottheit, lebendigmachen und richten, auf Jesus überträgt?“ Er will, daß die anbetende Huldigung, welche ihm die Menschheit darbringt, sich auch auf den Sohn erstrecke. „Der Vater liebt den Sohn“ (3, 35); darum will er die Welt zu des Sohnes Füßen sehen wie zu den seinigen. „Die Gleichheit der Ehre, sagt Weiß, muß der Gleichheit des Thuns entsprechen.“ Das Wort τιμᾶν drückt, wie Reuß bemerkt, nicht unmittelbar die Thätigkeit der Anbetung aus. Aber in dem Zusammenhang (καθώς) bezeichnet es offenbar die religiöse Ehrerbietung, deren Ausdruck die Anbetung ist. Und indem Jesus diese Gesinnung für seine Person in demselben Sinn fordert, in welchem sie dem Vater gebührt, genehmigt er den auf seine Person gerichteten Gottesdienst im eigentlichen Sinn. Vgl. 20, 28; Phil. 2, 10: „auf daß sich im Namen Jesu beugen aller Kniee“; und die ganze Apokalypse. — Der Vater ist auf eine solche Huldigung nicht eifersüchtig. Denn ihn ehrt die Kreatur, indem sie den Sohn wegen seines göttlichen Charakters ehrt; wie auch dem Vater die Ehre verweigert wird, wenn sie dem Sohn versagt

wird. — Es liegt in diesen letzten Worten des Verses eine furchtbare Warnung für die Ankläger Jesu. Er giebt ihnen die Anschuldigung der Gotteslästerung zurück: sie sollen merken, die eifrigen Verteidiger der Ehre Gottes, daß, wenn sie Jesum wirklich wegen des in ihrer Mittte verrichteten Wunders anklagen, die Schmach, die sie ihm anthun, gegen Gott gerichtet ist, und daß die Behandlung, welcher sie diesen schwachen und armen Menschen aussetzen wollen, den Vater selbst trifft, der mit ihm gemeinschaftliche Sache macht. Dieser drohende Schluß von V. 23 giebt zum voraus die ernste Anwendung, womit die Rede schließt (V. 41—47).

Der zweite Kreis, V. 21—23, war eine noch ganz allgemeine Entwickelung des kurzgefaßten Ausspruchs V. 19 f. Im dritten Kreis, V. 24—29, zeigt Jesus die fortschreitende geschichtliche Entwickelung der beiden Werke, des Lebendigmachens und Richtens, welche der Vater ihm übertragen hat. Bis daher (V. 21—23) hatte sie sich Jesus nur in der abgezogenen Form einfacher Zuständigkeit beigelegt. Jetzt betrachten wir diese zwiefache Vollmacht zu retten und zu richten in ihrer wirklichen Ausübung, zuerst im geistigen Gebiet V. (24—27); dann auf dem Boden der äußeren Thatsachen (V. 28 f.).

V. 24—27: Erste Entwickelungsform: die geistige Auferstehung und das sittliche Gericht über die Menschheit durch den Sohn.

V. 24. — Die göttlichen Dinge sind dem Geiste Jesu gegenwärtig; er redet, was er sieht (3, 11); daher die nachdrucksvolle Behauptung: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch ....“ (V. 24 und 25.) Dieses Wort läßt gleichzeitig die Größe der angekündigten Thatsache vorausahnen. Es ist wirklich unerhört: für den, der mit Vertrauen sein Wort aufnimmt, sind die beiden entscheidenden Vorgänge des eschatologischen Schauspiels, Auferstehung und Gericht, vollendete Thatsachen. Das bloße Wort Jesu, im Glauben aufgenommen, hat alles vollbracht. Diese Thatsache ist der sichere Beweis für die Thätigkeiten des Lebendigmachens und Richtens, welche sich Jesus V. 21 f. beigelegt hat. — Ἀκούειν, hören, bezeichnet nicht wie Weiß annimmt, bloß das äußerliche Hören, im Gegensatz zu der innerlichen Annahme, welche nachher käme (und wer glaubt ....); es ist das geistige Hören zugleich mit dem natürlichen, in dem Sinn von Matth. 13, 43. Denn das Zeitwort glauben hat einen neuen Gegenstand (Keil), nämlich den Vater, als den, der den Sohn gesandt hat. Wenn man im Glauben an den göttlichen Charakter des Wesens und des Wortes Jesu sich seinem Wort hingiebt, so bringt man damit nicht nur dem Sohn, sondern auch dem Vater Huldigung dar. — Der Sinn von ἔχει ζωήν, hat das Leben, kann in seinem vollen Sinn nur wiedergegeben werden, wenn man sagt: „hat schon das Leben.“ Das ist der Beweis von V. 21: „der Sohn macht lebendig.“ Ist es nicht thatsächlich sein Wort, welches dieses Wunder hervorbringt? — Καί bedeutet: und folglich. Die Befreiung vom Gericht ergiebt sich naturgemäß aus dem Eingang in das Leben. — Das Gericht hört auf, wo das Leben anfängt. — Ἔρχεται ist das Präs. der Idee. — Das Wort Gericht ist durchaus nicht gleichbedeutend mit Verdammnis (κατάκρισις), wie Meyer will. Ein über das ewige Leben entscheidendes Gericht, sagt Weiß, ist hinsichtlich des Menschen, der thatsächlich das Heil erlangt hat, nicht mehr möglich. Durch das innerlich aufgenommene Wort Jesu unterzieht sich der Gläubige auf Erden dem sittlichen Gericht, welchem die Ungläubigen am jüngsten Tage unterworfen sein werden. Die Offenbarung der verborgenen Dinge (I. Kor. 4, 5) geht vor dem verborgenen Richterstuhl seines Gewissens vor sich, wo nach einander alles das verdammt wird, was für die andern vor dem Richterstuhl am jüngsten Gericht sein Urteil empfängt. Das Gericht ist demnach für ihn etwas bereits Geschehenes. Wenn also das im Glauben

aufgenommene Wort den Gläubigen vom Gericht frei macht, so geschieht es deshalb, weil das Gericht dadurch zum voraus abgemacht wird; vgl. 12, 48, wo gesagt ist, daß der Richter am jüngsten Tage eben dieses selbige Wort sein werde. Welch ein Gefühl von der unbedingten Heiligkeit und von der Vollkommenheit seines Wortes im Bewußtsein Jesu lassen uns solche Ausdrücke ahnen! Die Vereinigung unserer Stelle mit Röm. 14, 10 und II. Kor. 5, 10 ist bei 3, 18 gegeben worden. — Die letzten Worte: sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, stellen den Stand dessen, der in's Leben eingegangen ist, in Gegensatz (ἀλλά) zu der Lage dessen, der das Gericht noch durchzumachen hat. Die Ausdrücke Tod und Leben stehen in geistigem Sinn. — Westkott ist der Ansicht, in diesem Verse sei die Vorstellung der leiblichen Auferstehung noch vereinigt mit der Vorstellung von der geistigen Auferstehung. Die Verbindung der beiden Vorstellungen scheint mir unmöglich zu sein. Es handelt sich um die Wirkungen des Wortes Jesu im Sinn seines Lehrwortes. — Ganz willkürlich ist es, mit Bäumlein das μεταβέβηκεν zu erklären: „hat die Bürgschaft, vom Tode zum Leben durchbringen zu können."

V. 25.[1]) — Eine neue Behauptung, welche Christus aus den Tiefen seines Bewußtseins hervorholt. Eine unbegrenzte Fernsicht thut sich vor ihm auf. Das große Werk der geistigen Auferweckung der in Sünden toten, für Gott erstorbenen Menschheit soll in dieser Stunde beginnen und durch ihn wird es ganz vollbracht werden! — Die Gleichheit der Redewendung, womit V. 24 und 25 beginnen, „wahrlich, wahrlich, ich sage euch", sowie das Asyndeton, welches den zweiten der beiden Verse zu einer nachdrucksvollen Wiederholung des ersten macht, würden hinreichen zu beweisen, daß V. 25 sich nicht auf eine vom vorangehenden wesentlich verschiedene Thatsache beziehen kann, und wie gänzlich unrichtig es ist, wenn Keil hier sowohl die leibliche als die geistige Auferweckung dargestellt findet. Jesus ist in V. 24 von der allgemeinen Vorstellung der Auferstehung zu der geistigen Auferstehung im besondern übergegangen; er kommt nicht wieder darauf zurück. Nur entlehnt hier Jesus der Anschaulichkeit wegen der leiblichen Auferstehung die Bilder, mittelst deren er das geistige Werk beschreiben will, das jener zur Vorbereitung dient. Er scheint auf das großartige Gesicht Hesekiel's anzuspielen, in welcher der Prophet, mitten in einer Ebene voll dürrer Gebeine stehend, sie zuerst durch sein Wort und dann durch den Odem Jehovah's in's Leben ruft. So steht Jesus auf Erden, der einzig Lebendige mitten in der in Sünde und Tod versunkenen Menschheit, und die Stunde naht, in der er an ihr ein Werk vollbringen will, ähnlich wie dasjenige, das Gott dem Propheten hinsichtlich des Volkes Israel in der Gefangenschaft anvertraute. Es ist hier ein Gefühl gleicher Art, wie dasjenige, das ihn bei den Synoptikern sagen läßt: „mögen die Toten ihre Toten begraben." — Der Ausdruck: die Stunde kommt und ist schon da, soll (vgl. 4, 23) allen die Augen öffnen über die Größe dessen, was vorgeht und im Werk ist. Jesus sagt: die Stunde kommt; er meint die Sendung des heiligen Geistes (7, 37—39). Aber er fügt hinzu: und ist schon da; denn sein Wort, welches Geist und Leben ist (6, 63), bereitet die Herzen schon zum Empfang des Geistes. Vgl. 14, 17. — Für den Ausdruck: mein Wort setzt Jesus den andern: die Stimme des Sohnes Gottes. Die Lehre Christi wird somit als die persönliche Stimme

[1]) ℵ a b lassen die Worte και νυν εστιν aus. — Statt ακουσονται lesen ℵ L und einige Mnn. ακουσωσιν und B mit etlichen Mnn. ακουσουσιν. — Statt θεου lesen K S und einige andere Urkunden ανθρωπου. — Das οι vor ακουσαντες fehlt bei ℵ. — T. R. mit 14 Mjj. und fast alle Mnn. haben ζησονται; ℵ B D L: ζησουσιν.

dessen dargestellt, der die Sünder zum Leben ruft. — Das Geschlechtswort οἱ vor ἀκούσαντες (die, welche gehört haben werden), teilt deutlich die geistlich Toten in zwei Klassen: die, welche die Stimme hören, ohne sie zu hören (vgl. 12, 40), und die, welche sie vernehmen und Ohren haben, um sie zu hören, d. h. sie innerlich hören. Diese letzteren allein werden durch das Wort lebendig gemacht. Unter dieser Form vollzieht sich das Geschäft des Richtens.

Diejenigen, welche den Vers auf die Totenauferstehung im eigentlichen Sinn beziehen, sind genötigt, die Worte: und ist schon jetzt auf einige wunderbare Totenerweckungen Jesu während seines Lehramts zu deuten und die Worte οἱ ἀκούσαντες zu erklären: und nachdem sie gehört haben ... Aber trotz allen Bemühungen ist es Hengstenberg nicht gelungen, diese sprachlich unmögliche Auslegung von οἱ ἀκούσαντες zu rechtfertigen. Nach Olshausen ginge V. 24 auf die geistige Auferstehung, V. 25 auf die erste leibliche Auferstehung, nämlich der Gläubigen, zur Zeit der Parusie (I. Kor. 15, 23). V. 28 f. würde dann die schließliche allgemeine Auferstehung bedeuten. Die Worte: und ist schon da, müßten sich in diesem Fall auf die Auferstehung der wenigen Gläubigen beziehen, welche nach der Auferstehung Christi wieder erschienen (Matth. 27, 52 f.). Allerdings nimmt Jesus einen Unterschied an zwischen der ersten und der allgemeinen Auferstehung (Luk. 14, 14: bei der Auferstehung der Gerechten"; vgl. Apok. 20, 6); allein die Erklärung, welche Olshausen den Worten: und ist schon da, giebt, bedarf keiner Widerlegung. Nichts im Text berechtigt, hier die Hinweisung auf eine von der in V. 24 gemeinten verschiedene Auferstehung zu sehen. — Der folgende Vers erklärt das Geheimnis der Macht, welche die Stimme in der jetzt bald für die Menschheit anbrechenden Stunde entfalten wird.

V. 26.[1]) — Der Nachdruck ruht wohl auf den zweimal wiederholten Worten ἐν ἑαυτῷ, womit die beiden Sätze schließen. Der Sohn hat nicht nur Teil am Leben, wie die Kreatur. Er besitzt es und ist dadurch die Quelle desselben wie der Vater selbst; darum kann seine Stimme das Leben geben, oder wieder nehmen (V. 25; vgl. 1, 3. 4). Andererseits besitzt der Sohn dieses göttliche Vorrecht nur als ein Geschenk des Vaters. Dies ist das kühnste Paradoxon, das auszusprechen möglich ist. Das Leben durch sich selbst, was man in der Theologie Aseität nennt, dem Sohn gegeben! Wir könnten die Lösung dieses Widerspruchs nicht ahnen, wenn wir nicht in uns selbst einen ähnlichen Widerspruch gelöst sähen. Wir besitzen, als uns gegeben, das Vermögen uns zu bestimmen, d. h. uns moralisch selbst zu erschaffen. Wir schöpfen aus diesem Vermögen jeden Augenblick sittliche Entschließungen, die uns eigen zugehören, für die wir vor Gott ernstlich verantwortlich sind, und die sich in unsere bleibende Wesensbestimmtheit umbilden. Indem uns Gott mit diesem geheimnisvollen Vorrecht der freien Thätigkeit beschenkte, hat er uns in die Reihe der Wesen gestellt, die nach seinem Bilde gemacht sind. Was die Freiheit für den Menschen ist, das ist das göttliche Vermögen, durch sich selbst zu leben für den Sohn. Dadurch allein wird die Unterordnung des Sohnes unter den Vater zu einer That der vollkommenen Freiheit und demgemäß der persönlichen Liebe. Mit der Gabe der göttlichen Unabhängigkeit an den Sohn hat der Vater ihm alles gegeben; durch seine freiwillige Unterordnung giebt der Sohn dem Vater alles wieder. Alles geben, alles wiedergeben, ist das nicht die völlige Liebe? Gott ist Liebe. So liebt Gott nicht nur göttlich, sondern wird auch göttlich geliebt. — Die durch das Wort ἔδωκε ausgedrückte Thätigkeit betrachten Tholuck, Luthardt, Weiß u. A. als ein in das irdische

---

[1]) D: ὡς für ὥσπερ.

Leben Jesu hineinreichendes Thun: Jesus hat auf Erden das geistige Leben bleibend in sich und kann es den Menschen mitteilen. Aber wenn dies der ganze Sinn dieses Wortes wäre, wie würde das stimmen mit 6, 57, wo Jesus ausspricht, daß er in seinem irdischen Dasein nur durch den Vater lebe, gerade so, wie wir Gläubige alle nur durch ihn leben. Man muß also wohl anerkennen, daß er von einer ewigen Gabe redet, von einem einzigartigen Vorrecht, das seinem göttlichen Stand angehört und sein Wesen als Sohn berührt. Die geistige Auferweckung der Menschheit durch ihn, dies ist das Werk, das er in dieser Stelle erläutern will; dieses Werk ist ein noch zukünftiges; er setzt die Wiederaufnahme Jesu in seinen göttlichen Stand voraus (17, 1. 2. 5). Das Wort ist folglich auf ihn zu beziehen, sofern er als Mensch zu der höchsten Stellung erhoben wird, die er als Logos vor seiner Menschwerdung innehatte. Aus dieser Herrlichkeit heraus wird er die in V. 24 f. (die Stunde kommt...) beschriebene Auferweckung vollbringen; denn dann erst wird er den Geist ausgießen können (7, 39; 17, 2). — An die Auferweckung und an das Gericht in geistigem Sinn schließt sich als zweite göttliche That enge an das Gericht mit der äußeren Auferstehung, welche die Voraussetzung des Gerichts ist.

V. 27.[1]) — Jesus hatte in V. 22 ohne Beschränkung ausgesprochen, daß ihm alles Gericht übertragen sei. Dieses Wort alles Gericht umfaßte natürlich das gegenwärtige, sittliche, innerliche und das schließliche, äußere Gericht. Unter diesen beiden vereinigten Gesichtspunkten wird dieser Gedanke in V. 27 wiederholt, der so den Übergang vom Werk der Auferweckung und des Gerichts im geistigen Sinn (V. 24—26) zu der Auferweckung und zu dem Gericht im äußeren Sinn bildet (V. 28 f.). Jesus fügt dem Gedanken in V. 22 eine Bestimmung hinzu, nämlich daß ihm das Richteramt in seiner Eigenschaft als Menschensohn übertragen sei. — Das zweite καί, auch, ist wohl echt, obgleich es in B fehlt. Es betont die Beziehung zwischen der Eigenschaft als Richter und als Menschensohn. Welches ist diese Beziehung? Sie ist sehr verschiedenartig aufgefaßt worden. Nach Lücke wäre der Sinn: weil er der Messias ist, und weil (nach Dan. 7) richten eine messianische Verrichtung ist. Aber in diesem Fall dürfte das Geschlechtswort vor Menschensohn nicht fehlen. Ohne Geschlechtswort bezeichnet es einfach einen Menschensohn. Keil zieht das in Abrede und meint, das Fehlen des Geschlechtswortes lasse sich aus dem Umstand erklären, daß das Wort hier Aussage ist und eher eine Eigenschaft als eine Person bezeichne. Er erklärt also: weil er Mittler zwischen Gott und Mensch, Urheber des Heils und folglich Richter ist; denn das Gericht giebt Anteil am Heil. Aber das Fehlen des Geschlechtswortes ist hierdurch keineswegs gerechtfertigt, und der Gedanke des Heils ist hier willkürlich eingeworfen. Beyschlag erklärt: weil er der vollkommene, der Idealmensch ist, geeignet als Maßstab für den sittlichen Wert aller andern zu dienen. Aber das Geschlechtswort dürfte auch bei dieser Erklärung nicht fehlen. Der Ausdruck Menschensohn, ohne Geschlechtswort, hebt einfach die menschliche Beschaffenheit hervor, die er mit allen andern teilt. Lange: weil er, als Menschensohn, Mitleid haben kann mit unserer Schwachheit. Aber damit würde Gott das Gefühl des Mitleids abgesprochen, während die Schrift ausdrücklich sagt: „wie sich ein Vater erbarmt.... so erbarmt sich der Herr....; denn er weiß wohl, was für ein Gemächte wir sind" (Ps. 103, 13). Hebr. 2, 18 läßt sich nicht als Parallele anführen; denn es handelt sich hier um Fürsprache, nicht um Gericht. De Wette: weil der Vater, als der verborgene Gott, nicht richten kann. Reuß etwa ebenso: „nach dem System setzt sich Gott nicht selbst in Berührung mit der Welt, welche er

[1]) ABL It^pleriq. Syr^cur Cop. Or (zweimal) lassen das zweite καί aus.

richten soll; deshalb wird er Mensch."[1]) Dieser Grund würde auf den Gott des Philo passen, aber nicht auf den Gott Jesu Christi oder des Johannes; dies ist ein Vater, der zu der Welt und Menschheit in unmittelbarer Beziehung steht; er zeugt Kinder zum Leben (1, 13): er liebt die Welt (3, 16); er giebt sogar Zeugnis für den Sohn durch äußere Wunder; er zieht die Seelen zu Christo u. s. w. Ein solcher Gott könnte auch, wenn er wollte, die Welt richten. Übrigens wäre, wie Luthardt bemerkt, der Gegensatz zu dem verborgenen Gott nicht der Menschensohn, sondern der geoffenbarte Gott, das Wort, der Sohn Gottes, oder Sohn schlechthin. Meyer und Weiß: weil Jesus als Mensch der Vollzieher und Verkündiger des Heils ist, wovon das endgültige Geschick jedes Menschen abhängt. Gegen diese Auslegung gilt derselbe Grund wie gegen die von Keil. Die Menscheneigenschaft ist hier hervorgehoben nicht um das Amt des Heilands, sondern des Richters zu erklären. Holtzmann: weil er die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit durch die Thatsache seiner menschlichen Erscheinung vor den Augen der Menschen zutage treten lassen kann. Aber Gott kann seine Heiligkeit dem menschlichen Gewissen unmittelbar offenbaren, wie sich das im A. T. oftmals zeigt. Hengstenberg: um ihn für seine Menschwerdung schadlos zu halten. Ein seltsamer Lohn! In dieser Not haben Peschito (Syr^{sch}), einige Mjj. (E M Δ) und Chrysostomus zu einem verzweifelten Auskunftsmittel gegriffen; sie beziehen die Worte: weil er der Sohn ist.... auf den folgenden Vers, „daß er der Menschensohn ist, darüber wundert euch nicht". Aber was ist im Zusammenhang, das eine Verwunderung hierüber begründet erscheinen ließe? — Ist denn der Gedanke Jesu so schwer zu fassen? Das Gericht über die Menschheit ist eine der Heiligkeit Gottes dargebrachte Huldigung, diese Huldigung aber muß, um die geschehene Beleidigung wahrhaft auszugleichen, aus der Mitte des Geschlechts hervorgehen, welches die Schmach verübt hat. In dieser Hinsicht steht das Gericht genau auf derselben Linie, wie die Versöhnung, welcher es zur Ergänzung dient. Die Versöhnung ist die durch die gläubige Menschheit frei dargebrachte Genugthuung. Die eine wie die andere der beiden Handlungen muß durch einen Menschen geleistet werden.

V. 28 und 29. — Der Herr kommt hier sowohl hinsichtlich der Auferstehung (V. 28) als hinsichtlich des Gerichts (V. 29) auf das mehr äußerliche Gebiet zu sprechen. Es ist unmöglich, den V. 28 nicht auf die Totenauferstehung im eigentlichen Sinn zu beziehen. 1) Es handelt sich um einen ganz der Zukunft angehörigen Vorgang; denn Jesus läßt die Worte des V. 25: καὶ νῦν ἐστί absichtlich weg. 2) Er sagt nicht bloß: die Toten (wie V. 25); er braucht den Ausdruck: die in den Gräbern sind, der selbstverständlich im eigentlichen Sinn zu nehmen ist. 3) Er sagt nicht mehr: diejenigen, welche hören werden (V. 25), ein Ausdruck, der eine Teilung in zwei Klassen in sich schließt, sondern: alle, welche in den Gräbern sind, werden hören, d. h. die Gesamtheit aller Gestorbenen. 4) Endlich redet er nicht, wie zuvor, nur von einerlei Erfolg, dem Leben, sondern von zwei entgegengesetzten Erfolgen, welche diese Auferweckung haben wird (V. 29). Jesus steigt also von dem Gericht, der höchsten Bethätigung seiner Amtsbefugnis (ἐξουσία), auf zu der Auferweckung der Leiber als der höchsten Bethätigung der Macht (δύναμις); und sein Schluß ist der: verwundert euch nicht, daß ich mir das Recht zu richten beilege (V. 27); denn es wird mir sogar

[1]) Reuß führt in seiner letzten Schrift (Théol. Johann.) folgende sehr abweichende Erklärung ohne Bemerkung an: „Gott hat ihm das Gericht überweisen müssen, weil dieser in seiner Eigenschaft als Mensch es selbst nicht hätte ausüben können." Aber die besondere Beziehung zwischen dem ἔδωκεν und dem ὅτι müßten in diesem Fall klarer angedeutet sein.

einmal die Ausübung der göttlichen Gewalt in die Hand gegeben werden, nämlich die ganze Menschheit aus dem Grabe zu holen. Lücke giebt dem Gedanken Jesu eine völlig andere Wendung: ihr werdet euch nicht mehr darüber verwundern, daß mir das Gericht übergeben ist, wenn ihr erwäget, daß ich als Menschensohn (als Messias) die Auferweckung ausführe. Jesus ginge wie von einer bekannten und anerkannten Sache, von dem Artikel der jüdischen Theologie aus, wonach der Messias derjenige ist, der die Menschheit auferwecken soll. Allein es ist noch zweifelhaft, ob zur Zeit Jesu das Werk der Auferweckung dem Messias beigelegt wurde. Selbst die spätere jüdische Theologie erscheint in diesem Punkte sehr geteilt. Die einen teilen diese Thätigkeit dem allmächtigen Gott zu, die andern dem Messias (Eisenmenger, Entd. Judent. II, S. 897—899). Übrigens ist diese mechanische Berufung auf einen jüdischen Lehrsatz mit dem allezeit schöpferischen Charakter des Zeugnisses Jesu schwerlich zu vereinigen. Endlich setzt die Erklärung Lücke's seine falsche Auslegung des Ausdrucks Menschensohn voraus (V. 27). — Es liegt ein großer Nachdruck in den Worten: sie werden seine Stimme hören. „Die Stimme, welche in diesem Augenblick in eure Ohren tönt, wird euch aus dem Todesschlaf wecken und euch aus dem Grab hervorrufen. Wundert euch also nicht, daß ich mir sowohl die Befugnis zu richten, als die Macht geistlich aufzuwecken beilege." — So wird die letzte Erschütterung der natürlichen Welt, die allgemeine Auferstehung, das Werk desselben menschlichen Willens sein, der auch die geistige Welt erneuert hat, das Werk des Menschensohnes. „Sintemal der Tod durch einen Menschen gekommen ist", sagt Paulus genau in demselben Sinn, „so kommt auch die Auferstehung der Toten durch einen Menschen" (I. Kor. 15, 21). Allerdings konnte man zu Jesu sagen: das alles sind eben Behauptungen von dir. Allein man darf nicht vergessen, daß hinter diesen Versicherungen eine Thatsache stand, das: „stehe auf und wandle", dem die Wirkung unmittelbar folgte, und das zugleich der Text und der Stützpunkt dieser Rede war. — V. 29 schließt diese ganze Entwickelung ab mit der Vorstellung des jüngsten Gerichts, für welches die Auferstehung der Leiber die Bedingung ist. Um gerichtet zu werden, müssen die Toten mit ihrem vollen Bewußtsein und mit ihrer vollen Persönlichkeit wieder erscheinen, was ihre Wiedereinsetzung in ihr leibliches Dasein voraussetzt. — Man darf nicht übersetzen: „die, welche gute, schlechte Werke gethan haben", sondern: „die guten, die schlechten Werke." In diesen beiden Ausdrücken ist, wie Keil sagt, das Gesamtergebnis des Lebens im Guten, wie im Schlechten ausgesprochen. In dem ersten ist die sittliche Lauterkeit eingeschlossen, welche zum Glauben führt (3, 21), dann die That des Glaubens selbst, wenn die Stunde der Berufung gekommen ist, endlich alle Früchte der Heiligung, welche der Glaube hervorbringt. Der andere Ausdruck begreift in sich die natürliche, innere Verderbnis, welche vom Glauben abführt, den Unglauben, welcher aus freiem Trieb sich gegen das Licht auf die Seite der Sünde stellt (3, 19 f.), endlich die unvermeidlichen sittlichen Folgen einer solchen Wahl. — Über den Gebrauch von ποιεῖν bei ἀγαθά und von πράσσειν bei φαῦλα s. zu 3, 20. — Der Ausdruck: Auferstehung des Lebens erklärt sich durch den Ausdruck: Auferstehung des Gerichts. Dieser kann nur heißen: Auferstehung, die zum Gericht führt; folglich jener: Auferstehung, die in die Fülle des Lebens führt, und zwar ohne daß es zur Herbeiführung dieses erfreulichen Erfolgs noch eines Gerichtes bedürfte. Luthardt und Weiß fassen den Wessenfall ζωῆς als Ergänzung der Ursache oder der Eigenschaft: eine Auferstehung, welche aus dem bereits erlangten (geistlichen) Leben (V. 24 f.) hervorgeht oder sich an dieses Leben anschließt. Aber es giebt Stufen in der Entwickelung des Lebens, und wenn diese Auf-

erstehung auf der einen Seite das Leben voraussetzt, so kann sie auf der andern Seite dasselbe auch zur Folge haben. — Auch hier ist wieder zu beachten, daß κρίσις nicht mit Verdammnis übersetzt werden darf.

Reuß behauptet, die geistige Auferstehung sei an dieser Stelle für „größer und wichtiger erklärt als die leibliche" (s. zu V. 20); und um diesen Gedanken wo möglich mit dem: verwundert euch nicht in V. 28, welches das Gegenteil besagt, in Übereinstimmung zu bringen, giebt er diesen Worten folgende Erklärung: „verwundert euch nicht, daß ich, wie ich soeben gethan habe, euch von einer geistigen Auferstehung sage, welche der leiblichen Auferstehung vorangehen soll. Denn ihr selbst nehmet ja an, daß der Messias diese letztere ausführen wird; und dies ist in euren Augen die wunderbarste". Allein die Worte: in euren Augen sind eine Eintragung des Auslegers, um sein System zu retten, das ihn in offenbarem Widerspruch mit V. 28 f. über das 4. Evangelium das Wort schreiben ließ: „Der Gedanke eines zukünftigen, allgemeinen Gerichts ist als etwas Überflüssiges verworfen." (II, p. 559.) Scholten fühlt, daß kein exegetisches Mittel ausreicht, um zu dem erwünschten Ziel zu gelangen, nämlich jede Spur der gewöhnlichen Eschatologie aus unserem Evangelium verschwinden zu lassen, und erklärt die V. 28 und 29 für unecht, die doch in keiner Urkunde fehlen. Er macht folgenden Schluß: „da sich die Thätigkeit Jesu nach Pseudo-Johannes nur auf Menschen erstreckt, welche in diesem Leben sich befinden . . ., so müssen V. 28 und 29 eingeschoben sein." Bequemes Verfahren! Wenn man das Evangelium nicht so findet, wie man es will, so macht man es so! — Hilgenfeld (Einl. S. 729) scheut sich nicht zu behaupten, unsere Stelle schließe die ganze jüdisch-christliche Theologie, die äußere Zukunft Jesu, eine erste Auferstehung u. s. w. aus. Aber wenn auch unsere Stelle nicht alle Züge des eschatologischen Bildes enthält, so schließt sie doch schlechterdings keinen aus. Ferner ist die herrliche Wiederkunft des Messias in V. 28 mit enthalten, und das ganze Ende, welches die Wiederkunft feierlich einleiten soll, ist in V. 29 zusammengefaßt in Hinsicht auf das Schlußergebnis, welches allein hier von Bedeutung ist, nämlich die Auferstehung und das Gericht, als Werke Jesu.

Mit diesem Abschnitt (19—29) ist die Entwickelung des Gedankens V. 17: „mein Vater wirkt bisher, und ich wirke auch" vollständig erschöpft, und Jesus kommt auf den Ausgangspunkt zurück.

V. 30.[1]) — Sollte sich V. 30 durch den Begriff des Gerichts, welcher diesem Vers und dem V. 29 gemeinschaftlich ist, sich an das unmittelbar Vorangehende anschließen? Aber das Präs. ich richte (V. 30) paßt durchaus nicht zu der Vorstellung des zukünftigen Gerichts (V. 29); und der erste Satz: ich kann nichts von mir selber thun, giebt vorweg dem Gedanken in V. 30 eine viel allgemeinere Tragweite. Wir werden offenbar auf den Gedanken von V. 19 zurückgeführt, welcher der vorhergehenden Entwickelung zum Ausgangspunkt gedient hat, nämlich auf die Unfehlbarkeit des Wirkens des Sohnes, die in der vollkommenen Abhängigkeit von dem Wirken des Vaters ihre Bürgschaft findet, wie Reuß treffend bemerkt: „der letzte Vers giebt den Inhalt des ersten wieder; und so rundet sich die Rede auch äußerlich ab." Nachdem sich Jesus die großartigsten Thätigkeiten beigelegt hat, scheint er das Bedürfnis zu fühlen, sich dem Vater gegenüber gleichsam in das Nichts zu versenken. Er, welcher nacheinander die größesten Werke vollbringt, ist unfähig durch sich selbst, auch nur die bescheidenste Handlung zu vollbringen. — Durch das Fürwort ἐγώ werden die unerhörten Dinge, die er in mehr abgezogenen

---

[1]) T. R. setzt am Schluß des V. πατρος bei mit E G H M S U V Mnn. Italia; dieses Wort ist gestrichen bei ℵ A B D K L Δ Λ Mnn. Itpleriq Vg. Syr. Cop. Or. (dreimal).

Weise von dem Sohn behauptet hat, ganz bestimmt an die sichtbare Person, welche sie vor Augen haben, geknüpft. — Dies ist der erste Unterschied zwischen V. 30 und V. 19; der zweite ist der: um die gänzliche Unterordnung seines Werkes unter das des Vaters zu beschreiben, hatte Jesus (V. 19) dem Gesichtssinn entlehnte Bilder gebraucht: der Vater zeigt, der Sohn schaut. Hier entnimmt er sein Bild dem Gehörsinn: der Sohn hört, offenbar aus dem Munde des Vaters, die Sprüche, die er verkündigen soll, und nur auf diese Weise richtet er. Sodann war es von den beiden göttlichen Werken, die er vollbringt, Auferweckung und Gericht, besonders das erste, welches Jesus in V. 19 im Auge hatte, im Hinblick auf die an dem Lahmen vollzogene Heilung; hier hebt er das zweite hervor mit Bezug auf die in V. 29 angedeutete letzte That. Die Sprüche, von denen er redet, sind die Thaten der Lossprechung oder der Verurteilung, die er auf Erden vollzieht, indem er zu dem einen sagt: deine Sünden sind dir vergeben", zu dem andern: „deine Werke sind böse." Ehe Jesus diese Aussprüche thut, sammelt er sich in Andacht; er hört die Stimme des Vaters und öffnet den Mund erst, nachdem er sie vernommen. — Auf diese unbedingte Folgsamkeit gründet er die Unfehlbarkeit seiner Sprüche und nicht auf eine mit seiner Menschheit unverträgliche Allwissenheit: und d. h. und so ist mein Gericht recht. Allein so lauschen und vernehmen kann man nur unter einer Bedingung, nämlich daß kein eigener Wille vorhanden ist, daher das nachfolgende ὅτι, weil. Gewiß hat Jesus für seine Person einen natürlichen, von dem des Vaters unterschiedenen Willen; dies beweist ja sein Gebet in Gethsemane: „dein Wille geschehe, nicht der meinige." Aber bei einem an Gott ganz hingegebenen Wesen, wie Jesus, ist dieser natürliche Wille (mein Wille) nur da, um dem des Vaters unaufhörlich unterworfen oder geopfert zu werden: „ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen deß, der mich gesandt hat." In ontologischer Hinsicht verdienten also die Monotheleten wohl eine Verurteilung; denn indem sie Jesu einen von Gott unterschiedenen Willen absprachen, hoben sie bei ihm die menschliche Natur auf. Und doch hatten sie in moralischem Sinn Recht. Denn jeder eigene Wille in Jesu war ein beharrlich und freiwillig geopferter Wille. Auf dieser ununterbrochenen Unterwerfung beruht die unbedingte Heiligkeit seines Lebens; und aus dieser Heiligkeit ergiebt sich die Unfehlbarkeit seines Gerichts und seiner Worte. Er spricht es hier selbst aus. — Das τοῦ πέμψαντός με, dessen, der mich gesandt hat, ist keine bloße Umschreibung des Namens Gottes. Es ist argumentativ: der Gesandte thut das Werk dessen, der ihn sendet.

Welch ein Dasein ist es, das uns diese Stelle, V. 19—30, zeichnet! Ein solches Verhältnis zu Gott muß erlebt sein, um in dieser Weise beschrieben zu werden. Nicht handeln, ehe man gesehen, nicht reden, ehe man gehört hat, was giebt das für ein Bild von kindlichem Bewußtsein, von kindlicher Bildsamkeit, von kindlicher Thätigkeit! Und das alles im Anschluß an eine einfache, unter der Leitung des Vaters vollbrachte Heilung! Ist denn nicht deutlich zu erkennen, daß der wesentliche Gedanke in V. 17 die Abhängigkeit des Werkes des Sohnes von dem des Vaters ist, keineswegs aber der Sabbat, der in dieser ganzen Ausführung gar nicht mehr erwähnt wird? Zugleich gewährt uns diese Stelle sozusagen Zutritt zu der geheimsten Werkstätte des Bewußtseins Christi und gestattet uns, die Art und Weise der Erzeugung seines Wortes zu erforschen. Das Wunder, das er vollbracht, und die Anklagen, die es hervorruft, wecken sein Nachdenken. Er sammelt sich, und das tiefgehende Verhältnis seines Thuns zu dem des Vaters gewinnt in seinem Bewußtsein Gestalt in Form des einfachen, bündigen, orakelhaften Satzes in V. 17. Dies ist der Grundgedanke, den er sofort entwickelt. Auf der ersten Stufe (V. 19 f.) verweilt er bei den erhabensten Allgemeinheiten des väter-

lichen und kindlichen Verhältnisses. Sodann erhalten die beiden aus diesem Verhältnis hervorgehenden wesentlichen Werke Lebendigmachen und Richten (V. 21—23) ihre bestimmtere Fassung. Endlich stellen sich diese beiden Werke selbst seinem Geiste in einer mehr und mehr handgreiflichen Gestalt, nämlich in ihrer allmächtigen geschichtlichen Verwirklichung dar, zuerst auf sittlichem Gebiet (V. 24—27), dann auf dem der äußerlichen Wirklichkeiten (V. 28 f.). Wo ist in dieser unvergleichlichen Stelle das, was man religiöse Metaphysik nennt? Vom ersten bis zum letzten Wort atmet alles die Gesinnung der kindlichen Selbstverleugnung, die das Herz im Herzen Jesu ist.

2. Das Zeugnis, durch welches der Vater das Selbstzeugnis des Sohnes bekräftigt.

V. 31—40.

Jesus hat sich wunderbare Werke zugeschrieben. Solche Erklärungen könnten bei seinen Hörern einen Einwand hervorrufen: „Was du von dir behauptest, hat keine andere Gewähr als dein Wort." Jesus giebt zu, daß sein Zeugnis einer göttlichen Beglaubigung bedarf (V. 31—35); und er bietet sie seinen Widersachern in einem zweifachen Zeugnis des Vaters, nämlich 1) in dem seiner Wunder (V. 36); 2) in dem, welches sich von altersher in der Schrift beschlossen findet (V. 37—40).

V. 31 und 32.[1]) — Vielleicht ist V. 31 die Antwort auf einen Einwurf, der infolge der vorhergehenden Worte gegen Jesus erhoben wurde. Ähnliche Unterbrechungen finden sich häufig in den eingehenderen Berichten der nächsten Kapitel. — Allerdings kann das Selbstzeugnis einer Person vollkommen wahr sein. Aber in der Welt der sündigen Menschen steht ein solches Zeugnis immer im Verdacht der Parteilichkeit oder der Lüge. Jesus redet hier vom Standpunkt seiner Zuhörer aus, die ihn als einen gewöhnlichen Menschen betrachten. In dem Worte 8, 14 dagegen eignet er sich, wie sich zeigen wird, die ihm gebührende Stellung wieder an und nimmt entschieden das außerordentliche Ansehen in Anspruch, das ihm seine vollkommene Heiligkeit verleiht. — Das ἐγώ könnte hier bedeuten: ich allein (getrennt von jedem andern Zeugen); richtiger ist zu verstehen: „ich selbst, der ich von meiner eigenen Person Zeugnis gebe." Alles Folgende beweist, daß dieser andere, dessen Zeugnis anzuführen er im Begriff steht, Gott ist, und nicht Johannes der Täufer, wie De Wette geglaubt hat. Die V. 33—35 sind eigens dazu bestimmt, der Anwendung dieses Wortes auf den Vorläufer vorzubeugen. — Im zweiten Satz von V. 32 bedeutet das Wort: ich weiß: „ich trage in mir selbst das innigste Bewußtsein von dem Sohnesverhältnis, von welchem mein Vater Zeugnis giebt." Er will sagen, daß er für seine eigene Person keinerlei Zeugnis bedürfte. — Die Lesart οἴδατε rührt wahrscheinlich von einer falschen Anwendung dieser Worte auf das Zeugnis Johannis des Täufers. Die dreimal wiederholten Ausdrücke περὶ ἐμοῦ, περὶ ἐμαυτοῦ (V. 31 f.) bezeichnen nicht: zu meinen gunsten, für mich, sondern ganz einfach: in Beziehung auf mich. — Ehe er sagt, wer dieser andere ist, dessen Zeugnis dem seinigen zur Stütze dient, beseitigt Jesus die Annahme, als wollte er sich auf das Zeugnis des Vorläufers berufen.

V. 33—35. — Das Zeugnis des Täufers Johannes hatte so viel Aufsehen gemacht, daß Jesus annehmen konnte, in dem Augenblick, da er sagte: „ich habe einen andern Zeugen", würde jeder an diesen Mann denken. Jesus weist diese Voraussetzung ab, macht aber zugleich bemerklich, daß von dem Standpunkt seiner Zuhörer aus das Zeugnis des Täufers Johannes immer-

---

[1]) ℵ D $\text{It}^{\text{aliq.}}$ Syr^{cur} lesen οἴδατε anstatt οἶδα.

hin als gültig zu betrachten wäre, weil sie selbst es hervorgerufen hatten (Hinweis auf die Abordnung 1, 19 ff.). — Das ὑμεῖς an der Spitze des Satzes stellt die Zuhörer in Gegensatz zu Jesu, der für seine Person kein menschliches Zeugnis bedarf und sich damit begnügt, das seines Vaters anzuführen. — Das Perfekt μεμαρτύρηκε besagt, daß das Zeugnis des Johannes seinen Wert behalte, obgleich der Zeuge abgetreten ist (V. 35: er war u. s. w.). — Über die Wahrheit, welcher Johannes Zeugnis gegeben, vgl. 1, 20. 27. 29. — Das ἐγὼ δέ in V. 34 tritt dem ὑμεῖς in V. 33 gegenüber. Nicht auf dieses menschliche Zeugnis, das sie verlangt haben, stützt Jesus die Wahrheit seines eigenen Zeugnisses, selbst wenn es ihm günstig war. — Aber betrachtet denn Jesus das Zeugnis des Täufers Johannes nur als menschliches? Einige Ausleger umgehen die Schwierigkeit dadurch, daß sie das οὐ λαμβάνω übersetzen: „ich suche nicht“ oder: „ich strebe nicht darnach.“ Das heißt dem Sinn dieses Wortes Gewalt anthun, das einfach bedeutet: „ich mache keinen Gebrauch davon.“ Man braucht nur das Geschlechtswort τήν vor μαρτυρίαν zu berücksichtigen; „das Zeugnis bedeutet hier: dasjenige, dessen ich bedarf, das einzige, das ich als Bestätigung für das meinige anzuführen wünsche. Das Zeugnis des Johannes hatte die Bestimmung, die Blicke auf das Licht zu lenken; aber nun dieses erschienen war, so machte jenes dem unmittelbaren Zeugnis Gottes selber Platz. Dieses Zeugnis war wohl die Frucht einer Offenbarung; aber da diese Eingebung, wie Keil sagt, durch einen menschlichen Mund ging, so konnte sie auch in Zweifel gezogen werden. Dennoch ruft Jesus im Vorbeigehen dieses Zeugnis des Johannes an. Die Sorge um ihre Seele gestattet ihm nicht, es stillschweigend zu übergehen: „wenn ich es anrufe, so geschieht es, damit ihr (ὑμεῖς) es zu eurem Heil benützet. Es dient also euch, nicht mir.“

V. 35 beschreibt den vorübergehenden Charakter in der Erscheinung des Täufers Johannes. Johannes war nicht das Licht, die Sonne (1, 8), aber er war die von Gott angezündete Fackel, um zu leuchten, ehe der Tag käme. Man hat das Geschlechtswort ὁ vor λύχνος auf mancherlei Weise erklärt. Bengel findet darin eine Anspielung auf Sirach 48, 1: „das Wort (des Elias) leuchtete wie eine Fackel.“ Luthardt meint, Johannes werde mit dem bekannten Fackelträger verglichen, der gewöhnlich bei den Hochzeiten dem Bräutigam voranschritt. Meyer, Weiß, Keil verstehen die rechte Fackel, welche den Weg weisen soll. Vielleicht liegt darin eine Hinweisung auf die Fackel, die abends zur Beleuchtung in jedem Hause angezündet wurde (Mark. 4, 21). — Man könnte in den beiden Beiwörtern: welches brennt und leuchtet, nur den einzigen Gedanken finden: das sich durch's Leuchten verzehrt. Allein es ist einfacher, darin die beiden Bedingungen für den Gebrauch der Fackel zu finden: angezündet und nicht verhüllt sein (Weiß). — Das Imperf. ἦν beweist, daß die Fackel in dem Augenblick, als Jesus redete, bereits verdeckt war. Denn offenbar liegt in dieser Vergangenheit eine Hindeutung auf die Einkerkerung des Täufers Johannes. — Der zweite Teil des Verses: ὑμεῖς ἠθελήσατε, setzt das Bild fort. Jesus vergleicht die Juden mit Kindern, die anstatt die kostbaren Augenblicke, während welcher das Licht leuchtet, zu benützen, in seinem Schein nur Mutwillen treiben. Sich freuen steht im Gegensatz zu selig werden (V. 34). Es war unmöglich, die eitle und kindische Neugierde treffender zu schildern, womit das Volk einer so außerordentlichen Erscheinung sich zugewandt hatte. Vgl. Luk. 7, 24: „was seid ihr in die Wüste hinausgegangen, zu sehen?“ Weiß meint, Jesus wolle die Hoffnungen andeuten, welche diese Erscheinung anfänglich bei den Obersten des Volkes wachgerufen hatte. Läßt sich das mit Luk. 7, 30 vereinigen? — ἠθελήσατε, es hat euch beliebt . . .

V. 36.[1]) — Was Jesus über den Täufer Johannes gesagt, war nur eine gelegentliche Bemerkung, ein argumentum ad hominem; Jesus entwickelt jetzt den zuerst in V. 32 ausgesprochenen Gedanken: das Zeugnis des Vaters. Das ἐγὼ δέ ist wie das in V. 34 der Gegensatz von ὑμεῖς, V. 33; es ergänzt das Vorhergehende, indem es der Verneinung die Bejahung beifügt. In betreff des τήν siehe zu V. 34: das Zeugnis schlechthin, das einzige, auf welches ich mich hier berufen will. Das Fehlen des Geschlechtsworts vor μείζω erklärt sich so: das wahrhaftige Zeugnis, welches ein größeres Zeugnis ist, als ... Man findet gewöhnlich in dem Wessenfall τοῦ Ἰωάννου die abgekürzte Vergleichung: „größer als das des Johannes." Ließe sich nicht wörtlicher erklären: „größer als Johannes", d. h. als Johannes, der für mich zeugt: Johannes als eins mit seinem Zeugnis genommen? — Meyer, Weiß, Keil, Reuß u. a. verstehen unter den ἔργα, den Werken, von welchen Jesus redet, seine ganze Thätigkeit im allgemeinen und nicht nur seine Wunder. Weiß beruft sich für diese Auslegung auf die ganze Stelle V. 20—27 über die geistige Auferweckung der Menschheit. Aber die geistigen Werke Jesu sind keine sinnenfällige Handlungen; um an sie zu glauben, muß man sie erfahren haben: sie sind also kein Zeugnis für den Ungläubigen. Außerdem waren sie damals, als Jesus redete, noch bevorstehend. Endlich darf man nicht vergessen, daß der Ausgangspunkt dieser ganzen Rede ein Wunder im eigentlichen Sinn gewesen ist. Unstreitig weist Jesus hin auf die Heilung des Lahmen und auf alle derartigen Werke, die er jeden Tag verrichtet. Meyer giebt diese Auslegung zu für Stellen wie 7, 3. 21 u. a.; aber der Zusammenhang erfordert sie hier ebensogut wie dort. — Die Wunder werden einerseits als Gaben des Vaters an den Sohn, andererseits als Werke Jesu selbst bezeichnet. Und in der That sind sie aus diesem doppelten Grund ein Zeugnis Gottes. Wenn der Sohn sie aus eigener Macht verrichtete, so wären sie keine Kundgebung Gottes zu seinen gunsten; und wenn Gott sie unmittelbar wirkte, ohne daß sie durch die Hand des Sohnes gingen, so könnte dieser keinen persönlichen Ausweis daraus ableiten. — Man kann zwischen den Lesarten ἔδωκε und δέδωκε schwanken, da sie beide sich mit dem nachfolgenden ἵνα τελειώσω vereinigen lassen. — Das Objekt des ἔδωκε sind die Werke; Gott giebt Jesu seine Wunder zum Geschenk. Sodann wird dieses Objekt näher erläutert durch die Worte: (buchstäblich) damit ich sie vollbringe. Denn diese Wunder werden ihm nicht als vollbrachte, sondern als zu vollbringende gegeben. Dies wird nachdrücklich hervorgehoben durch die Wiederholung des Subjekts in den Worten: die Werke, die ich thue (ἐγώ). Der Ausdruck: geben, damit ... schließt die Erlaubnis und die Macht in sich. Da aus dieser zwiefachen Eigenschaft des Wunders als einer Gabe Gottes und als eines Werkes Jesu das Zeugnis hervorgeht, so ist im Text das Wort ἐγώ (vor ποιῶ), welches einige Alex. streichen und durch welches das zweite dieser beiden Merkmale kräftig hervorgehoben wird, beizubehalten. — Aber dieses Zeugnis aus den Wundern ist im Vergleich mit einem andern durchaus persönlicher Art noch ein mittelbares.

V. 37.[2]) — Was auch Olshausen, Baur u. A. sagen mögen, so ist klar, daß Jesus hier von einem neuen Zeugnis des Vaters redet; warum würde er sonst statt des Präs. μαρτυρεῖ (V. 36), welches auf die eben jetzt durch Jesum geschehenden Wunder gut paßt, das Perf. μεμαρτύρηκεν einsetzen, das nur ein schon abgelegtes, abgeschlossenes Zeugnis bezeichnen kann? Das

[1]) ℵ läßt την vor μαρτυριαν weg. — A B E G M Λ lesen μειζων (offenbar falsch). — ℵ B L Γ lesen δεδωκεν statt εδωκεν. — ℵ A B D L einige Mnn. streichen εγω vor ποιω.

[2]) ℵ BLam lesen εκεινος für αυτος; D: εκεινος αυτος.

Fürwort αὐτός, selbst, läßt vermöge seiner starken Bedeutung das Persönliche an diesem neuen Zeugnis stark hervortreten: Gott selbst hat gesprochen. Deshalb scheint mir die Lesart αὐτός den Vorzug vor der alex. ἐκεῖνος zu verdienen. — Welches ist dieses persönliche Zeugnis? De Wette und Tholuck denken dabei an die innere Stimme, mittelst deren Gott im Herzen des Menschen zu gunsten des Evangeliums („den Zug des Vaters zum Sohne") zeugt. Aber es ist unmöglich, von diesem Gesichtspunkt aus das Perf. μεμαρτύρηκε zu erklären und sehr schwer die folgenden Ausdrücke: seine Stimme, seine Gestalt, zu begründen, die sich augenscheinlich auf eine persönliche Offenbarung beziehen. Chrysostomus Grotius, Bengel (ich selbst in den früheren Ausgaben) beziehen dies Wort auf das Zeugnis Gottes bei der Taufe Jesu, was zu diesem Erfordernis ganz wohl stimmt. Allein dagegen wird mit Recht auf das οὐ .... πώποτε in den folgenden Worten aufmerksam gemacht; und es wäre das ein Zurückgreifen auf das Zeugnis des Täufers Johannes, welches Jesus beseitigt hatte, weil die Stimme Gottes nur von dem Vorläufer gehört worden war und so alles auf seinem Zeugnis ruhte. Wir müssen uns daher vielmehr der Erklärung von Cyrillus, Calvin, Lücke, Meyer, Luthardt, Weiß, Keil anschließen, welche den V. 37 auf das Zeugnis Gottes im Alten Testament beziehen, das Buch, in welchem er selbst sich kundgiebt und redet. Die Verse 38 und 39 bestätigen diese Auffassung. — Aber wie will man bei dieser Erklärung den folgenden Satz erklären? Man hat einen Vorwurf darin gesehen (Meyer, Luthardt, Keil): „ihr seid leider taub und blind, d. h. unfähig, dieses Zeugnis zu fassen; ihr habt das göttliche Wort niemals innerlich vernommen." Diese Deutung paßt in den Zusammenhang. Allein der Ausdruck: ihr habt seine Gestalt nicht gesehen wäre seltsam zur Bezeichnung der geistigen Unempfänglichkeit für die heil. Schrift. Andere sehen in diesen Worten vielmehr ein Zugeständnis an die Hörer; z. B. Tholuck: „ihr habt freilich weder gehört ... noch gesehen ..., denn dies ist unmöglich; das mache ich euch auch nicht zum Vorwurf (V. 37); aber ihr hättet wenigstens das Zeugnis annehmen sollen, welches mir Gott in der Schrift gegeben hat" (V. 38). Indessen, wenn dies der Gedanke wäre, könnte eine Adversativpartikel am Anfang von V. 38 nicht fehlen. Aber der Ausdruck: und ihr habt nicht in euch ... setzt im Gegenteil die Gedankenreihe des vorhergehenden Satzes fort. Die Ausdrücke: die Stimme hören, die Gestalt Gottes sehen, bezeichnen eine unmittelbare, persönliche Erkenntnis Gottes (1, 18). Jesus wendet 6, 46 den zweiten Ausdruck an, um seine eigene Erkenntnis Gottes gegenüber einer rein menschlichen Erkenntnis zu beschreiben: „nicht daß jemand den Vater gesehen habe, ohne der vom Vater ist, der hat den Vater gesehen." Dieses Wort muß für die Erklärung des unsrigen zur Richtschnur dienen. Wir werden mit Weiß sagen: es liegt in diesen Worten weder ein Tadel noch ein Zugeständnis, sondern die einfache Feststellung einer Thatsache, nämlich des Unvermögens des natürlichen Menschen, sich zur anschauenden Erkenntnis Gottes zu erheben. Der Gedanke Jesu wäre also der: „Dieses persönliche Zeugnis Gottes (V. 37 a) ist nicht zu euch gelangt, erstlich weil euch persönlich keinerlei göttliche Offenbarung oder Erscheinung zu teil geworden ist, wie den Propheten und Männern Gottes im Alten Testament (V. 37 b); und dann, weil das Wort, in welchem diese Männer Gottes ihre unmittelbare Zwiesprache mit Gott zum Ausdruck gebracht haben, nicht lebendig und in euch wohnend geworden ist (V. 38)." Folglich besteht das persönliche Zeugnis Gottes, wovon Jesus hier reden will, nicht für sie. Gott hat niemals unmittelbar mit ihnen gesprochen, und das einzige Buch, in welchem sie sein Zeugnis hätten vernehmen können, ist ihnen durch ihre Schuld ein versiegeltes Buch geblieben. — Es ist begreiflich, warum Jesus

in V. 37 das Wort φωνή, die persönliche Stimme, das Sinnbild der unmittelbaren Offenbarung gebraucht, während er in V. 38 den Ausdruck λόγος anwendet, die übliche Bezeichnung für die dem Volk übergebene Offenbarung. Die unmittelbare Verbindung von V. 37 und 38 durch καί bietet bei dieser Auffassung keine Schwierigkeit mehr.

V. 38—40. Das geschriebene Wort hätte die persönliche Offenbarung ersetzen können. Sie hatten es in den Händen und auf den Lippen, aber nicht im Herzen. Sie haben sich mit dem Buchstaben befaßt, aber den Inhalt, den Gedanken, den Geist sich nicht angeeignet. So ist es kein in ihrem Innern brennendes Licht geworden sie zu leiten, keine Macht sie zu beherrschen. Jesus giebt eine Probe für diese innere Thatsache, dies ist ihr Unglaube gegen ihn, den göttlichen Gesandten. Allerdings ist das kein Beweisgrund; denn die Wirklichkeit seiner göttlichen Sendung stand ja eben in Frage. Es ist ein Urteil, welches Jesus ausspricht, das, wie die ganze Rede, seinen Stützpunkt in dem von ihm vollbrachten Wunder hat.

V. 39 könnte als eine Einräumung betrachtet werden: „gewiß, ihr forschet fleißig in der Schrift." Aber es ist eher die Ankündigung einer Thatsache darin zu sehen, welche Jesus einer andern entgegenstellen will. „Ihr untersuchet mit soviel Sorgfalt die Schrift; ihr klaubet mit der ängstlichsten Genauigkeit an ihrer Schale herum und hoffet, mit dieser kleinlichen Arbeit das ewige Leben zu erlangen, und zugleich weiset ihr denjenigen hartnäckig ab, für den die Schrift Zeugnis giebt!" Wir fassen also das ἐρευνᾶτε als Indikativ: ihr forschet; diese Ansicht teilen Cyrillus, Erasmus, Bengel, Lücke, Westkott, und jetzt auch Luthardt. Zahlreiche Ausleger und Übersetzer (Chrysostomus, Augustin, Luther, Calvin, Stier, Hoffmann, Keil, Osterwald) machen aus dem Zeitwort einen Imperativ: forschet. Jesus würde sie damit zu eingehenderer Schriftforschung ermahnen. Aber dann dürfte er nicht sagen: „denn ihr meinet in ihr ... zu haben", sondern: „denn ihr werdet in ihr ... haben"; oder wenigstens: „denn ihr selbst meinet in ihr ..." Und dann müßte er, um die Ermahnung zu begründen, fortfahren: „denn sie ist es ..." — Das Zeitwort ἐρευνᾶν paßt gut zur Bezeichnung der rabbinischen Schriftforschung, der Buchstabenklauberei. — Ἐκεῖναι, immer mit dem nachdrucksvollen, ausschließenden Sinn, den dieses Fürwort bei Johannes hat: „und sie gerade ist es ..."

Das Bindewort καί in V. 40 hebt, wie so oft bei Johannes, den inneren Widerspruch zwischen zwei Dingen hervor, welche neben einander hergehen zu lassen der Unglaube fertig bringt: die Schrift erforschen, welche von Christo zeugt, und doch nicht zu Christo kommen! Sie suchen das Leben und stoßen den zurück, der es bringt! — Die Worte: ihr wollet nicht, bezeichnen das Freiwillige am Unglauben, den sittlichen Widerwillen, der die wirkliche Ursache desselben ist. Es klingt in dieser Stelle der schmerzliche Ton des Wortes wieder, das uns die Synoptiker aufbehalten haben: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich wollen ... aber ihr habt nicht gewollt!" — Diese Stelle zeigt deutlich, wie Jesus sich selbst im A. T. gefunden hat. Er hatte so sehr sein eigenes Bild darin geschaut, daß er es nicht für möglich hielt, aufrichtig in diesem Buch geforscht zu haben, ohne sofort zu ihm zu kommen.

Aber woher kommt doch dieses in V. 40 angekündigte Nichtwollen? und was wird die Folge davon sein? Dies sind die beiden Fragen, auf welche Jesus in den Schlußworten dieser Rede Bescheid giebt und die wie die praktische Anwendung derselben sind.

3. Die Verurteilung des jüdischen Unglaubens.
V. 41—47.

In V. 41—44 enthüllt Jesus die Ursache des inneren Widerwillens, der sie von ihm scheidet; in V. 45—47 die schrecklichen Folgen dieser Verweigerung des Glaubens.

V. 41—44.[1]) — Auf der einen Seite ein Messias, der sich um die gute Meinung der Leute und um die Huldigungen der Menge nichts kümmert, und auf der andern Seite Menschen, die ihr höchstes Gut in der allgemeinen Achtung, im fleckenlosen Ruf der Rechtgläubigkeit, in einem hohen Ruhm der Schriftgelehrsamkeit und der treuen Beobachtung der Gebräuche finden (vergl. die Schilderung der Pharisäer Matth. 6, 1—18; 23, 1—12) — wie sollte ein solcher Gegensatz in der Richtung nicht bei solchen Leuten dem Glauben schon in seiner Entstehung hindernd in den Weg treten? Weiß ist der Ansicht, wenn dies der Sinn von V. 14 wäre, müßte im Gegensatz zu ὑμᾶς (V. 42) ein ἐγώ dastehen. Er faßt, wie Westkott den Sinn so: „glaubet nicht, daß ich so rede, „um mich in euren Augen zu verherrlichen" (Weiß); oder: „infolge des Ärgers, den mir meine getäuschten Hoffnungen bereiten" (Westkott). Aber das ἐγώ wäre nur nötig, wenn der Ausspruch über Jesum an zweiter Stelle käme. Wenn Jesus auf eine derartige Unterstellung von seiten seiner Widersacher hätte antworten wollen, so hätte er ohne Zweifel gesagt: μὴ δοκεῖτε, „glaubet nicht, daß ich suche . . ." Das Parf. ἔγνωκα bedeutet, „ich habe euch durchschaut und ich kenne euch . . ." Jesus hatte die Hohlheit bis auf den Grund hinab erkannt, welche von der bei diesen Obersten so sehr bewunderten schönen Außenseite zugedeckt wurde. — Die Liebe Gottes bezeichnet hier die innige Hinwendung zu Gott, die sich bei dem Juden, ja bei dem aufrichtigen Heiden finden kann. Röm. 2, 7: „diejenigen, welche nach Ehre, Preis und unsterblichem Leben trachten" (vgl. V. 44). Diese Richtung auf das Göttliche leitet zum Glauben, wie ihr Fehlen zum Unglauben. Jesus giebt hier dem 3, 19. 21 unbestimmter gehaltenen Gedanken eine schärfere Fassung. In euch selbst: nicht bloß auf den Lippen, sondern im Herzen.

V. 43. Das Ergebnis des Gegensatzes zwischen seiner inneren Richtung und der ihrigen. Während sie ihn, den Messias, verwerfen, dessen ganze Erscheinung das Gepräge der Abhängigkeit von Gott trägt, werden sie sich beeilen, jeden falschen Messias aufzunehmen, der in eigener Weisheit und Kraft handelt und in seiner Person den Menschen verherrlicht. Jeder weltliche Großsprecher wird diesen Liebhabern menschlicher Ehre willkommen sein. — Im Namen Gottes: kommend in seiner Vollmacht und als sein Abgesandter. In seinem eigenen Namen: nur sich selbst, seinen Geist, seine eigene Macht darstellend. — Das ἔλθῃ in seiner Beziehung zu ἐλήλυθα kann nur eine pseudo-messianische Erscheinung bezeichnen. Auch nach den Synoptikern erwartete Jesus falsche Christi (Matth. 24, 5. 24 und parall.). Die Geschichte hat diese Weissagung bestätigt; sie berichtet von vierundsechzig falschen Messiassen, denen es allen gelungen ist, auf diesem Wege sich einen Anhang im jüdischen Volk zu verschaffen. Vgl. Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten (bei Meyer angeführt). — Ihr werdet ihn aufnehmen; vgl. II. Thess. 2, 10 f. Die Anwendung, welche man dem Ausdruck: ein anderer auf den falschen Messias Bar Chochba (um 132) geben wollte, um die Abfassung unseres Evangeliums im zweiten Jahrhundert zu beweisen (Hilgenfeld, Thoma), ist eine durchaus willkürliche Annahme, zu welcher nichts im Text berechtigt.

---

[1]) ℵ läßt εν aus. — V. 44. ℵ 10 Mnn. Italiq. lesen ζητουντες statt ζητειτε. — Bab lassen θεου aus.

Diese verkehrte Richtung, welche Jesus seinen Zuhörern zum Vorwurf macht, zerstört bei ihnen sogar die Fähigkeit, die Möglichkeit zu glauben: V. 44. — Das Fürwort ὑμεῖς will sagen: solche Menschen, wie ihr seid (V. 42 f.). — In den letzten Worten kann das Eigenschaftswort μόνου etwa auf die Idee Gottes bezogen werden: Gott, welcher der einzige Gott ist. Hiernach würde Jesus Gott als denjenigen schildern, der als einziger Gott das Recht hat, das wahre Lob auszuteilen. Dies ist die gewöhnliche Deutung dieses Ausdrucks. Ich glaube, es wird dem Zusammenhang mehr entsprechen, mit Grotius und De Wette zu erklären: die Ehre, die man von Gott allein, von Gott ausschließlich, und nicht von den Menschen erhält. — Dieser Vers will sagen, daß nichts den Menschen unfähiger zum Glauben mache als das Trachten nach menschlichen Ehren. So notwendig die Strömung der pharisäischen Ruhmsucht die Führer und das Volk vom Glauben wegriß, so sicher hätte der Geist der Liebe zu Gott, der die Bücher Mosis beseelt, sie zu Jesu geleitet und zum Glauben gebracht.

V. 45—47.[1]) — Nachdem Jesus seinen Zuhörern die sittliche Ursache ihres Unglaubens aufgedeckt hat, zeigt er ihnen die Gefahr, die ihnen der Unglaube bringt, nämlich daß sie im Namen desselben Gesetzes verdammt werden, auf dessen Beobachtung sie ihre Heilshoffnungen gegründet hatten. Nicht der von ihnen verworfene Messias, sondern Moses selbst, in dessen Namen sie ihn verdammen, wird ihre Verurteilung fordern. Jesus verfolgt sie hier auf ihrem eigenen Boden. Seine Rede nimmt eine angreifende, dramatische Form an. Er stellt die große Gestalt des alten Befreiers, an welchen (εἰς ὅν) ihre Hoffnungen sich knüpften, vor sie hin und verwandelt diesen, ihren angeblichen Anwalt in einen Ankläger. Die Worte: daß ich euch anklagen werde, zeigen, daß schon damals Jesu eine feindselige Gesinnung gegen sein Volk zugeschrieben wurde. Seine strengen Reden gaben den Anlaß zu dieser Beschuldigung. — Ἔστι ist sehr feierlich: „da steht er, welcher . . .“ — Die Worte: auf welchen ihr hoffet, enthalten eine Anspielung auf den von den Widersachern Jesu an demselben Tage entfalteten Eifer um das Gesetz; dieser Eifer war ihr Rechtsanspruch, und zwar ihrer Meinung nach ein sicherer Rechtsanspruch auf die messianische Herrlichkeit. „Es wird geschehen, daß dieser Moses, den ihr gegen mich anrufet, für mich gegen euch zeugen wird.“ Welch eine Umkehrung aller ihrer Begriffe! Meyer und Weiß behaupten, die Worte: der euch anklagen wird . . ., können sich nicht auf das jüngste Gericht beziehen, weil dann Jesus nicht das Amt des Anklägers, sondern des Richters ausüben werde. Allein Jesus läßt sich auf diese Frage gar nicht ein, die bei diesen Leuten, welche ihn nicht als Messias anerkennen, keinen Sinn gehabt hätte. — Bei dem Vater: welcher durch Christum richten wird.

Die beiden Verse 46 und 47 beweisen die Behauptung von V. 45, indem der erstere die notwendige Verbindung zwischen dem Glauben an Moses und an Christum darthut, der zweite die ebenso notwendige Verbindung zwischen dem zwiefachen Unglauben an diesen und jenen. Mit andern Worten: jeder rechte Jünger Mose's ist auf dem Weg, ein Christ zu werden; jeder schlechte Jude ist auf dem Weg, das Evangelium zu verwerfen. Diese beiden Sätze ruhen auf der Grundanschauung, daß der alte und der neue Bund die Entwickelung eines und desselben Grundgedankens sind und dieselbe sittliche Substanz haben. Wer die Heilsoffenbarung in ihrer ersten Entwickelungsform annimmt oder verwirft, nimmt sie an oder verwirft sie damit auch selbstverständlich

[1]) B setzt bei προς τον πατερα. — V. 46. ℵ: γεγραφεν statt εγραφεν. — V. 47. Statt πιστευσετε lesen B V It^aliq Syr^cur πιστευετε, und D G S Δ einige Mnn. πιστευσητε.

in ihrer vollkommenen Gestalt. Es ist dies genau der Satz, welchen Paulus Röm. 2, 6—10 und 26—29 ausführt. — Die Worte: hat von mir geschrieben, deuten hin auf das Protevangelium, auf die Verheißungen an die Patriarchen, auf die Vorbilder, wie die eherne Schlange, auf die levitischen Gebräuche, welche der Schatten der zukünftigen Dinge waren (Kol. 2, 17), besonders auf die Verheißung Deut. 18, 18: „einen Propheten, wie du bist, will ich ihnen erwecken“; diese letztere Verheißung schließt zwar die Sendung aller Propheten nach Moses in sich, vollendet sich aber in Jesu Christo. — Ihr würdet an mich glauben; an mich, als an denjenigen, welchen Moses so angekündigt hat. Allerdings hatten mehrere dieser Weissagungen ihre Erfüllung in Jesu noch nicht gefunden. Allein man muß besonders an den Geist der Heiligkeit des mosaischen Gesetzes und der theokratischen Einrichtungen denken, der in Jesu seine volle Verwirklichung fand. Moses machte sich zur Aufgabe, das Gefühl der Sünde und den Durst nach Gerechtigkeit zu wecken, den Jesus stillen wollte. „Diesem mosaischen Geist Eingang gewähren, hieße zum voraus das Herz dem großen Lebensspender aufschließen.“ (Geß.)

V. 47. — Umgekehrt zieht der Unglaube an Moses naturgemäß die Verwerfung Jesu nach sich. Der Kern des Gegensatzes liegt nicht in den Hauptwörtern Schriften und Worte, sondern in den Fürwörtern seine und meine. Der erstere Gegensatz ist nur ein zufälliger; er rührt nur daher, daß die Juden Moses aus seinen Schriften, Jesum aus seinen Reden kannten. Daß an Leute, welche über die vorgebliche Übertretung eines der mosaischen Gebote in Wut waren, der Vorwurf gerichtet wird, sie glaubten Moses nicht, erinnert an jenes andere so wehmütige und bittere Wort Jesu (Matth. 23, 29—32): „ihr bauet der Propheten Gräber und bezeuget also, daß ihr die Kinder derer seid, die sie getötet haben.“ Die Verwerfung einer heiligen Grundwahrheit verbirgt sich zuweilen unter dem Schein der kleinlichsten Hochschätzung und des glühendsten Eifers für eben diese Grundwahrheit. Aus diesem Zusammentreffen ergeben sich jene tragischen Verhältnisse in der religiösen Geschichte der Menschheit, unter denen der hier angekündigte Sturz des Volkes Israel gewiß die hervorragendste Stelle einnimmt.

Hinsichtlich der geschichtlichen Wirklichkeit dieser Rede scheint sich uns aus der Exegese Folgendes zu ergeben:

1) Der Grundgedanke schließt sich vollkommen an die gegebene Sachlage an. Angeklagt, ein den Sabbat verletzendes Werk gethan, ja sogar sich die Gleichheit mit Gott zugeschrieben zu haben, rechtfertigt sich Jesus auf die großartigste und doch zugleich demütigste Weise, in dem er auf grund der Aussage seines eigenen Bewußtseins die unbedingte Abhängigkeit seines Werkes von dem seines Vaters bezeugt.

2) Die drei Hauptteile der Rede schlingen sich ungezwungen ineinander, indem sie von dem soeben bezeichneten leitenden Gedanken ausgehen: 1) Jesus behauptet den ununterbrochenen Anschluß seiner Thätigkeit an die des Vaters und kündigt an, daß aus diesem Verhältnis der Abhängigkeit zwischen ihm und Gott noch viel bedeutendere Werke hervorgehen werden. 2) Er beweist dieses geheime, keiner Überraschung unterworfene Verhältnis durch ein doppeltes Zeugnis Gottes, nämlich seiner Wunder, von welchen sie eine Probe vor sich haben, und die Schrift. 3) Er zeigt ihnen schließlich in ihrem geheimen Widerwillen gegen die sittliche Richtung seines Werkes den Beweggrund, der sie hindert, dem göttlichen Zeugnis zu vertrauen, und verkündigt ihnen ihre zukünftige Verdammnis im Namen desselben Moses, dessen Verachtung sie ihm zum Vorwurf machen.

Statt der verworrenen Metaphysik, welche an den Reden des Johannes getadelt wird, bleibt uns nur der einfache Ausdruck des Sohnesbewußtseins Jesu. Dieses entfaltet sich in einer Reihe von Anschauungen von ehrfurchtgebietender Größe und unvergleichlicher Erhabenheit. Was diesen Zug noch überraschender macht, das ist die unbefangene, fast kindliche Einfalt der zur Beschreibung dieser Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater gebrauchten Bilder. Ein solches Verhältnis muß gelebt worden sein, um geschildert, und zwar so geschildert werden zu können.

Strauß hat bis auf einen gewissen Grad diese Ergebnisse der Exegese anerkannt. „Es findet sich", sagt er, „in dem Inhalt der weiteren Rede nichts, was Schwierigkeit macht, nichts, was Jesus nicht selbst hätte sagen können, da der Evangelist in vollkommenem Zusammenhang Dinge berichtet ..., welche sich Jesus auch nach den Synoptikern beigelegt hat." [1]) Die Einwendungen von Strauß beziehen sich einzig nur auf die Ähnlichkeit der Redeweise in dieser Rede und in der des Täufers (Kap. 3) und einigen Stellen im ersten Brief des Johannes, eine Schwierigkeit, die wir glauben gehoben zu haben (Einl. I, S. 94). Strauß schließt mit den Worten: „Wenn also die Form dieser Rede dem Evangelisten zuzuschreiben ist, so könnte der wesentliche Inhalt Jesu angehören." Wir glauben mit dem Ausspruch schließen zu dürfen: Jesus muß wirklich in dieser Weise geredet haben. Der wesentliche Grundgedanke trägt den Charakter der vollkommenen Angemessenheit. Die Nebengedanken reihen sich folgerichtig diesem Thema ein. Kein einzelner Bestandteil löst sich von dem Grundgedanken ab oder geht darüber hinaus. Die Anwendung endlich ist von einer ergreifenden Feierlichkeit, wie sie es in einer solchen Lage sein mußte, und drückt vollends der ganzen Rede das Gepräge der Wirklichkeit auf.

Renan meint, der Verfasser dieser Erzählung müsse ihren Inhalt aus der Überlieferung geschöpft haben, was, wie er sagt, von sehr bedeutendem Gewicht ist, weil es beweist, daß ein Teil der Christenheit wirklich in Jerusalem geschehene Wunder Jesu zuschrieb. Was die Rede im besondern betrifft, so möge hier sein zusammenfassendes Urteil über die Reden des vierten Evangeliums eine Stelle finden (p. LXXVIII): „Das Thema ist möglicherweise nicht ohne einige Ursprünglichkeit; aber in der Ausführung läßt der Künstler seiner Einbildungskraft freien Lauf. Man fühlt ihr das Absichtliche, Künstliche, Gemachte an." Aber das Absichtliche verrät sich in ungehörigen Gemeinplätzen; — sind wir solchen begegnet? Das Künstliche in Schwulst und Aufgedunsenheit; — haben wir ein überflüssiges Wort gefunden? ein Wort, das nicht einen selbständigen Gedanken ausdrückte? Das Gemachte in geistreichen Gegensätzen und im Haschen nach witzigen Bemerkungen; — hat uns diese Rede etwas derart geboten? Inhalt und Form schließen gleichermaßen den Gedanken einer künstlichen Arbeit, einer auf kalter Berechnung ruhenden Erfindung aus.

Gedenken wir endlich noch einer Behauptung von Réville, schneidig und keck, wie sie so oft aus der Feder dieses Kritikers fließen. „Dieses Buch", sagt er von dem vierten Evangelium, „in welchem das Judentum, das jüdische Gesetz, der jüdische Tempel so fremde, gleichgiltige Gegenstände sind, als sie einem hellenistischen Christen des zweiten Jahrhunderts sein konnten ..." [2]) Solche Worte wagt man hinzuschreiben angesichts der letzten Verse unseres Kapitels, in welchen Jesus seine Lehre so sehr als eins mit der des Moses hinstellt, daß wer an den Einen glaubt, damit von selbst an den Andern glaubt, und wer den zweiten verwirft, damit thatsächlich den ersten abweist, weil Jesus wesentlich nur der

---

[1]) Leben Jesu I, 2. Teil, S. 615.

[2]) Revue germanique, 1. Dez. 1863, S. 120, Note.

vollendete Moses ist! Die Einheit zwischen Gesetz und Evangelium geht aus der Bergpredigt nicht deutlicher hervor, als aus dieser eben jetzt von uns erörterten Stelle. Bekanntlich aber wird die Bergpredigt allgemein als das Glaubwürdigste betrachtet, das es in der synoptischen Überlieferung giebt.

Zweiter Abschnitt.

6, 1—71.

Das große messianische Zeugnis und die Sichtung des Glaubens in Galiläa.

In Judäa ist nunmehr der Krieg erklärt; der Faden der Erzählung bricht äußerlich ab. Johannes erwähnt die Rückreise Jesu nach Galiläa nicht. Aber hier finden wir ihn am Anfang von Kap. 6, und er verweilt daselbst so lange und zusammenhängend, daß selbst seine Verwandten sich darüber verwunderten, wie im Kap. 7 erzählt ist. Dieser Aufenthalt in Galiläa umfaßt den ganzen Zwischenraum zwischen dem Purimfest im März (Kap. 5) und dem Laubhüttenfest im Oktober (Kap. 7), folglich sieben Monate nach einander, in welche sich zum größeren Teil die Begebenheiten des von den Synoptikern beschriebenen galiläischen Lehramts naturgemäß einfügen.

Dieser zusammenhängende Aufenthalt in Galiläa und die lange Abwesenheit Jesu von Jerusalem ist um so auffallender, als diesem Teil des Jahres zwei der drei großen Feste angehörten, welchen beizuwohnen den Juden besonders angelegen war, Passah und Pfingsten. Das Verhalten Jesu bedarf also einer Erklärung. Diese ergiebt sich aus 7, 1: „Darnach zog Jesus umher in Galiläa; denn er wollte nicht in Judäa umherziehen, darum, daß ihm die Juden nach dem Leben stellten." — Kap. 6 setzt also Kap. 5 fort in dem Sinn, daß der zusammenhängende Aufenthalt Jesu in Galiläa, aus welchem uns Kap. 6 die hervorragendste Begebenheit erzählt, veranlaßt war durch den heftigen Zusammenstoß, welcher die Entfernung Jesu herbeigeführt hatte, nach dem Wunder und der großen Rede, wovon wir in Kap. 5 lesen. So ist in geistigem Sinn der Faden der Erzählung nicht abgebrochen.

Warum aber wählt Johannes unter den zahlreichen Begebenheiten, von welcher die Zeit der Wirksamkeit Jesu in Galiläa erfüllt war, diejenige, die im Kap. 6 erzählt ist, und zwar diese allein? Reuß ist der Ansicht, die Erzählung des Johannes über diesen von den Synoptikern so gut geschilderten Vorgang vertrage sich nicht mit dem Vorsatz des Johannes, die Synoptiker zu ergänzen. Allerdings liegt hier eine Ausnahme vor, aber sie erklärt sich ohne Schwierigkeit. Man braucht dazu nur auf den diesen ganzen Abschnitt beherrschenden Gedanken der Entwickelung des nationalen Unglaubens zurückzugreifen. Der Schluß von Kap. 6 zeigt, daß in dem hier beschriebenen Augenblick in Galiläa eine Entscheidung vor sich geht ähnlich wie die, welche in Judäa eingetreten war, nur mit dem schon angedeuteten Unterschied, daß der Unglaube in Judäa gewaltthätig ist und nur zum Mord führen kann, während er in Galiläa, wo er einem bloßen Gefühl der Täuschung nach einer überspannten Erwartung entspringt, bloß einen Abfall veranlaßt. Sie töten nicht, sie heben sich hinweg auf Nimmerwiedersehen (V. 66 f.). So sagt Weiß: „Der galiläische Halbglaube wird zum Unglauben". Die Offenbarung

der Herrlichkeit Jesu, durch die beiden Wunder und die Reden, welche dieses Kapitel erzählt, bildet immer den Hintergrund des Berichts. Aber der besondere Zweck dieser Erzählung ist die Schilderung des beklagenswerten Erfolgs so großer Gnadenerweisungen in Galiläa wie in Judäa. Gerade in dieser Landschaft, wo es einen Augenblick den Anschein gehabt hatte, als wollte der Glaube Wurzel fassen (4, 45), scheiterte das messianische Werk als solches; und auch hier mußte sich das Wort erfüllen: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Gleichwohl behielt das Werk Jesu bei diesem großen Mißgeschick sein stilles und bescheidenes Wachstum unvermindert im Kreise Einzelner; ja es erhielt in diesem bedenklichen Augenblick die entschiedenste Huldigung (V. 68 f.).

Beyschlag hat hervorgehoben, wie das Wunder der Speisung dadurch, daß es die unter der Asche glimmenden politischen Erwartungen bei dem galiläischen Volk zum ungestümen Ausbruch brachte, die völlige Unvereinbarkeit des volkstümlichen Messiasgedankens mit der Vorstellung Jesu in helles Licht stellte und die innere Notwendigkeit des Bruches klar machte. Johannes allein hatte die geschichtliche Tragweite dieses entscheidenden Augenblicks im Lehramt Jesu erfaßt, und darum konnte auch nur er ihn in seinem wahren Lichte darstellen. Dadurch erklärt sich uns die Ausnahme, die er für diesen Bericht eintreten ließ, den er schon in den Schriften seiner Vorgänger niedergelegt fand, und darum ist es ihm rätlich erschienen, in der Schilderung dieser Begebenheit das ganze galiläische Amtswerk in der Kürze zusammenzufassen.

Das Kapitel enthält drei Teile: 1) die zwei Wunder, V. 1—21; 2) die Gespräche und Reden, die sich daran knüpfen, V. 22—65; 3) die Schlußentscheidung, V. 66—71.

I. Die Wunder,

V. 1—21.

1. Die wunderbare Speisung,

V. 1—13.

V. 1 und 2.[1]) — Wenn die Ereignisse in Kap. 5 sich wirklich bei dem Purimfest zugetragen haben, so haben die in Kap. 6 erzählten Begebenheiten nur einige Wochen später stattgefunden (V. 4), und die unbestimmte Verbindung μετὰ ταῦτα paßt gut für die nicht beträchtliche Zwischenzeit. Meyer preßt den Sinn von μετὰ ταῦτα und versteht: „unmittelbar nach diesem Aufenthalt in Judäa.“ Das ἀπῆλθεν würde besagen, daß er von Jerusalem aus in die Ostjordangegend gekommen sei; und der in V. 2 erwähnte Haufe wäre derjenige, welcher Jesum auf seiner Rückreise von Judäa begleitete. Aber, bemerkt Luthardt, Johannes hätte sich so nicht ausdrücken können; Jerusalem stand in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem östlichen Ufer des galiläischen Meeres. Und wie sollten diese Haufen Jesum fernweg von Judäa begleitet haben gerade um die Passahzeit, welche sie nach Jerusalem rief. Ganz augenscheinlich ist V. 2 die Schilderung einer allgemeinen Sachlage, auf deren Grund sich der nachfolgende Vorgang abhebt (genau wie 2, 23—25 mit Beziehung auf 3, 1—21, oder 3, 22—24 mit Beziehung auf 3, 25—36, oder 4, 43—45 mit Beziehung auf 4, 46—54). Dies ist die Art, wie Johannes

---

[1]) ℵ BDL einige Mnn. It[plerique] Cop. lesen δε statt και. — Statt εωρων liest man εθεωρων in A und εθεωρουν in BDL. — T. R. liest αυτου τα σημεια, ℵ ABDKLSΔΠ It. Syr. Vg. Cop. streichen αυτου. — ℵ liest περι für επι.

erzählt. Daß V. 2 eine allgemeine Schilderung enthält, ergiebt sich aus dem Imperf. ἠκολούθει, ἑώρων, ἐποίει im Gegensatz zu dem Aor. ἀνῆλθε (V. 3), der die Erzählung der besondern Begebenheit ankündigt, auf welche der Verfasser abzielt. Johannes unterläßt also die ausdrückliche Erwähnung der Rückkehr nach Galiläa, die sich nach 4, 43—45 von selbst verstand, und er will sagen, Jesus habe seine von den Synoptikern erzählte galiläische Thätigkeit wieder aufgenommen, die von täglichen Wundern bezeichnet war und während welcher ihn unaufhörlich beträchtliche Menschenmassen begleiteten. So hielt er nun für gut, von irgend einem Punkt des Westufers des galiläischen Meeres sich auf die entgegengesetzte Seite zurückzuziehen (πέραν, hinüber). — Das Gegenteil der Auffassung Meyer's findet sich bei Reuß; er sagt: „All das zeigt uns, daß wir hier keine streng chronologische Erzählung haben, wie man sich sehr willkürlicherweise vorstellt." Die Wahrheit ist die, daß Johannes bei der Beschreibung der geschichtlichen Entwickelung des jüdischen Unglaubens diesen Vorgang an seinen richtigen Platz stellt, übrigens ohne alle vorausgehenden und nachfolgenden Begebenheiten im einzelnen zu schildern.

Johannes sagt nichts über die Beweggründe, welche Jesum zu diesem Verfahren veranlaßten, allein der Ausdruck ἀπῆλθεν scheint anzudeuten, daß er die Einsamkeit suchte. Und wirklich kamen nach Mark. 6, 30 und Luk. 9, 10 die Apostel eben nach Vollendung ihrer ersten Aussendung zu ihrem Meister zurück, und Jesus wollte ihnen einige Ruhe gönnen und etliche Zeit mit ihnen allein sein. Ferner hatte er nach Matth. 14, 13 die Ermordung des Täufers so eben erfahren, und auf diese erschütternde Nachricht hin, welche ihn das Herannahen seines eigenen Endes ahnen ließ, hatte er das Bedürfnis sich zu sammeln und seine eigenen Jünger auf diesen Ausgang vorzubereiten. So stimmen unsere vier Berichte gut zusammen. — Lukas nennt den Ort, in dessen Nähe die Speisung geschah, Bethsaida. Man hat behauptet, er verstehe darunter das Bethsaida in der Nähe von Kapernaum, und demgemäß habe nach seiner Darstellung das Ereignis am westlichen Ufer stattgefunden. Allein Lukas würde sich dadurch nicht bloß mit den andern Evangelisten, sondern mit sich selbst in Widerspruch setzen; denn er sagt, Jesus habe sich mit seinen Jüngern in eine Wüste zurückgezogen, die zu einer Stadt namens Bethsaida gehörte. Nun gestattet diese Absicht Jesu nicht, an den Flecken auf dem westlichen Ufer zu denken, wo er gerade im Mittelpunkt seiner Thätigkeit und immer von der Volksmenge umgeben war. Josephus (Antiq. XVIII, 2, 1 und 4, 6) redet von einer Stadt, die Bethsaida Julias hieß und in der Nordostecke des Meeres von Tiberias lag; und der Ausdruck Bethsaida in Galiläa, mit welchem Johannes 12, 21 den Heimatort des Petrus, Andreas und Philippus (1, 45) bezeichnet, hat nur dann einen Sinn, wenn es noch ein anderes Bethsaida außerhalb Galiläa gab. Eben von diesem will also Lukas reden. Bethsaida Julias lag in Gaulonitis, in dem Vierfürstentum des Philippus am linken Ufer des Jordan, ein wenig oberhalb seiner Einmündung in den See Genezareth. Dort starb Philippus und erhielt eine glänzende Bestattung (Furrer, Bibellex. von Schenkel, I, S. 429). Hätte Johannes in Galiläa und für palästinensische Leser geschrieben, so hätte er sich mit der üblichen Bezeichnung: galiläisches Meer begnügt. Aber weil er außerhalb dieses Landes und für griechische Leser schrieb, giebt er die Erläuterung dazu: von Tiberias. Die Stadt Tiberias von Herodes Antipas erbaut und zu Ehren des Tiberius so genannt, war auswärts wohl bekannt. Auch der griechische Geograph Pausanias nennt das galiläische Meer: λίμνη Τιβερίς. Josephus braucht ohne Unterschied die beiden hier von Johannes zusammengestellten Bezeichnungen. — Das Imperf. ἑώρων malt das Vergnügen, welches ihnen dieses immer sich wiederholende Schauspiel gewährte. — Die Lesart des

T. R. ἑώρων wird von dem Sinait. und sogar durch das sprachwidrige ἐθεώρων in Alex. unterstützt. Weiß macht die Bemerkung, wenn die Aussendung der Zwölfe wirklich während der Reise Jesu zu dem Purimfest (Kap. 5) stattfand, wie Geß geglaubt hat, so stimmt der Bericht des Johannes sehr gut mit dem des Markus, welcher die wunderbare Speisung unmittelbar nach der Rückkehr der Zwölfe einfügt.

V. 3 und 4.[1]) — Der Ausdruck Berg bezeichnet nicht einen besonderen Gipfel, der sich dort befand (denn die Örtlichkeit ist nicht näher angegeben), sondern die bergige Gegend im Unterschied von der Uferebene. Jesus hatte hier einen einsamen Ort gesucht und besprach sich da mit seinen Jüngern. — Der Ausdruck des Johannes hat einige Ähnlichkeit mit dem des Matthäus (15, 29), unmittelbar vor der zweiten Speisung.

Was ist der Zweck der Bemerkung in V. 4? soll es eine chronologische Notiz sein? Dann stünde sie wohl eher am Anfang der Erzählung. Sie fließt hier nach der Weise des Johannes als erläuternde Anmerkung gelegentlich mit ein (vgl. 1, 24). Aber wozu denn? Nach Meyer, um den bedeutenden Zusammenlauf zu erklären, von dem in V. 5 die Rede ist. Aber diese Erklärung nötigt ihn, diesen Haufen von dem in V. 2 zu unterscheiden, was gewiß unzulässig ist. Weiß giebt dies zu und sieht in V. 2 und 5 die Pilgerscharen, die sich zur Fahrt nach Jerusalem auf's Passahfest anschicken. Aber was hatten diese Festkarawanen an diesem abgelegenen Orte zu schaffen? Und geht nicht aus V. 2 ganz klar hervor, daß die zahlreichen Ankömmlinge keine anderen sind als die Haufen, welche die stehende Begleitung Jesu in Galiläa bildeten? Die Erwähnung des nahen Festes soll also nicht die Anwesenheit der Volksmenge, sondern das Verhalten Jesu gegen dieselbe erklären helfen. Da Jesus nicht zum Feste gehen konnte (7, 1), so erkennt er beim Anblick dieser Scharen, die ihm in die Wüste nachgehen, in diesem überraschenden Vorkommnis einen Wink des Vaters. Er stellt diesen Zulauf dem in Jerusalem bevorstehenden Fest an die Seite, und im Blick auf sich selbst, auf die Jünger, auf die Volksmenge sagt er zu sich selbst: „hier soll es auch ein Passah geben." — Dieser Gedanke stellt das nachfolgende Wunder in das rechte Licht, wie die sich daran knüpfenden Reden es bestätigen. Denn Jesus stellt sich hier als denjenigen dar, dessen Fleisch und Blut die Gläubigen lebendig machen sollen, was ohne Zweifel an die Schlachtung und den Genuß des Passahlammes erinnert. Mit diesem V. 4 giebt uns also Johannes den Schlüssel zu dem ganzen Bericht, wie er ihn 3, 1 mit den Worten: unter den Pharisäern zu dem ganzen Gespräch mit Nikodemus gegeben hatte. — Der Widerspruch von Weiß und Keil scheint mir keinerlei ausreichenden Grund für sich zu haben. — Der Ausdruck ἡ ἑορτὴ T. Ἰουδ., das Fest der Juden, soll nach Keil den griechischen Lesern das Wort Passah erklären, oder, nach andern, dieses Fest „als das vornehmste Fest für die Juden" bezeichnen; vgl. dagegen 2, 13 und 7, 2. Vielleicht will Johannes zu verstehen geben, wie zwischen Jesus und dem Volk, das ihm fremd wurde, der Zwiespalt immer schärfer hervortrat. — Aus der Angabe Luk. 6, 1—5 läßt sich nachweisen, daß auch die Synoptiker von einer in die galiläische Amtsthätigkeit fallenden Frühlingszeit wissen.

V. 5—7.[2]) — Johannes sagt nicht, wie lange die V. 3 erwähnte vertraute Unterredung Jesus mit seinen Jüngern dauerte. Der Ausdruck ἐκάθητο,

[1]) ℵ D It^aliq: απηλθε statt ανηλθε. — ℵ D einige Mnn.: εκαθεζετο statt εκαθητο.

[2]) KΠV: αποραςομεν statt αγορασωμεν. — V. 6. ℵ: γαρ statt δε, und nachher δε statt γαρ. — V. 7. ℵ D: αποκρινεται statt απεκριθη; und ℵ: ουν für αυτω. — ℵ läßt αυτοις weg. — ℵ A B L Π und einige Mnn. und Vss, lassen αυτων aus, während es T. R. mit 13 Mjj. liest.

er saß, V. 3, welchen der Sinait. irrigerweise mit ἐκαθέζετο (setzte sich) vertauscht, beweist, daß er eine zeitlang allein mit ihnen war, indessen die Scharen allmählich eintrafen. Denn es läßt sich unmöglich vorstellen, wie 5—6000 Personen auf einmal an der Stätte zusammen kommen sollten, an welche sich Jesus zurückgezogen hatte (dies zur Antwort an Weiß). Während Jesus und seine Jünger geradenwegs zu Schiff von Kapernaum oder der Umgegend herkamen, umgingen diese Scharen, welche vom westlichen Ufer aus die Richtung des Fahrzeugs beobachtet hatten, zu Fuß (πεζῇ Mark. 6, 33; Matth. 14, 13) den Bogen des nördlichen Ufers und kamen so im Lauf des Tages nacheinander auf dem Schauplatz an. Nach der Darstellung der Synoptiker verließ Jesus die Einsamkeit (Matth. und Markus) und empfing sie freundlich (Lukas). So wurde ein Teil des Tages mit Lehren und Heilen zugebracht. Als dann Jesus die zudringende und immer noch mehr anwachsende Menge (Mark. 6, 33: „sie liefen aus allen Städten herbei") sah, erwachte in ihm das tiefe Mitleid, von welchem Matthäus und Markus sprachen. Aber noch ein anderes Gefühl, dessen Geheimnis nur Johannes erlauscht hat, lebte in seinem Herzen, nämlich das der Freude. Allerdings war sein Wunsch gewesen, allein zu sein und dieser Auflauf vereitelte seine Absichten. Aber ein solches Zudringen, eine solche Beharrlichkeit ist für ihn ein unwiderstehlicher Ruf. Bereitwillig geht er auf die neue, ihm bereitete Sachlage ein; denn er erkennt darin ein Vorhaben des Vaters, und er schickt sich an, dem Volk das Fest zu geben, zu welchem ihm auf diese Weise die Veranlassung geboten ist. Wirklich ist es nach des Johannes Darstellung Jesus, der den ersten Schritt thut; er wendet sich an den Philippus: „da sind unsere Gäste; wir möchten ihnen zu essen geben. Hast du schon daran gedacht?" Bei den Synoptikern sind es die Jünger, die wegen der Volksmenge in Sorge geraten und Jesum auffordern, dieselbe zu entlassen. Die Beschaffung von Lebensmitteln kann ja gleichzeitig Jesum und seine Jünger umgetrieben haben, je mehr sie den Abend hereinbrechen sahen. Aber Jesus hatte für seine Person bereits seinen Entschluß gefaßt, wie V. 6 erzählt. Der Plan zu dem, was er zu thun gedachte, war in ihm während der Arbeit dieses Tages gereift. Der Bericht der Synoptiker ist von dem Standpunkt der Jünger aus geschrieben, der natürlich in den von den Zwölfen, namentlich von Petrus und Matthäus ausgegangenen Erzählungen vorherrschen mußte, wogegen Johannes, der in dem Herzen seines Meisters gelesen hatte, den andern Gesichtspunkt, nämlich die innere Bewegung des Herrn hervortreten läßt. So wenden sich also die Jünger an den Herrn und teilen ihm ihre Besorgnis mit. Jesus, der schon wußte, was er thun wollte, sagte zu ihnen: „gebet ihnen zu essen", und mit diesen Worten wendet er sich, wie eben bemerkt, besonders an Philippus. Warum gerade an ihn vor jedem andern? Bengel meint, er seit mit der res alimentaria beauftragt gewesen. Allein nach 13, 29 scheint vielmehr Judas die Einkäufe besorgt zu haben. Nach Luthardt wollte Jesus auf des Philippus ängstliches berechnendes Wesen erziehend einwirken. Das ist möglich. Aber der heitere Ton in der Frage Jesu: „wo sollen wir kaufen?" läßt annehmen, daß Philippus in seinem Wesen etwas Treuherziges hatte. Deshalb richtet Jesus an ihn die Frage, für welche die natürlichen Hilfsquellen keine Lösung boten; und er seinerseits antwortet mit gutmütiger Einfalt. Dieser kleine Zug giebt uns einen Begriff davon, welch trauliches Verhältnis zwischen Jesus und den Seinigen bestand; er gehörte zu dem Gemälde von der gnadenvollen Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes.

Der Ausdruck: um zu versuchen hat nicht den feierlichen Sinn, der gewöhnlich in diesem Wort liegt. Er will nur besagen, daß Jesus erfahren wollte, ob der Jünger in dieser Lage das richtige Wort des Glaubens fände.

Philippus macht seine Berechnung ganz sachgemäß. Es ist der gemeine Menschenverstand, nicht der Glaube, der aus ihm redet. — Der Denar war eine römische Münze im Wert von etwa 70 Pfennigen. 200 Denare mochten etwa 140 Mark nach unserem Geld betragen, eine bedeutende Summe, welche doch noch weit unter dem Bedürfnis geblieben wäre. Markus hat den Umstand mit den 200 Denaren gleichfalls erwähnt; nur legt er die Berechnung den Jüngern im allgemeinen in den Mund. Wenn die Beziehung zwischen der Frage Jesu und der Antwort des Philippus bei Johannes nicht so eng wäre, so könnte man versuchen, hier zwischen V. 6 und 7 die Mark. 6, 37 erzählte kurze Unterredung Jesu mit seinen Jüngern einzuschalten. Aber es ist viel wahrscheinlicher, daß die Erwägung, welche Markus die Jünger im allgemeinen aussprechen läßt, nichts anderes ist, als die Wiedergabe der Antwort des Philippus, welche Johannes in ihrer genauesten, geschichtlichen Fassung aufbehalten hat.

V. 8 und 9.[1]) — Johannes erwähnt zuerst einen Jünger ohne nähere Bestimmung; dann sagt er genauer: „es war Andreas". Man glaubt ihn erzählen zu hören. Unwillkürlich erinnern wir uns dabei, daß nach der Überlieferung des Fragments Muratori gerade Andreas bei der Abfassung des Evangeliums zugegen war. Daß er der Bruder des Simon Petrus sei, war schon 1, 41 angegeben worden. War das nicht genug? Gewiß; aber die Persönlichkeit des Andreas konnte dem Geiste des Johannes nicht nahe treten, ohne daß er daran gedachte, wie nahe dieser dem Simon Petrus, dem hervorragendsten unter den Aposteln stand. Und da behauptet man, die johanneische Erzählung habe unter anderen die Absicht verfolgt, den Petrus herabzusetzen! — Andreas geht gleichfalls in die Falle, die seinem Mitjünger gelegt war, und gewiß erzählt der Apostel gern mit einer schalkhaften Heiterkeit ihre Worte in extenso, welche von der sich vorbereitenden Machtentfaltung so bedeutend abstehen. — Das Wort ἓν hatte Tischendorf 1859 wiederhergestellt, aber gewiß mit Unrecht nach den Alex. und Origenes in der achten Ausgabe wieder gestrichen. Man begreift viel eher, wie es ausgelassen als wie es hereingesetzt werden konnte. Es hebt die Geringfügigkeit der sich darbietenden Mittel hervor: „ein Einziger hat etwas, und wie wenig!" Es war dies irgend ein Kleinhändler, den Andreas unter der Menge entdeckt hatte. — Das Gerstenbrot war das Brot der Armen.

V. 10.[2]) — In diesen spärlichen Nahrungsmitteln findet Jesus, was er bedarf, den Stoff, an welchem die Allmacht wirken kann. Nun sieht er schon das Festmahl bereitet, den Tisch gedeckt: „lasset die Leute sich setzen", sagt er zu den Aposteln. — Die Bergflächen hinter Bethsaida Julias prangten eben in ihrem Frühlingsgrün. Auch Markus malt uns wie Johannes den grünen Teppich, auf welchem die Haufen sich lagerten (ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ 6, 39). Er schildert gleichfalls, welch heitern Anblick die regelmäßig geordneten Abteilungen (συμπόσια συμπόσια, πρασιαὶ πρασιαί) von je Hunderten und Fünfzigen darboten. — Ἄνδρες bezeichnet nur Männer im eigentlichen Sinn; wenn sie allein genannt werden, so geschieht es nicht, wie Meyer behauptet, weil die Weiber und Kinder sich nicht setzten, sondern weil diese sich beiseite hielten und nur die Männer gezählt wurden. Weiber und Kinder bleiben im Morgenland immer in ehrfurchtsvoller Entfernung von dem Haupt des Hauses und seinen Gästen.

---

1) Ἓν fehlt bei ℵ B D L Π 15 Mnn. It[aliq] Or. — A B D G U Λ: ος statt ο.

2) ℵ B L Syr. Or. lassen δε aus. — ℵ liest τοπος πολυς für χορτος πολυς. — ℵ B D L: ως für ωσει. — ℵ liest τρισχιλιοι.

V. 11.[1]) — Dies ist der feierliche Augenblick. Jesus nimmt inmitten des Volks die Stelle des Familienvaters ein, wie bei einem gewöhnlichen Mahl und hauptsächlich bei dem Passahmahl. Er sagt Dank, wie es der Vater im Kreis der Seinigen that, für die Wohlthaten Gottes in der Natur und in der Offenbarung. Dieser Augenblick scheint die Anwesenden besonders ergriffen zu haben. Er wird von den vier Berichten fast gleichlautend hervorgehoben; das Volk und die Jünger selbst haben es offenbar so angesehen, daß diese Danksagung die Allmacht in Bewegung gesetzt und das Wunder bewirkt habe. Vgl. V. 23. Nach der Danksagung teilt Jesus die Speise aus, wie es der Hausvater bei dem Passahmahl that. — Die Worte τοῖς — μαθηταί, welche bei den Alex. fehlen, sind aus dem Text zu streichen. Wahrscheinlich liegt hier eine von Matthäus stammende Einschaltung vor. — Der kleine Beisatz: so viel sie wollten, bildet einen Gegensatz zu dem Wort des Andreas: „aber was ist das unter so viele?“ (V. 9.)

V. 12 und 13. — Bei den Synoptikern wird die Weisung, die den Jüngern erteilt wurde, nicht erwähnt. — Diese Weisung ist die triumphierende Antwort auf die sorgliche Berechnung des Philippus und Andreas. Auch ist leicht einzusehen, in welcher engen Verbindung für das Gefühl Jesu das Wort: „auf daß nichts umkomme“, mit dem Dankgebet steht, welches diesen Überfluß hervorgerufen hatte. Ein so gewonnenes Gut wird nicht geringschätzig behandelt. Die Kritik hat gefragt, wo die zwölf Körbe hergekommen seien. Aus der Zahl läßt sich abnehmen, daß es die Reisekörbe der Apostel waren; denn sie waren nicht, wie die Volksmenge, unvermutet abgereist; oder entlehnten sie dieselben auch bei den Anwesenden. — Der Beisatz τῶν κριθίνων soll darthun, daß die Überbleibsel mit dem ursprünglichen Stoff, den fünf Broten der Knaben, aus derselben Quelle stammten.

Nicht nur das Wunder der Speisung findet sich in allen vier Evangelien, sondern es sind auch mehrere bezeichnende einzelne Züge den vier Berichten gemein: die Volkshaufen, welche Jesu in die Wüste nachfolgen, die fünf Brote und zwei Fische, die 5000 Mann und die zwölf Körbe, und besonders der feierliche Augenblick der Danksagung. Außerdem finden sich noch einige Züge gemeinschaftlich in zwei oder drei Evangelien, besonders in Markus und Johannes (der frische Rasen, die 200 Denare). Man sieht, daß den vier Berichten eine Thatsache zu grunde liegt, welche der Hauptsache nach sich der Erinnerung aller Zeugen unauslöschlich eingeprägt hatte, während manche Einzelheiten nicht von allen gleichmäßig sicher beachtet und behalten worden waren. Der Bericht des Johannes enthält ganz besondere Züge, die den Augenzeugen bekunden; so das Auftreten des Philippus, des Andreas, des Knaben und die Beschaffenheit der Brote (Gerste). Besonders aber läßt uns der Bericht des Johannes den tiefsten Blick thun in das Gemüt Jesu und in die wirkliche geistige Bedeutung dieses Vorgangs. Die neuere Kritik behauptet, der Bericht sei mit Hülfe des in den Synoptikern, besonders bei Markus vorliegenden Stoffes verfaßt (so Baur, Hilgenfeld und gewissermaßen auch Weizsäcker, S. 290). Aber wie? Die so klar gezeichneten Züge, die scharfen Umrisse des johanneischen Berichts sollten eitel Flunkerei sein? Ist es denn nicht offenbar, daß der Bericht der Synoptiker verallgemeinert ist, wenn er sagt die Jünger, statt Philippus, Andreas u. s. w., und daß sich hier eine Erzählung zu erkennen giebt, welcher die herkömmliche Darstellung ihre „scharfen Kanten“ genommen hat?

[1]) ABDL: ουν für δε. — ℵ D It. Syr.: ευχαριστησενκαι für ευχαριστησας. — ℵ DΓ εδωκεν für διεδωκε; T. R. liest nach τοις μαθηταις οι δε μαθηται, mit 12 Mjj. den meisten Mnn. It^aliq; diese Worte fehlen in ℵ ABLΠ einigen Mnn. It^plerique Vg. Syr. Cop. Or.

Nach der Auffassung von Paulus wäre in diesem Vorgang nichts Wunderbares zu sehen. Jesus und seine Jünger holten ihre Vorräte hervor, teilten in freigebiger Weise ihren Nebensitzern, diese machten es ebenso, und indem jeder gab, was er hatte, bekamen alle genug. Renan scheint sich diese Erklärung der Thatsache, wenn auch nicht der Textworte, anzueignen: „Jesus zog sich in die Wüste zurück. Eine Menge Leute folgte ihm dorthin. Vermöge ihrer außerordentlichen Mäßigkeit hatte die fromme Schar genug zu essen; man glaubte natürlich darin ein Wunder zu sehen.“ Aber mit alledem erklären Paulus und Renan nicht, wie eine so einfache Begebenheit die Menge in eine solche Begeisterung versetzen konnte, daß sie noch am nämlichen Abend den Versuch machten, sich Jesu zu bemächtigen, um ihn zum König auszurufen (V. 14 f.)! – Olshausen nimmt eine Beschleunigung des Naturprozesses an, welcher das Saatkorn im Schoß der Erde vervielfältigt; er giebt dadurch Strauß Anlaß zu der spottenden Frage, ob dieses Gesetz der Vermehrung auch für die gebratenen Fische gelte. Lange setzt voraus, nicht die Masse der Nahrungsmittel selbst, sondern die nährende Kraft der Stoffteilchen sei vervielfältigt worden! — Entweder versetzen wir uns durch den Glauben in das Gebiet des Übernatürlichen, welches durch die Gegenwart Jesu auf Erden geschaffen wird, oder lehnen wir es ab, uns in dieses höhere Gebiet zu erheben. In diesem zweiten Fall haben wir nur noch eines übrig, nämlich mit Strauß diese Erzählung als rein mythisches Erzeugnis zu betrachten. Aber welchen Schwierigkeiten begegnet diese Annahme in der ganz schlichten, nüchternen Art der vier Erzählungen, in der Menge kleiner, geschichtlicher Umstände, worin dieselben zusammentreffen, in der Echtheit eines einzigen der vier Berichte, welche diese Erzählung enthalten, endlich in der Thatsache, daß die Erzählung, bevor sie in unsere drei Synoptiker überging, gewiß einen Bestandteil der apostolischen Überlieferung bildete, welche jeder von ihnen selbständig niederschrieb (vgl. die Verschiedenheiten im einzelnen)! Ein Ereignis, das sich in solcher Offenkundigkeit abspielte, konnte nur unter der Voraussetzung, daß es wirklich stattgefunden habe, Gegenstand einer öffentlichen Darstellung werden.

2. Jesus wandelt auf dem Wasser, V. 14—21.

V. 14 und 15.[1]) — Hier haben wir den Anfang der entscheidenden Wendung, deren Entwickelung wir bis zum Ende des Kapitels verfolgen können. Es wurde eine Sichtung unter den Anhängern Jesu notwendig, um sein Werk von aller politischen Beimischung zu reinigen. Jesus hatte die Volksmenge mit offenen Armen aufgenommen; er hatte ihr ein Fest bereitet. Es war dies ein Sinnbild von demjenigen, das er ihr auf höherem Gebiet zurüstete. Indem er so von seinem Brot gab, hatte er damit die Hingabe seiner Person, die er der Menschheit schenken wollte, abgebildet. Aber statt sich zu der Hoffnung und zu dem Verlangen nach diesem geistigen Mahl zu erheben, befassen sich die Galiläer einzig mit dem sinnlichen Wunder und sehen in ihrer Begeisterung darin schon die Eröffnung eines messianischen Königreichs nach ihrem Sinn. Dies liegt in der Beziehung des Partiz. ἰδόντες, da sie sahen mit ihren Augen, zu dem Zeitwort ἔλεγον, sie sagten. Diese allerdings ganz fleischliche Begeisterung ist der unwiderlegliche Beweis von dem schlechthin Außerordentlichen des Vorgangs, der sich soeben ereignet hatte. — Der Prophet, welchen die Menge in Jesu zu erkennen glaubt, war 1, 21. 25

[1]) BΘg Cop. α... σημεια statt ο... σημειον; ℵBD It[plerique] Syr[cur] lassen ο Ιησους aus, während T. R. und 16 Mnn. es setzen. — V. 15. ℵ liest και αναδεικνυναι βασιλεα statt ινα ποιησ. αυτ. βασ. — ℵ It[aliq] Syr[cur] lesen φευγει statt ανεχωρησε. — παλιν (nach ανεχωρησε) steht in T. R. mit ℵ ABDKLΔ It. Vg. Syr[cur]; fehlt in 10 Mjj. Syr[sch] Cop.

als eine von dem Messias unterschiedene Persönlichkeit dargestellt worden. Aber aus diesen Versen 14 und 15 scheint hervorzugehen, daß viele dachten, er könnte der Messias selber sein. Wahrscheinlich stellten sie sich vor, er könnte, wenn er einmal vom Volk ausgerufen wäre, zum Messias werden. — Die heimliche Verabredung, von welcher V. 15 redet, setzt bei den Massen den höchsten Grad der Aufregung voraus. Johannes sagt nicht, wie Jesus Kenntnis davon erhalten habe. Das Wort γνούς würde nach Weiß auf Gespräche mit diesen Leuten hindeuten; nach Keim auf gewisse Anzeichen in ihrer Haltung. Gewiß ist all das möglich. Aber ein unmittelbares Erschauen, wie 5, 6, soll nicht in Abrede gezogen werden. — Das Part. ὁ ἐρχόμενος ist das Präsens der Idee und spielt auf die Weissagung an, auf welcher die Erwartung einer solchen Persönlichkeit beruhte. Deut. 18, 18. — Der Ausdruck ἁρπάζειν macht es zweifellos, daß die Absicht bestand, Jesum auch wider seinen Willen festzunehmen und in Jerusalem zu krönen. Die Stellung Jesu in diesem Augenblick war schwierig. Wenn er sich sofort mit seinen Jüngern wieder einschiffte, so lag die Gefahr nahe, daß der Auflauf, statt gedämpft zu werden, sich nach Galiläa fortpflanzte. Blieb er mit seinen Jüngern da, so konnten diese von der fleischlichen Begeisterung, die in ihren Gemütern nur zuviel Widerhall fand, angesteckt werden. Es ist sogar fraglich, ob nicht einer unter ihnen, Judas z. B., unter der Hand die Verschwörung leitete (V. 70 f.). Es mußten also schleunig Maßregeln ergriffen werden. Vor allem beeilt sich Jesus, seine Jünger nach dem andern Ufer zu schicken, um alles Zusammenwirken zwischen ihnen und der Volksmenge abzuschneiden. So erklärt sich der eigentümliche Ausdruck bei Matthäus (14, 22) und bei Markus (6, 45): „alsobald trieb er seine Jünger, daß sie in das Schiff traten und vor ihm hinüberfuhren, bis er das Volk von sich ließe." Dieser Ausdruck trieb ist durch nichts in der synoptischen Erzählung begründet und erklärt sich nur aus der von Johannes soeben beschriebenen Lage (V. 14 und 15). Vielleicht war den meisten Jüngern der wirkliche Grund dieser Maßregel unbekannt, die Jesus so eilig ergriffen hatte. Hierauf beschwichtigt und verabschiedet Jesus die Menge, die sich in die naheliegenden Höfe zerstreut. Matthäus und Markus sagen auch: „und da er das Volk von sich gelassen hatte, stieg er auf einen Berg, daß er betete." Dieser Zeitpunkt in ihrem Bericht trifft augenscheinlich mit dem Schluß unseres V. 15 zusammen. Es blieb somit nur ein Teil der Volksmenge, ohne Zweifel die Aufgeregtesten, an der Stelle zurück (vgl. V. 22). Die von Tischendorf aufgenommene Lesart des Sinait. φεύγει ist besonders neben πάλιν ungereimt. Dieses letztere Wort, das von mehreren byzantinischen Mss. gestrichen wird, ist beizubehalten. Es enthält eine Hindeutung auf das ἀνῆλθε (V. 3), welche einige Abschreiber nicht verstanden haben. Wir müssen daraus schließen, daß sich Jesus des Mahles wegen dem Ufer genähert hatte, was mit den Synoptikern stimmt (er ging weg, er empfing sie), und jetzt kehrt er auf die Höhe zurück, wohin er anfänglich mit seinen Jüngern gegangen war. Weiß setzt auch das πάλιν in Beziehung zu V. 3, aber ohne einzuräumen, daß Jesus der Speisung wegen herabgestiegen war. Der Sinn wäre daher: „er stieg noch höher hinauf." Er stützt sich auf das: sie stiegen hinab (V. 16), welches nach seiner Ansicht beweist, daß der ganze vorhergehende Auftritt auf der Höhe stattgefunden hatte. Dieser Grund ist nicht stichhaltig (V. 16) und wieder hinaufgestiegen ist nicht gleichbedeutend mit höher hinaufsteigen.

V. 16—18.[1]) — Das Wort stiegen hinab setzt nicht voraus, daß sie noch auf der Anhöhe waren, auf welcher sie mit Jesu die erste Hälfte des

[1]) V. 17. ℵ ερχονται statt ηρχοντο. — ℵ D 1 Mn.: κατελαβεν δε αυτους η σκοτια statt κ. σκοτ. ηδη εγεγ. — ℵ B D L 5 Mnn. It plerique Cop. lesen ουπω statt ουκ.

Tages zugebracht hatten, sondern nur (s. das πάλιν des V. 15), daß der Schauplatz des Wunders etwas höher als das eigentliche Ufer gelegen war. Welchen Befehl hatte Jesus seinen Jüngern gegeben, ehe er sie von sich ließ? Nach den Synoptikern wies er sie an, sich nach dem jenseitigen Ufer einzuschiffen. Dies ist auch die Meinung des johanneischen Berichts; denn es läßt sich nicht annehmen, daß sie sich, wie in V. 17 erzählt ist, eingeschifft und Jesum allein auf dem östlichen Ufer zurückgelassen hätten, wenn er ihnen hierüber nicht seinen Willen kundgegeben hätte. Sie tragen sogar, wie V. 16 und 17 zeigt, Bedenken, diese Weisung auszuführen; sie verziehen deshalb bis zur tiefen Dämmerung. Aber wie ist der Schluß von V. 17 zu erklären? Die letzten Worte scheinen anzudeuten, daß sie Jesum erwarteten, als ob er die Absicht gehabt hätte, wieder zu ihnen zu stoßen (diese Annahme wird durch die alex. Lesart οὔπω noch wahrscheinlicher). Aber dies stünde im Widerspruch mit der Weisung abzufahren, die er ihnen gegeben haben mußte. Man hat angenommen, die Worte: „er war noch nicht zu ihnen gekommen" seien lediglich vom Standpunkt des später Geschehenen aus geschrieben, als Jesus wunderbarerweise auf dem Wasser zu ihnen kam; allein diese Erklärung scheint kaum natürlich. Ich halte die Annahme für einfacher, daß Jesus, weil die Linie von Bethsaida Julias nach Kapernaum mit dem nördlichen Seeufer ziemlich parallel läuft, seine Jünger an irgend einen Punkt dieses Ufers, z. B. an die Jordaneinmündung, bestellt habe, um hier mit ihnen zusammenzutreffen. Wenn nicht, so bleibt uns nur die Annahme von Weiß, daß die Plusquamperf. (die Nacht war schon hereingebrochen; Jesus war nicht zu ihnen gekommen) sich nicht auf den Zeitpunkt beziehen, da die Jünger schon auf dem Meer waren, sondern auf den Augenblick ihrer Abfahrt. Aber das Imperf. ἤρχοντο, wörtlich sie waren im Kommen begriffen, ist mit dieser Auslegung schwer vereinbar. Man müßte in diesem Fall voraussetzen, daß Johannes in V. 17 und 18 nur zusammenstellen wollte, was alles die Befürchtungen hervorrief, von denen die Jünger befallen waren, nämlich die Dunkelheit, welche sie hinderte, die Richtung auf dem Wasser einzuhalten, die Abwesenheit Jesu und der heftige Sturm. Ist das nicht eher ein Ausweg als eine Auslegung?

V. 19—21.[1]) — Es gab für Jesus kein anderes Mittel, wieder zu seinen Jüngern zu stoßen, als das, welches er in V. 19 anwendet. Sie waren jetzt mitten auf dem Meer. In seiner größten Breite hat der See Genezareth nach Josephus (Bell. jud. III, 10, 7) 40 Stadien, etwa zwei Stunden. Paßte nun der Ausdruck bei Matthäus: „mitten im Meer" als Angabe der Entfernung (was mir fraglich scheint), so stimmt diese Angabe mit der bei Johannes: 25—30 Stadien. — Das Präs. sie sehen bezeichnet das Unerwartete der Erscheinung Jesu. Der Eindruck der Furcht, den die Jünger hatten, und der bei den Synoptikern noch vollständiger zur Darstellung kommt, erlaubt nicht, die Worte ἐπὶ τῆς θαλάσσης in dem Sinn zu nehmen wie 21, 1: am Ufer des Meeres. Sie glauben ein Gespenst herankommen zu sehen. — Das Wort Jesu: ich bin's, fürchtet euch nicht! muß auf die Jünger einen sehr tiefen Eindruck gemacht haben, denn es ist gleichmäßig in allen vier Berichten wiedergegeben. — In dem Imperf. ἤθελον, wörtlich: sie wollten, V. 21, scheint zu liegen, daß Jesus das Schiff nicht betreten habe: sie wollten ihn hereinnehmen; aber in dem Augenblick befanden sie sich am Ufer." Hier läge also ein Widerspruch gegen Markus und Matthäus vor, nach welchen beiden Jesus wirklich in das Boot trat, bei Matthäus nach dem Auftritt mit Petrus. Chrysostomus glaubt aus dieser Verschiedenheit der Angaben schließen zu sollen, daß Johannes hier eine andere Begebenheit erzähle, als Matthäus

[1]) V. 21. ℵ: ἦλθον statt ἤθελον.

und Markus. Aber die enge Verbindung zwischen diesem Wunder und die Speisung in den drei Evangelien wie die allgemeine Ähnlichkeit der drei Berichte lassen die Annahme dieser Lösung nicht zu. J. D. Michaelis schlug vor, ἦλθον statt ἤθελον zu lesen, wodurch die Schwierigkeit gehoben würde: sie kamen; sie näherten sich ihm mit dem Boot, um ihn aufzunehmen. Und, merkwürdig! der Sinait. giebt gerade die von diesem Erklärer vermutete Lesart. Aber sie sieht zu sehr einer Berichtigung gleich, als daß sie Glauben verdient. Übrigens bewegte sich auch Jesus so leicht auf dem Wasser, daß das Schiff nicht nötig hatte, zu ihm hinzufahren. Beza und viele Ausleger nach ihm sind der Meinung, das Zeitwort wollen füge einfach zu der Thätigkeit des Aufnehmens den Begriff der eifrigen Beflissenheit hinzu; vgl. Luk. 20, 46; Kol. 2, 18. Und Tholuck hat dieser Erklärung eine erhöhte Wahrscheinlichkeit verliehen, indem er das ἤθελον in dieser Bedeutung dem ἐφοβήθησαν gegenübergestellt: sie hatten sich im ersten Augenblick gefürchtet, aber jetzt nehmen sie ihn gerne auf. Ein Punkt stellt sich dieser Auslegung in den Weg, nämlich daß Johannes das Imperf. ἤθελον setzt, was eine nicht vollendete Handlung bedeutet, und nicht den Aor. ἠθέλησαν, was die vollbrachte Thatsache bedeuten würde (1, 44). Andererseits ist kaum wahrscheinlich, daß Johannes im Widerspruch mit den Synoptikern hätte sagen wollen, wie Meyer meint, Jesus sei nicht wirklich in das Schiff gestiegen. Hätte er dann nicht statt καὶ εὐθέως vielmehr ἀλλ' εὐθέως sagen müssen? Der Sinn der Erzählung des Johannes wäre nämlich der, daß die rasche Ankunft am Ufer die Absicht der Jünger nicht habe zur Ausführung kommen lassen. Uns scheint das Verhältnis der beiden nebeneinandergestellten Sätze in V. 21 von derselben Art zu sein, wie wir's sonst schon bei Johannes beobachtet haben (5, 17). Es ist ein Verhältnis logischer Art, das wir mittelst eines Bindeworts ausdrücken: „in dem Augenblick, wo sie sich beeilten, ihn aufzunehmen, landete das Boot.“ Der Eintritt Jesu in das Boot fiel also mit dem Augenblick der Landung zusammen. Der Verlauf der Sache war ein so schneller, daß die Jünger selbst sich gar keine Rechenschaft über die Art des Hergangs gaben. V. 33 bei Matthäus und V. 51 bei Markus versetzen uns in den Augenblick, in welchem sie aus dem Schiffe traten. — Man kann sich wirklich nicht wohl vorstellen, daß sich Jesus nach einer so großartigen, ja königlichen Machtübung, wie das Wandeln auf dem Wasser war, im Schiff niedergesetzt hätte und die Fahrt mühsam durch Rudern fortgesetzt worden wäre. In dem Augenblick, als Jesus den Fuß in das Boot setzte, teilte er ihm, wie er so eben mit Petrus gethan, die den Raum und die Schwere überwindende Macht mit, die an seiner eigenen Person eben zum Vorschein gekommen war. Die Worte καὶ εὐθέως, und sogleich, verglichen mit der Entfernung von zehn bis fünfzehn Stadien (30—45 Minuten), welche sie noch vom Ufer schied, lassen keine andere Erklärung zu.

Diese wahre, unbeschränkte Herrschermacht stellt Jesus dem politischen Königtum gegenüber, welches das fleischliche Israel ihm auferlegen wollte. Er giebt sich den Seinigen als den, der über ein viel weiteres Gebiet Gewalt hat, über alle Kräfte der Natur, und der sich selbst und einst auch sie vom Gesetz der Schwere dieses sterblichen Leibes befreien kann. Wenn die Speisung ein Vorspiel von der bevorstehenden Hingabe seines Fleisches zur Speise für die Welt war, wenn die Jünger in dieser schrecklichen dunkeln Nacht, im Sturm und im Alleinsein eine Art Vorempfindung von einer noch schmerzlicheren Trennung gehabt haben, so hat er in dieser unerwarteten, triumphierenden Rückkehr durch die empörten Wogen ihnen gleichsam seine Auferstehung vorgebildet, durch die er ihnen wieder geschenkt werden soll, ja die herrliche Himmelfahrt, an der er einst die Kirche selbst will teilnehmen lassen, indem

er sie durch das Wehen des Geistes mit sich zu den himmlischen Wohnungen erhebt.

Erwägt man, daß jede freiwillige Bewegung, die unser Körper ausführt, jeder Anstoß, den wir einem in die Luft geworfenen Gegenstand mitteilen, zwar keineswegs eine Aufhebung des Gesetzes der Schwere ist, aber eine vorübergehende Überwindung dieses Gesetzes durch das Dazwischentreten einer diesem Gesetz überlegenen Kraft, nämlich des Willens, so begreift man, daß der Stoff, der selbst ein Erzeugnis des göttlichen Willens ist, dieser wesentlich übernatürlichen Kraft jederzeit zu Gebot steht. Folglich liegt kein Hindernis vor, daß der Hauch Gottes in einer bestimmten Lage den menschlichen Körper auf Augenblicke von dieser Herrschaft der Schwere entbinden kann. — Reuß findet, daß dieses Wunder „Jesum außer und über die Menschheit stelle" und, wenn es wirklich sei, nicht mehr gesagt werden könne, daß sich der Herr seiner göttlichen Eigenschaften entäußert habe. Aber über das Gesetz der Schwere erhoben sein ist weniger als dem Tode entrissen werden. Sollte nach Reuß die Auferstehung Jesu beweisen, daß er kein Mensch war? die des Lazarus, daß er kein Mensch war? Die Frage der κένωσις kommt hier schlechthin nicht in Betracht.

II. Die Reden.

V. 22—65.

Dieser Abschnitt enthält zuerst eine geschichtliche Einleitung (V. 22—24), dann eine Reihe von Gesprächen und Reden (V. 25—65).

V. 22—24.[1]) — Die fleischliche Schwärmerei der Juden hatte Jesum genötigt, seine Jünger und sich selbst mit ihnen sehr rasch von denselben zu trennen. Nun ist er mit seinen Jüngern wieder vereinigt, und die Menge begann ihn zu suchen, immer noch mit den gleichen Gedanken. Das lange und schwierige Satzgefüge, V. 22—24, soll den Gedanken hervorheben, daß einzig und allein der Gedanke an Jesus diese Menge beschäftigte (Schluß von V. 24: ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν). Bei genauer Untersuchung dieses verwickelten Satzes läßt sich die wirkliche Wortfügung leicht erkennen. Alles geht aus von dem Zustand der Volksmenge am folgenden Morgen (des andern Tages, die Menge, die dastand, V. 22) und zielt auf den von ihr gefaßten Entschluß, nach Kapernaum zu gehen (sie treten in die Schiffe, V. 24). Dieser Entschluß ist begründet durch die beiden den Grund bestimmenden Zeitwörter; ἰδών, da sie sahe (V. 22) und ὅτε οὖν εἶδεν, als sie nun sah (V. 24); dann mittelbar durch den Zwischensatz, V. 23, durch welchen die Möglichkeit dieses Entschlusses der Menge erklärt werden soll. Wir finden in diesem V. 23 eine ähnliche Satzbildung, wie sie uns 1, 10 und 2, 9 begegnet ist.

---

[1]) T. R. liest ιδων mit Γ Δ Λ und 9 andern Mjj., den meisten Mnn. Syr^{cur}; A B L It^{plerique} Syr^{sch}: ειδον, und ℵ D It^{aliq}: ειδεν. — A B L It^{pleriq} lassen die Worte: εκεινο εις ο ενεβησαν οι μαθηται αυτου aus, während ℵ D Γ Δ Λ und 9 andere Mjj. Mnn. Syr. (aber mit verschiedenen Varianten) dieselben lesen. — Statt συνεισηλθε liest ℵ συνεληλύθει. — Alex.: πλοιον für πλοιαριον — ℵ läßt απηλθον aus. — V. 23. B D L Θ^{g} lassen δε aus. — ℵ: επελθοντων ουν των πλοιων. D^{b} Syr^{cur}: αλλων πλοιαριων ελθοντων. — ℵ: εκ Τιβεριαδος εγγυς ουσης οπου και εφαγον αρτον. — V. 24. και ιδοντες für οτε ουν ειδεν. — T. R. liest και αυτοι mit U Γ einigen Mnn.; ℵ S It^{pleriq} Syr. lassen diese beiden Worte aus; 13 andere Mjj. und die meisten Mnn. lesen αυτοι. — ℵ liest εἰς το πλοιον statt der Mehrz. πλοια oder πλοιαρια, in welche sich die andern Mjj. teilen. — Der vollständige Text des Sinait. lautet: „Am folgenden Tage sah die am jenseitigen Ufer stehende Menge, daß kein anderes Schiff da war, als das, welches die Jünger Jesu bestiegen hatten, und daß Jesus nicht mit ihnen in das Schiff getreten war, sondern die Jünger allein; da nun die Schiffe von Tiberias hergekommen waren, welches nahe bei dem Ort war, wo sie nach dem Dankgebet des Herrn das Brot gegessen hatten, und da sie sahen, daß Jesus nicht da war, noch seine Jünger, stiegen sie auf das Schiff und kamen . . ."

Die eigentümlichen Umschreibungen in dieser Stelle scheinen ein Bild von der Verwirrung zu geben, in welcher das Volk sich befand, bis es durch die Ankunft der Schiffe zu einem raschen Entschluß kam. Das erste Wort: des andern Tages geht schon auf das letzte Zeitwort des Satzes: schifften sich ein (V. 24). Der Sinn des Partiz. Perf. ὁ ἑστηκώς ist der: „welches seit gestern dageblieben war und in diesem Augenblick noch am Ufer stand." Vielleicht soll das Geschlechtswort ὁ vor dem Partiz. den Begriff des Hauptworts beschränken helfen: „der Teil der Menge, welcher ..." Das waren die zähesten. Es leuchtet ein, daß nicht die ganze Menge des vorangehenden Tages, die 5000, in den paar Schiffen über das Meer fuhren. — Die von Tischendorf (8. Ausg.) und von den letzten Erklärern (Weiß, Keil) angenommene Lesart εἶδον oder εἶδεν hat die ältesten Mss. für sich. Die Lesart ἰδών, welche gesehen hatte, stützt sich auf die 15 jüngsten Mjj. (Γ Δ Λ u. s. w.) und auf die syrische Übersetzung von Cureton; ich halte sie für die richtige Lesart. Man muß dem ἰδών die Bedeutung des Plusquamperf. geben, wie es die beiden nachfolgenden ὅτι fordern: „des andern Tages, als die Menge gesehen hatte, daß nur ein einziges Schiff da war, und daß die Jünger ohne Jesus auf dem Schiff abgefahren waren ..." — Diese Bestimmung: welche gesehen hatte, sowie das Umstandswort der Zeit: des andern Tages stehen mit der Schlußhandlung: schifften sich ein (V. 24) in logischem Zusammenhang. Der Aor. εἶδεν oder εἶδον (sah oder sahen) könnte unmöglich diesen Sinn eines Plusquamperf. haben, weil er als Verbum finitum durch das ἐπαύριον des andern Tages, nachdrücklich bestimmt wird; und doch giebt der Ausdruck: „des andern Tages sah die Menge" keinen verständlichen Sinn; denn nicht am Tage nach dem Wunder, sondern noch am Abend desselben hatte die Menge gesehen, daß kein Schiff da war, und daß die Jünger ohne Jesus das Schiff bestiegen. Man müßte also übersetzen: gesehen hatte, was die nähere Bestimmung des andern Tages unmöglich macht. Diese Lesart ist also unhaltbar, außer wenn das ἦν im Sinn von gewesen war genommen würde, was noch viel weniger zulässig ist als unsere Erklärung von ἰδών. Die alex. Lesart sah oder sahen ist ganz einfach durch die falsche Vorstellung veranlaßt, daß das ὅτε οὖν εἶδεν des V. 24 die Wiederholung des ἰδών in V. 22 sei, nach dem Zwischensatz von V. 23 (ein Irrtum, der sich noch jetzt bei Keil findet). Der Sinn ist also: das Volk, welches da war, hat Tags zuvor zwei Dinge festgestellt: 1) daß nur ein Schiff da war; 2) daß die Jünger abgefahren waren und daß Jesus mit seinen Jüngern nicht abgefahren war (die beiden ὅτι in V. 22). Diese beiden gehörig festgestellten Thatsachen hielten das Volk zurück; denn es schien daraus hervorzugehen, daß Jesus, den es suchte, noch auf diesem Seeufer sein mußte. Folglich (οὖν, also V. 24), d. h. auf grund des Weggangs Jesu während der Nacht, als sie am andern Morgen weder Jesum noch seine Jünger bemerkten (welche zurückkommen konnten, ihn zu suchen), faßten sie den Entschluß, unter Benützung der inzwischen angefahrenen Schiffe überzusetzen, um womöglich Jesum am jenseitigen Ufer wiederzufinden. Das ὅτε οὖν εἶδεν in V. 24 ist also keineswegs die Wiederholung des ἰδών in V. 22.[1]) Es dient zur Ergänzung desselben, indem es eine neue, ja entgegengesetzte Wahrnehmung ergiebt. Nach V. 22 schien es allerdings, als ob Jesus noch da sein müßte; nach V. 24 stellten sie fest, daß er nicht mehr da war. Daher der Entschluß, sich einzuschiffen. Der Zwischensatz (V. 23) hat erklärt, wie sie daran denken konnten. — Die Ankunft dieser Schiffe hat Einwendungen hervorgerufen.

---

[1]) Man könnte versucht sein, ἰδών enge mit ἑστηκώς zu verbinden: „welches noch da blieb, weil es gesehen hatte, daß ... und daß demnach Jesus nicht habe abfahren können."

kamen sie vielleicht, weil auf dem andern Ufer bekannt war, daß sich eine solche Volksmenge in der Wüste gesammelt hatte und für die Rückfahrt Schiffe brauchte? Westkott spricht eine kaum wahrscheinliche Vermutung aus, wenn er annimmt, der nächtliche Sturm hätte sie genötigt, an's östliche Ufer zu flüchten. — Die Worte: dasjenige, in welches seine Jünger eingetreten waren, könnten eine Glosse sein; indessen haben sie den Sinait. für sich und passen sehr gut. — Der so ausdrücklich hervorgehobene Umstand: nachdem der Herr Dank gesagt hatte, welchen der Zusammenhang nicht fordert, weist auf den tiefen Eindruck hin, welchen dieser feierliche Augenblick auf die Zuschauer hervorgebracht hatte und auf die entscheidende Wichtigkeit, welche sie dieser Handlung beilegten.

Das ἀλλά, V. 24, heißt nicht andere; es ist die Gegensatzpartikel aber, außer wenn das δέ des T. R. nicht echt wäre, in welchem Fall das ἀλλά vielmehr als Eigenschaftswort (andere) zu nehmen wäre. Die Part. καί, auch, vor αὐτοί, würde bedeuten: „sie, ebenso wie die Jünger und Jesus selbst." Indessen ist dieses Wort durch U Γ nicht hinlänglich gestützt. Das αὐτοί betont ihre Personen im Gegensatz zu denen, welche vorher abgefahren waren. Sie entschlossen sich endlich selbst auch das zu thun, was alle andern gethan hatten. — Das so lange erwartete Zeitwort ἐνέβησαν, traten in die Schiffe, läßt die Schlußhandlung, das Ende der langen Unentschlossenheit, kräftig hervortreten. — So sind in diesem langen Satzgefüge mit bewundernswerter Genauigkeit alle die verschiedenen Eindrücke, Schwankungen, Wahrnehmungen dieser Volksmenge bis zu dem Entschluß, der sie nach Kapernaum führt und die Unterredungen des folgenden Tages veranlaßt, wiedergegeben. Man denke sich einen griechischen Schriftsteller von Alexandrien oder von Rom, der so erzählte! — Nirgends vielleicht verrät sich die mangelhafte und willkürliche Art des Textes des Sinait. so sehr als an dieser Stelle (vgl. S. 255; Anm.).

Obgleich der in den Reden V. 25—65 herrschende Gedanke ebenso wie in Kap. 5 der des Lebens zu sein scheint, so besteht doch zwischen den in beiden Kapiteln enthaltenen Aussagen ein Unterschied, entsprechend der Verschiedenheit der Wunder, von welchen beide die Anwendung machen. Bei der Heilung des Lahmen ist Jesus der Handelnde, der Kranke der Empfangende. Bei dem Mahl, Kap. 6, wird die Nahrung einfach von Jesu dargereicht; wenn die Ernährung vor sich gehen soll, muß der Mensch thätig sein, um sich die Speise anzueignen. Während deshalb in den Reden von Kap. 5 die Person Jesu in den Vordergrund tritt, herrscht in den Gesprächen von Kap. 6 vielmehr der Begriff des Glaubens vor. Ohne mit Baur die Abfassung unseres Evangeliums aus einem planmäßigen Verfahren erklären zu müssen, kann man annehmen, daß Johannes bei der Sammlung seiner Erinnerungen von der Übereinstimmung dieser beiden Zeugnisse, von denen eines das andere ergänzt, überrascht war und daß er sie absichtlich zusammengestellt hat als vollständige Darstellung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Thätigkeit im Heilswerk. Es lassen sich in diesem Gespräch vier Auftritte unterscheiden, die jedesmal durch die Kundgebung eines Teils der Zuhörer abgegrenzt werden. Der erste, V. 25—40, wird durch eine Frage der Juden herbeigeführt (εἶπον αὐτῷ). Der zweite, V. 41—51, gestaltet sich aus einer ernsthaften Unzufriedenheit, die sich kundgiebt (ἐγόγγυζον). Der dritte, V. 52—59, wird eröffnet durch einen unter den Zuhörern selbst sich ergebenden Wortstreit (ἐμάχοντο). Der letzte, V. 60—65, wird hervorgerufen durch die Erklärung der Mehrzahl der früheren Gläubigen in Galiläa, welche Jesu den Abbruch ihres Verhältnisses zu ihm ankündigen. — Haben diese Gespräche alle in der Synagoge stattgefunden? Dies ist kaum wahrscheinlich. V. 25 läßt es nicht vermuten. Man kann die Bemerkung in V. 59 nur auf die letzten Auftritte beziehen.

1) V. 25—40.

Dieser erste Auftritt setzt sich aus vier kleinen Unterredungen zusammen, deren jede eine Frage der Juden und eine Antwort enthält. Die letzte dieser Antworten ist weiter ausgeführt. Jesus spricht hier mit zurückgehaltener Bewegung die Eindrücke aus, welche der Zustand seiner Zuhörer in seinem Gemüt hervorruft.

1. V. 25—27. Der Gegensatz zwischen der vergänglichen und unvergänglichen Speise.

V. 25 und 26.[1] — Wir haben gesehen, daß das Verhalten der Menge durch das Verlangen bestimmt war, Jesum wiederzufinden. Hieran erinnern die ersten Worte: *und da sie ihn gefunden hatten*. Die Frage: *wann* (nicht: wie) *bist du hergekommen?* hat darin ihren Grund, daß sie es für unmöglich halten, daß Jesus den Weg von Bethsaida Julias nach Kapernaum (2—3 Stunden) zu Fuß gemacht haben sollte. Die Anwesenheit Jesu macht ihnen wirklich den Eindruck einer Wundererscheinung. — Dieser antwortet wie immer, wenn man ihn aus Neugierde fragt, nicht auf das, was der Redende fragt, sondern auf die Gesinnung, aus der die Frage kommt; vgl. 2, 4; 3, 3 u. s. w. Er legt es diesen Juden offen hin, was an der Art ihres Suchens Falsches und Fleischliches ist. Da es eine Offenbarung ihrer innersten, ihnen selbst verborgenen Gedanken ist, so gebraucht er die nachdrückliche Bekräftigung ἀμὴν αμήν. — Jesus stellt hier dem falschen, eiteln Suchen seiner Person, das nur die Befriedigung des irdischen Menschen (V. 26) im Auge hat, das heilsame Suchen gegenüber, welches auf die Sättigung des geistlichen Menschen (V. 27) bedacht ist. Seine Wunder sind die sichtbaren Zeichen der Heilsgüter, die er der Menschheit bringt. Man darf also nicht bei der äußerlichen Wohlthat stehen bleiben, welche sie gewähren; man muß sich mit Hülfe derselben zu dem Verlangen nach den höheren Gaben aufschwingen, deren Unterpfand und Abbild sie sind; man muß vor allem und hauptsächlich an den glauben, den Gott der Welt dadurch offenbart, daß er ihm solche Werke zu thun giebt. Es geht daraus hervor, wie sehr man sich hüten muß, hier das Wort σημεῖα, *Zeichen*, mit *Wunder* zu übersetzen, wie mehrfach geschieht. Gerade auf der Bedeutung *Zeichen* ruht die ganze Kraft dieses Wortes. Die Volkshaufen haben das Speisungswunder als den Anfang einer Reihe von Wunderzeichen *derselben* Art, als die Eröffnung eines Zeitalters von immer glänzenderen, dem Fleisch zusagenden Wundern aufgefaßt. „Anstatt in dem Brot das Zeichen zu sehen“, wie *Lange* sagt, „haben sie in dem Zeichen nur das Brot gesehen.“ Dieses grobe Mißverstehen macht ihr Suchen nach Jesus verkehrt, irdisch, sinnlich, tierisch. Diese Gesinnung deckt ihnen Jesus mit dem ersten Wort der Unterredung auf, besonders mit dem Ausdruck, in welchem sich etwas wie Eckel ausspricht: *und weil ihr satt geworden seid*. Welch ein Abstand zwischen diesem Volk, das mit seiner grob-sinnlichen Begehrlichkeit, seiner irdischen Eßlust herbeikommt, und dem geistlichen Israel, welches durch das A. T. zubereitet werden sollte, und riefe: „meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.“ Dieses Israel würde zu dem, der die Brote vermehrt hat, sagen: „gieb uns noch Besseres! thue heute für unsere Herzen, was du unsern Leibern zu gut gethan hast.“ — Die Mehrzahl *Zeichen* bezieht sich entweder auf die beiden in dem ersten Teil des Kapitels erzählten Wunder, oder auf die Wunder überhaupt, für welche die Volksmenge eben so wenig ein

[1] Statt γεγονας liest ℵ ηλθες, D εληλυθας. — V. 26. ℵ läßt ζητειτε με aus. — D Italiq. setzen και τερατα hinein (aus 4, 48 herübergenommen).

Verständnis gehabt hatte, wie für das Speisungswunder. Das Geschlechtswort τῶν vor ἄρτων ist durch das hinweisende Fürwort wiederzugeben, „diese Brode"; es enthält eine offenbare Andeutung auf die Brote des vergangenen Tages.

V. 27. [1]) — Jetzt beschreibt Jesus die rechte Art, wie er gesucht sein will. Aus dem Gegensatz zwischen ἐργάζεσθε, wirket, und ζητεῖτέ με, ihr suchet mich (V. 26), geht nämlich hervor, daß das Wirken, zu welchem Jesus seine Zuhörer auffordert, eben das Suchen seiner Person im geistlichen Sinn ist. Das Mahl von gestern hatte sie gerade nur für diesen Tag gesättigt. Aber haben sie nicht am andern Morgen wieder essen müssen? So wunderbar also dieses Brot gewesen sein mochte, es war nur eine vergängliche Nahrung gewesen. Was hätte es sie genützt, heute noch einmal eine solche Gabe zu empfangen? Dieser vergänglichen Speise stellt Jesus die andere gegenüber, welche als dauernde Grundkraft des Lebens und Wirkens inwohnend im Menschen bleibt. — Das Wort ἐργάζεσθαι, wirken, bedeutet hier: durch seine Arbeit beschaffen (vgl. die Beispiele aus griechischen Klassikern bei Meyer). — Die Worte zum ewigen Leben bezeichnen entweder die unmittelbar hervorgebrachte Wirkung (Reuß), oder das schließliche Ziel (bis); s. zu 4, 14. — Das Fut. δώσει ist gewiß die richtige Lesart; es soll den Sinn der Leser zu diesem Nahrungsmittel höherer Art erheben, das Jesus der Welt bringt, und von dem die wunderbare Speisung nur Vorbild und Verheißung war. Dieser Begriff des Gebens scheint auf den ersten Augenblick im Widerspruch mit der Aufforderung zu wirken (ἐργάζεσθε). Aber das Wirken, mittelst dessen sich der Mensch dieses wahrhaft lebendigmachende Nahrungsmittel verschafft, besteht nicht darin, daß es hervorgebracht wird, sondern darin, daß man sich zu seiner Aufnahme geschickt macht durch den Glauben an den göttlichen Gesandten, der es ihm bringt. Das menschliche Wirken bliebe fruchtlos ohne die göttliche Gabe, wie auch die göttliche Gabe unwirksam bleibt ohne die innerliche Arbeit, durch welche sie der Mensch sich zu eigen macht. — Der Name Menschensohn steht schon in Beziehung zu dem später entwickelten Gedanken, daß Jesus selbst diese himmlische Nahrung ist; denn vermöge der Fleischwerdung ist sie dem Glauben erreichbar geworden (V. 33. 38. 50. 58). — Das γάρ bezieht sich auf das Wort δώσει. Jesus ist versiegelt, d. h. der Welt persönlich erwiesen durch seine Wunder im allgemeinen, besonders aber durch das des vorigen Tages, als derjenige, welcher das lebendigmachende Brot auf Erden bringt und giebt. Das ist die von Jesu selbst gegebene Auslegung des Wortes Zeichen. Seine Wunder sind die glaubwürdigen Zeichen des Heils, womit er beauftragt ist, nach seinen zahlreichen Seiten. — Das Wort ὁ θεός steht am Ende des Satzes, um die Person dessen recht hervorzuheben, der als Inhaber der höchsten Gewalt allein Macht und Recht hat, solche Zeugnisse auszustellen. Dieses erste Gespräch hat die zweierlei Güter, welche bei Jesu gesucht werden können, in ganz allgemeiner Weise bezeichnet und einander gegenübergestellt.

2. V. 28 und 29. Die kleine nun folgende Unterredung handelt von dem rechten Mittel, dieses wahrhaft begehrenswerte Gut, die bleibende Speise zu erlangen: dies ist die rechte Art des ἐργάζεσθαι.

V. 28 und 29. [2]) — Da Jesus gesagt hatte: wirket (wörtlich: schaffet), fragen ihn die Zuhörer in der Meinung, auf seinen Gedanken einzugehen:

[1]) ℵ setzt μη nach dem ersten βρωσιν und streicht mit einigen Mjj. das zweite βρωσιν. — ℵ D It^aliq lesen διδωσιν υμιν statt υμιν δωσει.

[2]) A Syr. lassen ουν aus. — ς nur mit einigen Mnn. ποιουμεν. — V. 29. ℵ ABLT: πιστευητε statt πιστευσητε.

wieso wirken? worin bestehen die Werke, die zu thun sind, um die Speise zu erlangen, die du uns anbietest? Sie nennen sie die Werke Gottes, sofern Gott sie als Bedingung dieser Gabe fordert. Sie gehen dabei von dem gesetzlichen Standpunkt aus und denken bei diesen zu vollbringenden Werken an eine Arbeit, deren Lohn die wunderbare Speise sein soll. Ich kann unmöglich finden, was an dieser Antwort der Juden (Reuß) „Wunderliches“ oder Unwahrscheinliches sein soll. Sie stimmt zu den zahlreichen Fragen derselben Art bei den Synoptikern (Matth. 19, 16; Luk. 10, 25 u. s. w.). Jesus geht hinwiederum auf diesen Gedanken von zu vollbringenden Werken ein; nur führt er sie alle auf eines zurück: das Werk, im Gegensatz zu den Werken (V. 28). Dieses Werk ist der Glaube an ihn; mit andern Worten: die Gabe Gottes will nicht verdient, sondern einfach angenommen sein. Der Glaube an denjenigen, welchen Gott sendet, um diese Gabe mitzuteilen, ist die einzige Bedingung, um sie zu empfangen. — Der Wessenfall, τοῦ θεοῦ, bezeichnet im Zusammenhang offenbar nicht den, von dem das Werk gethan wird (Augustin), sondern den, mit Rücksicht auf welchen es geschieht; es handelt sich um das Werk, welches Gott verlangt. — Der sogenannte Paulinismus liegt in dieser Antwort beschlossen, die das Bindeglied zwischen Paulus und Jakobus heißen kann. Der Glaube ist wirklich ein Werk, das höchste Werk, denn durch ihn giebt der Mensch sich hin, und das freie Wesen kann nichts Größeres thun als sich hingeben. In diesem Sinn stellt Jakobus das Thun einem Glauben gegenüber, der nichts ist als ein totes, verstandesmäßiges Fürwahrhalten; wie hinwiederum Paulus den Glauben in Gegensatz stellt zu den Werken der reinen Satzung. Der lebendige Glaube des Paulus ist im Grund das lebendige Thun des Jakobus, nach der maßgebenden Fassung, wie sie Jesus aufstellt: „das Werk Gottes ist das, daß ihr glaubet.“ — An die Erörterung über die richtige menschliche Leistung, welche zum Besitz der himmlischen Gabe führt, knüpft sich eine weitere über den Weg, um zum Glauben zu gelangen. Die Juden meinten, sie bedürften hierzu immer neuer Wunder. Jesus erklärt ihnen, daß das wahre Wunder da sei, nämlich er selbst.

3) V. 30—33. Der Weg, um zum Glauben zu gelangen.

V. 30 und 31. — Es ist schwer, sich dieses Wort im Munde von Leuten vorstellig zu machen, die Tags zuvor eine wunderbare Speisung mit erlebt hatten. B. Bauer hat darin einen Beweis für die Unechtheit des Berichtes erblickt. Schweizer hat daraus geschlossen, daß das ganze vorangehende Stück eingeschoben sei. Grotius u. A. sind der Meinung, die Leute, die so reden, haben dem Vorgang am Abend vorher nicht beigewohnt. De Wette und Weiß nehmen an, dieser Abschnitt des Gesprächs sei von seiner richtigen Stelle hierher versetzt worden. Lücke, Luthardt, Meyer finden darin den Beweis für die psychologische Wahrheit, daß der natürliche Mensch unersättlich nach Wundern verlange. Riggenbach und bis zu einem gewissen Grad Weiß, erinnern daran, wie wenig Augenfälliges die wunderbare Speisung gehabt habe; es sei keinerlei schöpferische Verrichtung bemerkbar geworden. Andere meinen, die Zuhörer Jesu stellen das ganz gewöhnliche Brot, das ihnen Jesus gegeben, in Gegensatz zu dem jeden Morgen wie sichtbar vom Himmel fallenden Mannah, das Moses ihren Vätern gab, und finden jenes Wunder um vieles geringer als dieses. Aber so richtig diese Bemerkungen sein mögen, so muß man gestehen, daß sie noch nicht verständlich machen, wie derartige Fragen: „was thust du für ein Zeichen? was machst du?“ an jemand gerichtet werden konnten, der eben jetzt ein Wunder vollbracht, und das von Leuten, die ihn am Abend zuvor zum König ausrufen wollten. Es ist meines Erachtens einem von

Weiß und Keil nachdrücklich hervorgehobenen Umstand Rechnung zu tragen, nämlich dem Mißvergnügen der Volksmenge, infolge der unbedingten Weigerung Jesu auf die von ihnen geplante große messianische Kundgebung einzugehen. Und seltsam! obgleich er nicht als König und Messias ausgerufen sein wollte, verlangte er doch als der höchste Gesandte Gottes anerkannt zu werden, als Gegenstand des Glaubens, eines Glaubens, der von allen im Gesetz vorgeschriebenen Werken, überhaupt von jedem Werke freisprach; als einer, der den Menschen ein unvergängliches Leben vom Himmel brachte. Stand das Wunder des vergangenen Tages auf der Höhe dieser Ansprüche? Nein, es hob Jesum nicht einmal so hoch als Moses stand, über den er sich doch hinaufzusetzen schien, indem er eine solche Stellung für sich in Anspruch nahm! Es war also doch nicht so ganz unberechtigt, wenn sie den Abstand hervorheben zwischen dem kaum in die Augen fallenden Wunder des vergangenen Tages und der großartigen Machtentfaltung, deren Werkzeug Moses 40 Jahre lang inmitten des ganzen Volkes gewesen war. Redemptor prior descendere fecit pro iis manna; sic et Redemptor posterior descendere faciet manna, sagten die Rabbinen (s. Lightfoot, Wetstein). Dies wurde zum mindesten von ihm erwartet, um Ansprüche, wie die seinigen, zu rechtfertigen. — Das von den Juden angeführte Wort findet sich Ps. 78, 24 f. vgl. Ex. 16, 4 und 15. Der Satzgegenstand zu ἔδωκεν ist θεός. Der Ausdruck „vom Himmel" bezeichnet in ihrem Munde nur den wunderbaren Ursprung der göttlichen Gabe, während Jesus bei seiner Antwort hauptsächlich an ihr Wesen denkt.

V. 32 und 33.[1]) Soweit schienen die Gedanken der Zuhörer und des Herrn gleichen Schritt zu halten, aber es beruhte dies auf einer Zweideutigkeit: Jesus kündigt ihnen ein Brot höherer Art an und die Juden ließen sich das Anerbieten gern gefallen, aber unter der Bedingung, daß diese Speise nicht nur wunderbaren Ursprung habe, sondern auch stofflicher Art sei wie das Manna, eine vom Himmel fallende Ambrosia. Jetzt giebt Jesus eine Erklärung, die den Gegensatz zwischen seinem und ihrem Denken in's Licht stellt. Der Beisatz ἀμὴν ἀμήν läßt den Abstand der beiden Anschauungsweisen voraussahnen. Das Perf. δέδωκεν verdient den Vorzug vor dem Aor., der wahrscheinlich aus V. 31 herübergenommen ist. Das Perf. will besagen: „die Gabe des himmlischen Brotes ist nicht etwas, das Moses für eure Väter und für euch vollbracht hat." — Der Kern des Gegensatzes liegt nicht in den beiden Objekten (Keil), sondern in den beiden Subjekten. Wenn sie das wahre Himmelsbrot besitzen, so ist das nicht die That des Moses, sondern die Gabe des Vaters, der es ihnen eben jetzt sendet. Dies wird durch das Präs. δίδωσι angedeutet, das schon zum voraus ahnen läßt, was Jesus zu sagen im Begriff steht, daß in seiner Person ihnen diese Gabe von Gott gereicht wird. — Τὸν ἀληθινόν (das wahrhaftige) ist am Schluß des Satzes beigefügt, um das geistige, göttliche Wesen dieses Brotes nachdrücklich einer Gabe gegenüber zu stellen, die, wie das Mana, zwar wunderbaren Ursprungs, aber stofflicher Art ist. — Die nähere Bestimmung vom Himmel gehört hier und im folgenden Vers nicht zu dem Zeitwort gegeben (gegen Meyer), sondern wie Ps. 78, 24 zu dem Hauptwort Brot. Dies deutet die Stellung dieses Beisatzes im Griechischen an; um den Begriff des Himmelsbrotes bewegt sich die Verhandlung.

V. 33 wendet nun, aber vorerst noch in verdeckten Worten, den Gedanken des wahren Himmelsbrotes auf Jesus an. Die Schwierigkeit in diesem Vers

---

[1]) Statt δεδωκεν, welches 15 Mjj. (darunter א) beinahe alle Mnn. Or. lesen, steht in BDL εδωκεν.

ist, daß die Worte καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, welche den Ausdruck Himmelsbrot umschreiben, logisch mit dem Subjekt, welches näher bestimmt werden soll, und nicht mit dem Attribut, welches die Bestimmung enthält, verbunden werden müßten. Man erwartet, daß es etwa so heißen sollte: „denn das wahre Brot vom Himmel ist dasjenige, welches von Gott, von Gott selbst herab kommt ...“ Ich hatte früher diese Schwierigkeit dadurch zu lösen versucht, daß ich das Partiz. ὁ καταβαίνων nicht auf ὁ ἄρτος, sondern auf Jesus selbst bezog: „derjenige, welcher herabkommt.“ Meyer und Weiß wenden dagegen ein, es müßte in diesem Fall ὁ καταβάς stehen, der, welcher herabgekommen ist. Der V. 50 beantwortet diesen Einwand. Indessen gebe ich zu, daß die Ellipse von ὁ ἄρτος natürlicher ist, obgleich die Vorstellung des Herabsteigens leichter zu einer Person als zu einer Sache paßt (vgl. V. 38). Weiß hilft sich mit einer sehr gesuchten Erklärung; er macht das ἄρτος τοῦ θεοῦ zum Attribut der beiden folgenden Partizipia: „das Brot, welches vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben giebt, das ist das wahrhaftige Brot Gottes.“ Einfacher ist es, mit Keil zu erklären: „denn das Brot, welches Gott selber giebt (V. 32), ist das einzige, welches wirklich vom Himmel herabkommt und das Leben geben kann ...“ Jesus stellt also den wirklichen Himmel, d. h. das Leben Gottes in der Herrlichkeit, dem örtlichen Himmel gegenüber, von welchem nach der Meinung seiner Zuhörer das Manna herabkam. — Der Ausdruck τῷ κόσμῳ tritt dem theokratischen Sondergeist entgegen, der sich ganz besonders der Gabe des Manna, des großen nationalen Wunders, rühmte. Die Größe der himmlischen Gabe, wie sie Jesus hier darbietet, gestattet keine Sonderbestimmung für ein einzelnes Volk. Je mehr Jesus sieht, daß das Volk sich weigert, ihm auf das geistige Gebiet zu folgen, zu welchem er es hinaufheben will, desto mehr sieht er sich veranlaßt, seine Blicke der Menschheit zuzuwenden, der zu gut er gekommen ist. — Der vierte Teil der Unterredung (V. 34—40) deckt den eben jetzt geschehenen Bruch zwischen der geistigen Anschauung Jesu und des Volkes vollends ganz auf.

4) 34—40. Die beiden Klassen von Zuhörern, die Ungläubigen und die Gläubigen.

V. 34 und 35.[1]) — Die Juden fassen immer noch das himmlische Brot als eine himmlische, aber stoffliche Speise und erklären sich bereit, Jesu nachzufolgen, wenn er's ihnen verschaffen will und zwar alle Tage. Das immer deutet ohne Zweifel auf die Gabe des Manna, die ihnen jeden Morgen zufiel. — Dieses Brot: diese Speise, die sogar über dem Manna steht. Hier hat ihre fleischliche Begeisterung den Höhepunkt erreicht. Aber dies ist auch der Augenblick, da Jesus entschieden mit ihnen bricht. Bis jetzt hatten sich Fragen und Antworten unmittelbar aneinander angeschlossen, und die Partikel οὖν hatte einen zusammenhängenden Fortschritt bezeichnet. Aber die Partikel δέ in V. 35, welche ich für die richtige Lesart halte, deutet einen raschen Wechsel in dem Gang der Unterredung an; das ἀλλά in V. 36 spricht sodann die Vollendung des Bruches aus.

Die Worte: ich bin ... sind die bestimmte Antwort auf das: „gieb uns“ der Juden: „was ihr begehret, ist erfüllt; dieses Brot bin ich selbst.“ Ihr dürft es nur genießen, und das Mittel ist einfach das, daß ihr mit einer nach Seligkeit hungernden und dürstenden Seele zu mir kommt.“ Und nun erklärt Jesus sein Wort in V. 27. Die bleibende Speise, von der er dort redete, ist er selbst; das Wirken, womit man sich um dieselbe bemühen muß,

[1]) Statt δε, das sich in A Δ Λ und 11 Mjj. findet, liest man in ℵ D Γ einigen Mnn. Sah. ουν; B L T Italiq Syr. lassen δε und ουν aus. — Die Mss. lesen πειναση oder -σει, διψηση oder -σει.

ist der Glaube an ihn. — Der Ausdruck Brot des Lebens kann heißen: das Brot, welches das Leben giebt; aber die Beziehung zwischen den beiden Begriffen Brot und Leben ist vielleicht eine noch engere. Das wirkliche Leben, das in Gott selbst ist, „das ewige Leben, welches im Anfang bei dem Vater war“ (I. Joh. 1, 2), ist in dieser sichtbaren Person geworden; Ihr könnet es jetzt greifen, tasten, schmecken. — Aber damit die Speise lebendig mache, ist eine Thätigkeit von unserer Seite erforderlich, nämlich kommen und glauben. Diese beiden Ausdrücke sind nicht genau gleichbedeutend: der erste bezeichnet das Herbeikommen des Menschen mit dem Ernst eines die Sünde fühlenden Herzens, der zweite, den vertrauensvollen Eifer, womit das hungernde Herz in ihm die himmlische Speise empfängt. — Die nachdrückliche Verneinung οὐ μή ließe sich etwa wiedergeben mit: es ist nicht zu fürchten, daß jemals ... — Das οὐ πώποτε niemals ist die Antwort auf πάντοτε immer in V. 34. — In dem Parallelismus der beiden Sätze spricht sich eine Gehobenheit der Stimmung aus, welche durch die Größe der angekündigten Thatsache hervorgerufen ist. — Das Bild des Trinkens paßt eigentlich nicht in den Zusammenhang; es wird neben dem Essen aufgeführt, weil Jesus an ein Mahl, vielleicht an das Passahmahl denkt. Es wird sich zeigen, daß jeder der beiden Ausdrücke im Verlauf des Gesprächs eine immer bestimmtere Bedeutung erhält (V. 53—57). Und selbst hier haben sie nicht einerlei Sinn. Der Hunger stellt mehr die Empfindung der Schwäche, des sittlichen Unvermögens dar; der Durst die Leiden des Gewissens und Herzens. Vereinigt geben sie das Bild des tiefen Mißbehagens, das den Sünder zu Jesu Christo treibt. Die Stillung des Durstes bezöge sich also mehr auf den Frieden, die Stillung des Hungers auf die neue Kraft, welche der Gläubige empfängt.

Kommen, glauben, dies ist also das Erfordernis. Aber, setzt Jesus wehmütig hinzu: gerade dieses Erfordernis ist nicht bei euch vorhanden.

V. 36.[1]) — Sie hatten sehen wollen, um zu glauben (V. 30). Aber diese Bedingung ist längst erfüllt. Sie haben ihn gesehen in seiner ganzen Erhabenheit, wie in seiner Güte, soweit dies zum glauben notwendig war; und doch tritt der Erfolg nicht ein: ihr glaubet nicht. Jesus hat das Recht, eben aus ihrem Verlangen diesen Schluß zu ziehen. Allerdings haben sie Glauben genug, um von ihm das wunderbare Brot zu verlangen, aber nicht genug, um ihn selbst als das himmlische Brot anzuerkennen. Dies beweist, daß sie für die geistlichen Bedürfnisse noch nicht zugänglich sind, die sie zu ihm und zu dem Werk, das er auf Erden ausrichten will, führen könnten. Dies liegt für ein so feines Ohr, wie es Jesus hat, in der Bitte: gieb uns, während sie ihn selbst schon haben. Damit haben sie ihre geistige Unfähigkeit vollends an den Tag gelegt. (Vgl. zwei ebenso rasche, entscheidende Urteile Jesu, das eine in Jerusalem (2, 19), das andere in Nazareth (Luk. 4, 23).

Auf welches frühere Wort weist Jesus hin mit dem Ausdruck: ich habe euch gesagt? An die Äußerung 4, 48 ist nicht zu denken, da hier das Verhältnis zwischen den beiden Vorstellungen von sehen und glauben ein ganz anderes ist. Der Ausspruch 5, 37, an welchen De Wette, Lücke, Reuß denken, hat eben so einen ganz verschiedenartigen Sinn und war zudem in Judäa geschehen. Doch läßt sich Reuß dadurch nicht stören. Im Gegenteil beweist dies in seinen Augen nur um so deutlicher die Thatsache, „daß sich im Geist des Verfassers alle diese Reden an eine und dieselbe Zuhörerschaft, nämlich an die Leser dieses Buches wenden.“ Dieser Schluß könnte nur begründet sein, wenn sich keinerlei andere genauere Beziehung finden ließe. An-

[1]) ℵ A It^{aliq} Syr^{cur}. lassen με aus.

dere Ausleger nehmen an, Jesus führe ein Wort an, das Johannes gar nicht erwähnt habe; aber wozu sollte er dann ausdrücklich an dasselbe erinnern in der Weise, wie man Worte anführt: ich habe euch gesagt? Meyer schlägt vor εἶπον ὑμῖν zu übersetzen mit dictum velim, „lasset es euch gesagt sein.“ Für diese Erklärung findet sich kein Beispiel im N. T. Brückner meint, Jesus erinnere an seine ganze Lehre im allgemeinen. Allein dieser Ausdruck bezeichnet die Anführung einer bestimmten Äußerung. Jesus zitiert sich hier selbst, wie er oft das A. T. zitiert, mehr dem Geist als dem Buchstaben nach. Bei der Ankunft der Leute hatte er ihnen gesagt: „ihr habt Zeichen gesehen, und dennoch suchet ihr mich, nicht um meiner selbst willen, sondern nur, damit ich die leibliche Sättigung wiederhole.“ Dies ist der Vorwurf in V. 26, und diesen wiederholt er in einer nur wenig abweichenden Fassung. Das: ihr habt mich gesehen entspricht dem: „ihr habt Zeichen gesehen“; und das: ihr glaubet nicht, dem: „ihr suchet mich nur in fleischlicher Absicht und nicht um eure Seele zu sättigen.“ Wenn sie ihm sagten: gieb uns, während sie ihn gegenwärtig da hatten, hieß das nicht soviel als den Glauben an ihn als die wahre Gabe Gottes verweigern? Die Lesart des Sinait. und des Alex.: ihr habt gesehen (ohne μέ, mich) läßt allerdings den Zwiespalt zwischen Sehen und Glauben besser hervortreten. Indessen setzt der Alex. selbst das Fürwort nach πιστεύετε wieder (μοι), und im ganzen Zusammenhang ist es die Person Jesu, welche die vorderste Stellung einnimmt. — Die beiden καί ... καί ... heben den inneren Gegensatz zwischen den beiden Thatsachen, welche sie so enge verbinden, nachdrücklich hervor.

Zwischen diesem Wort der Verurteilung und der ruhigen, feierlichen Erklärung der folgenden Verse (37—40) ist ein bezeichnendes Asyndeton. Dieses Fehlen jeder Verbindung bedeutet einen Augenblick der Stille und ernsten Sammlung. Jesus hatte von seinem Vater einen Wink bekommen; in der Freude seines Herzens hatte er diesem Volk ein Fest gegeben, ein wunderbares Passahmahl bereitet. Und diese rohen Herzen haben nichts davon verstanden, Brot verlangen sie immer wieder, Erde und nichts als Erde, während er ihnen durch dieses vorbildliche Mahl das Leben anbieten, den Himmel aufthun wollte! Angesichts dieses Mißerfolgs, der für ihn das Vorspiel der Verwerfung des Messias, der großen Wendung des nationalen Geschickes, war, sammelt sich Jesus; dann ergreift er wieder das Wort: „auch wenn ihr nicht glaubet, bleibt mein Werk dennoch das meines Vaters; es wird ohne euch zum Vollzug kommen, weil es muß; und bei dieser eurer Ausschließung wird keine Schuld auf mich fallen; denn ich bezeuge damit, daß ich in jedem Augenblick gehorsam die Weisungen meines Vaters erfülle!“ So erschüttert der schmerzliche Fehlschlag, dem er eben Worte gegeben hat, seinen Glauben gar nicht; er erhebt sich zu der Anschauung des verbürgten Erfolgs seines Werkes an den Herzen, die ihm sein Vater fernerhin schenken wird; und indem er seine vollkommene Folgsamkeit gegen das Vorhaben des Vaters bezeugt, läßt er die Schuld der Verwerfung auf die Ungläubigen selbst zurückfallen und richtet damit die letzte Aufforderung an ihr Gewissen.

V. 37 und 38.[1]) — Mit den Worten: alles, was mir der Vater giebt, stellt Jesus die Gläubigen aller Zeiten diesen Menschen gegenüber, denen er soeben gesagt hat: ihr glaubet nicht! Das Neutr. πᾶν ὅ, alles, was, bezeichnet eine geschlossene Gesamtheit, in welche der menschliche Unglaube keine Lücke reißen kann, eine Gesamtheit, welche bei der Vollendung

[1]) ℵB It^{aliq} Syr^{cur} lassen εξω aus. — V. 38. ABLT einige Mnn. lesen απο του ουρ. statt εκ του ουρ. — ℵ DL: ποιησω statt ποιω. — ℵ C lassen von του πεμψ. με in V. 38 bis του πεμψ. με in V. 39 aus.

des Werkes vollzählig erscheinen wird. Der Umfang dieses πᾶν ist durch eine Thätigkeit des Vaters bedingt, die hier mit dem Wort geben, später mit lehren, ziehen (V. 44 f.) bezeichnet wird. Der erste dieser drei Ausdrücke bezieht sich so wenig als die beiden andern auf einen ewigen Ratschluß der Erwählung; dann stände hier vielmehr das Perf. hat gegeben. Jesus redet von einer göttlichen Wirksamkeit in den Herzen der Gläubigen in dem Augenblick, da sie sich ihm ergeben. Diese Wirksamkeit wird nicht der menschlichen Freiheit entgegengesetzt, sondern einem rein fleischlichen Reiz, den grobsinnlichen messianischen Gelüsten, welche eben an diesem Morgen die Volksmenge zu Jesu gebracht hatten (V. 26). Es ist der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit (Matth. 5, 6), was die vorarbeitende Wirksamkeit des Vaters in den lauteren Seelen hervorruft. So oft Jesus eine solche Seele herbeikommen sieht, empfängt er sie als Geschenk Gottes, und sein Erfolg an ihr ist sicher. Ich glaube nicht, daß man ἥξει übersetzen darf, wie wenn es ἐλεύσεται hieße; denn ἥκω bedeutet: „ich bin gekommen und bin da"; vgl. 8, 42 und Apok. 3, 3; 15, 4, wo der Gedanke gewiß notleiden würde, wenn man für ἥκειν ἔρχεσθαι setzen wollte. Jesus will sagen, nicht nur daß alle diejenigen, welche ihm der Vater giebt, sich zu ihm aufmachen, glauben, sondern auch an's Ziel gelangen werden. Es wird ihnen nicht wie seinen gegenwärtigen Zuhörern begegnen, daß sie unterwegs Schiffbruch leiden. Der zweite Teil des Verses ist gleichen Sinnes mit dem ersten. Man sieht darin gewöhnlich eine Steigerung gegenüber dem ersten Teil und nimmt die ersten Worte: derjenige, der zu mir kommt, als Wiederaufnahme der letzten Worte des vorangehenden Satzes: wird zu mir kommen. (Siehe Meyer, Weiß u. A.) Allein mir scheint diese Erklärung durch zwei Umstände ausgeschlossen zu sein: 1) durch den Gebrauch von ἔρχεσθαι statt ἥκειν im zweiten Satz; 2) durch den Parallelismus der beiden Präs. δίδωσι und τὸν ἐρχόμενον mit den beiden Fut. ἥξει und ἐκβάλω. Der, welcher zu mir kommt, entspricht also dem: alles, was mir der Vater giebt; das sind die beiden Seiten der inneren Vorbereitung des Heiles, die göttliche und die menschliche. Dann entspricht das: wird zu mir kommen dem: ich werde nicht hinausstoßen; das ist die Vollendung des Heiles selbst, in bejahender und verneinender Beziehung. Jesus will, wie es scheint, mit dem letzten Wort: hinausstoßen auf die strenge Haltung hindeuten, womit er die sich zu ihm drängende Volksmenge empfangen und mit einer gewissen Härte zurückgestoßen hatte (V. 26 und 36). Er hat sie nur deshalb so empfangen, weil er in ihnen keineswegs Gaben des Vaters erkannt hat; denn nie wird irgend ein Herz von ihm zurückgewiesen, das von geistlichem Bedürfnis gedrückt ist und infolge dieses göttlichen Antriebs zu ihm kommt. Dieses Wort erinnert an das synoptische: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28). — Der zweite Satz hat also im grund denselben Sinn wie der erste, aber er ergänzt ihn, indem er zuerst das πᾶν des ersten Satzes individualisiert (der, welcher....), dann die verneinende Fassung, welche jede Ausnahme ausschließt (ich werde ihn nicht hinausstoßen), an die Stelle der einfachen Versicherung setzt (wird kommen). Die Gewißheit dieses den Gläubigen verheißenen liebevollen Empfangs wird in V. 38 begründet aus der vollkommenen Abhängigkeit vom Vater, in die sich der Sohn bei seinem Kommen auf Erden gestellt hat. Da er auf jedes eigene Werk verzichtet hat, so kann er nicht anders als jeden aufnehmen, der mit dem Siegel des Vaters gezeichnet zu ihm kommt. — Das Wort καταβέβηκα, ich bin herabgekommen, schließt die Behauptung seines Vordaseins in sich. — Hinsichtlich des Ausdrucks: meinen Willen siehe zu V. 30. Hätte Jesus irgendwie auf Erden ein von dem Werk seines Vaters

abgesondertes, eigenes Werk ausrichten wollen, so wäre sein Aufnehmen oder Abweisen zum Teil wenigstens durch persönliches Wohlwollen oder Widerstreben bestimmt gewesen, und würde so nicht unbedingt mit der durch das Wirken Gottes in den Seelen geschaffenen Vorbereitung zusammenfallen. Aber weil dem nicht so ist und weil er nur den Willen hat, sich jeden Augenblick den Willen des Vaters anzueignen, so ergiebt sich hieraus, daß wer mit der Fürsprache des Vaters zu ihm kommt, der Aufnahme bei ihm gewiß sein darf; vgl. denselben Gedanken der freiwilligen Abhängigkeit in der Rede des 5. Kapitels.

V. 39.[1]) — Das δέ ist fortschreitend: nun aber. Der Wille des Vaters ist nicht nur, daß Jesus diejenigen, die er ihm giebt, aufnehme, sondern auch, daß er sie behalte. Und er hat ihn ja dazu mit den nötigen Kräften ausgerüstet, um die Erlösung der Seinigen bis zum Ende durchzuführen; er hat den Auftrag von Gott, sie bis zum herrlichen Ziel der Seligkeit zu geleiten, ja sie selbst vom Tode zu erwecken. — Πᾶν, nomin. absol., nachher in dem Fürwort αὐτοῦ in den richtigen Fall gesetzt. — Sollte Jesus vielleicht an das Brot gedacht haben, das auch eine Gabe Gottes ist, von dem kein Brocken verloren gehen durfte (V. 12), und im Vergleich mit welchem die eben jetzt genannte Gabe Gottes unendlich köstlicher ist? — Das Objekt des Zeitworts ist ein hineinzudenkendes τί. — Das Perf. δέδωκε versetzt uns in einen späteren Zeitpunkt als V. 37 (δίδωσι). Die Gabe ist jetzt verwirklicht, einesteils durch den Glauben des Menschen, anderenteils durch die Aufnahme von seiten Jesu. Aber das Ziel ist damit noch nicht erreicht. Vorab muß der Gläubige verhindert werden, in den Stand der Sünde zurückzufallen, die ihn wieder verderben würde, sodann muß er am jüngsten Tag von dem leiblichen Tod befreit werden, damit er in herrlicher Gestalt vor das Angesicht des Vaters gestellt werde. Wir finden hier die zwiefache Thätigkeit wieder, welche Jesus 5, 21—29 beschrieben hat, nämlich die Mitteilung des neuen geistigen Lebens und damit die Gabe der leiblichen Auferstehung, welche allein den Ausdruck: Lebensbrot nach seinem Inhalt erschöpft. Reuß hat den Ausdruck ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ auf den Augenblick des Todes eines jeden Gläubigen beziehen wollen. Aber die Stelle 5, 29 beweist, daß Jesus nicht an einen besondern Vorgang in dem Dasein jedes Einzelnen denkt, sondern an die feierliche Stunde, in der alle Toten, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und leiblich auferstehen werden. Reuß entgegnet: „die mystische Theologie wisse mit diesem Begriff nichts anzufangen." Dies beweist nur soviel, daß die „mystische Theologie", welche Reuß dem Johannes beilegt, eine ganz andere ist als die des Apostels. Hätte dieser Begriff so wenig Bedeutung für den Evangelisten, wie könnte er denn sogar viermal in diesem Abschnitt wiederkehren und gleichsam der Rundreim desselben sein (V. 39. 40. 44. 54)? Es ist unbestreitbar, daß an dieser Stelle so gut wie in der Rede von Kap. 5 die leibliche Auferstehung vorgetragen wird als die notwendige Krönung des von Christo in der Menschheit ausgeführten geistigen Werkes. Johannes ist in dieser Hinsicht im Einklang mit den Synoptikern und mit Paulus (I. Kor. 15). Bengel bemerkt zu den letzteren Worten: Hic finis est ultra quem periculum nullum. — In betreff der Unverlierbarkeit der Gnade siehe zu 10, 28—30. Indem Jesus diesen ersten Teil der Unterredung abschließt, dringt er noch einmal auf die menschliche Bedingung des Glaubens, die seinem eigenen Wirken entsprechen muß, denn das eben war es, was seinen Zuhörern fehlte.

---

[1]) ABDLT 10 Mnn. Italia Syr. lassen πατρος aus. — Die Mss. sind geteilt zwischen αυτο (א ABC u. s. w.) und αυτον (EGH u. s. w.). — 12 Mjj. (BC u. s w.) streichen εν.

V. 40.[1]) — Dieser Vers wiederholt den Gedanken von V. 39, entweder um ihn zu bestätigen (γάρ, bei den Alex. und alten Vss.), oder um ihn zu ergänzen (δέ bei den Byz.). Der wesentliche Unterschied ist, daß Jesus in V. 40 neben der Gabe, welche der Vater in der Person seines Sohnes darreicht, die persönliche That des anschauenden und glaubenden Menschen hervortreten läßt. Das ist in diesem Ausspruch der entscheidende Punkt. Die beiden Partiz. Präs. θεωρῶν καὶ πιστεύων, wer anschaut und glaubt, bezeichnen die rasche Aufeinanderfolge der beiden Thätigkeiten: „wer sich der Anschauung hingiebt und bei wem sie sich unmittelbar in Glauben verwandelt.“ Dies ist der absichtliche Gegensatz zu V. 36: „ihr habt mich gesehen und glaubet nicht an mich.“ Die Aufgabe, welche der Vater Jesu gestellt hat, ist nicht die, alle Menschen ohne Unterschied selig zu machen. Ihm liegt nur ob, sich der Anschauung aller darzubieten und diejenigen, bei welchen das Sehen zur Anschauung und die Anschauung zum Glauben wird, selig zu machen. — Die alex. Lesart: τοῦ πατρός μου paßt besser zu dem Wort Sohn. Andererseits stimmt die gewöhnliche Lesart τοῦ πέμψαντός με besser zu dem Wort: wer mich betrachtet: „er hat mich gesandt, damit ich mich zur Anschauung darbiete.“ — Das Wort θεωρεῖν drückt ein mehr überlegtes Thun als das einfache ὁρᾶν in V. 36; derjenige allein schaut an, auf den der einfache Anblick soviel Eindruck gemacht hat, daß er mit Herzensteilnahme vor dem Gegenstand verweilt. — Jesus setzt hier das masc. πᾶς für das neutr. πᾶν das er gebraucht hatte (V. 39), weil der Glaube eine persönliche That ist. — Die Geschichte des Lehramts Jesu bei den Synoptikern ist der Kommentar zu diesem Verse. Erkennt er denn nicht an diesem Zeichen, an dem Glauben, diejenigen, die er aufnehmen und seligmachen will? Luk. 5, 20: „da er ihren Glauben sah, sprach er: Mensch, deine Sünden sind dir vergeben.“ Er kennt selbst weder die einzelnen Personen noch die Zahl derer, aus welchen die gesamte Gabe (τὸ πᾶν), die ihm der Vater giebt, bestehen soll; nur das hat ihm Gott als Losung mitgegeben, da er ihn sandte: Jeder, der glaubt. — Man kann aus dem doppelten ἀναστήσω in V. 39 und 40 einen Conjunct. Aor. machen, der von ἵνα abhängt: „und damit ich ihn auferwecke.“ So verhält sich's meines Erachtens jedenfalls mit dem ἀναστήσω in V. 39; aber vielleicht muß dann das in V. 40 von dem vorhergehenden getrennt und als Fut. Indicat. gefaßt werden. „Und dann nehme ich es auf mich, ihn am jüngsten Tage aufzuwecken, ohne daß sich der Vollendung dieses Werkes irgend ein Hindernis entgegenstellen könnte.“

Angesichts des jüdischen Unglaubens hat sich Jesus wieder gestärkt in der gewissen Überzeugung von dem Gelingen seines Werkes. Er hat sein strenges Verfahren gegen die Juden erklärt mit dem Hinweis: Gott hat gesagt: wer sieht und glaubt; und sie, sie haben gesehen und nicht geglaubt. Es lag darin ein ernster Vorwurf für seine Zuhörer. Weit entfernt, ihn sich gefallen zu lassen, suchen sie, ihm denselben zurückzugeben.

2) V. 41—51.

Ein Murren aus der Versammlung (V. 41 f.) nötigt Jesum, den Juden rund heraus ihre Unzuständigkeit in dieser Sache vorzuhalten (V. 43—46); hierauf versichert er auf's neue noch feierlicher, daß er selbst das Brot des

[1]) Die Mss. sind geteilt zwischen γαρ, das sich in ℵ A B C D K L U Π 30 Mnn. It. Syr. Cop. findet, und δε, welches T. R. mit 8 andern Mjj. liest. — T. R. mit 10 Mjj. (A E u. s. w.): του πεμψαντος με; ℵ B C D u. s. w. του πατρος μου; M Δ: του πεμψαντος με πατρος. — A D einige Mnn. lassen εγω aus. — ℵ A D K L S U Π lesen εν vor εσχβτη, das T. R. mit 11 Mjj. ausläßt.

Lebens sei (V. 47–51), und zwar unter Beifügung einer überraschenden Bestimmung in den letzten Worten (V. 51b), welche eine neue Wendung in dem Gespräch herbeiführt.

V. 41 und 42.[1]) — Der Ausdruck murrten bezeichnet ein mißfälliges Flüstern, das sich im Kreis der Zuhörer vernehmen ließ. Der Zusatz περὶ αὐτοῦ, über ihn erklärt sich aus den nachfolgenden Worten. — Der Ausdruck Ἰουδαῖοι könnte auf die Sendlinge des Sanhedrin bezogen werden, die nach dem Bericht der Synoptiker aus Judäa gekommen waren, um die Worte und Thaten Jesu in Galiläa zu belauern. Allein die folgenden Worte: wir kennen, passen besser in den Mund der Galiläer selbst. Johannes wendet hier die in seinem Evangelium übliche Bezeichnung (Einl. I, 113) auf sie an wegen der Gemeinschaft des Unglaubens, der sie von jetzt an mit der Masse des jüdischen Volkes verbindet, das dabei verharrt, jüdisch zu bleiben und nicht gläubig werden will. — Es ist ihnen unmöglich, da sie die menschliche Abstammung Jesu genau kennen, in ihm ein menschgewordenes himmlisches Wesen anzuerkennen. — Das Fürwort ἡμεῖς bedeutet nicht notwendig eine persönliche Bekanntschaft, aus der man schließen könnte, daß Joseph noch lebte. Der Ausdruck kann besagen: „wir kennen den Namen seiner Eltern." Man kann mit einigen Alex. νῦν statt οὖν lesen; es würde bedeuten: unter diesen Umständen. — Die Kritik hat gefragt, wie es möglich war, daß dem Volk die wunderbare Geburt, wenn sie eine wirkliche Thatsache war, unbekannt blieb, und warum er diesen Punkt in seiner Antwort nicht hervorhob? Aber die Geburt Jesu war in Judäa geschehen; dreißig Jahre lagen zwischen jenem Ereignis und dem gegenwärtigen Augenblick. Während der langen Verborgenheit, welche die Kindheit und Jugend Jesu verhüllt hatte, war alles stille darüber geworden und zwar wahrscheinlich an den Orten selbst, wo sich die Ereignisse zugetragen hatten; wie vielmehr in Galiläa, wo die Masse des Volkes nie etwas davon erfahren hatte. Offenbar konnten weder die Eltern Jesu noch Jesus selbst öffentlich darauf hindeuten; damit wäre das heiligste Familiengeheimnis einer entweihenden und noch dazu nutzlosen Erörterung preisgegeben gewesen. Denn die wunderbare Herkunft Jesu ist kein Mittel, um den Glauben zu erzeugen; sie kann nur von einem schon gläubig gewordenen Herzen erfaßt werden. Weiß sagt hierüber: „in Wirklichkeit sind nicht diese Bedenken die Ursache ihres Unglaubens. Und darum hält sich Jesus nicht mit ihrer Widerlegung auf." — Statt also auf diesen Boden herabzusteigen, bleibt Jesus auf dem geistigen Gebiet und deckt den Galiläern die wirkliche Ursache ihres Unglaubens auf, wie er es den Einwohnern Jerusalems in Kap. 5 gethan hat.

V. 43 und 44.[2]) — Jesus will sagen: nur stille! nicht mein Wort ist unsinnig; sondern ihr seid unfähig, es zu verstehen und all euer Wie so? wird euch nichts helfen, so lange ihr in diesem sittlichen Zustand verharret." Jesus greift auf die Quelle ihrer Unzufriedenheit zurück; es fehlt ihnen die geistige Anziehung, die Frucht der innern Belehrung durch Gott. Dies gaben schon die V. 37–40 zu verstehen. Das Wort οὐδείς steht dem πᾶν V. 37 entgegen. Dort sagte der Herr: alles, was gegeben ist, kommt gewiß zum Ziel; hier: keiner, der nicht angezogen wird, gelangt zum Verstehen und Glauben. Diese zweite Erklärung enthält eine unmittelbare Anwendung auf die Zuhörer. Der Zug des Vaters bezeichnet dieselbe Thatsache, wie die

[1]) ℵ setzt και νοr τον πατερα und läßt mit b Syr[cur] και την μητερα aus. — V. 42. BCT Cop. lesen νυν statt ουν. — BCDLT a Cop. lassen ουτος aus.

[2]) ουν fehlt in BCKLTΠ 10 Mnn. It[aliq] Syr. Cop. — V. 43. T. R. läßt εν aus mit ℵ Δ mehreren Mnn.

Gabe (V. 37); aber dieser Ausdruck hilft erklären, wie das Geben geschieht; die Gabe wird erzeugt mittelst einer geheimen Anziehung, die sich der Seele zu fühlen giebt. Wir werden V. 45 sehen, daß dieser Zug kein blinder Trieb ist, wie die natürlichen Neigungen, sondern daß er Lichtnatur hat, wie Gott selbst, von dem er ausgeht; es ist ein Unterweisen. Diese Unterweisung hätte durch die Schriften Mosis geschehen sollen, wenn man Ernst damit gemacht hätte (5, 46 f.), nämlich durch das innerlich aufgenommene Wort Gottes (5, 38). Das Gesetz giebt dem Juden die Unzulänglichkeit seines Gehorsams und den Widerspruch zwischen seiner Gesinnung und dem Willen Gottes zu fühlen, die Weissagung weckt das Verlangen nach dem, der das Übel heilen kann; so machen beide im voraus Jesum zu einer bekannten, ersehnten Person, zu welcher, sobald sie sich zeigt, unfehlbar ein tiefer Zug sich geltend macht. Weiß sieht in dem Zug und in der Lehre des Vaters das durch die Wunder vermittelte göttliche Zeugnis (5, 36), das durch den heiligen Geist im Herzen wirksam wird. Diese Auffassung scheint mir zu äußerlich; und wie kann man denn das vornehmste göttliche Zeugnis, nämlich das Zeugnis des Wortes, das gleichfalls in Kap. 5 erwähnt ist, ausschließen? — Zu beachten ist die wechselseitige Beziehung zwischen dem Subjekt der mich gesandt hat, und dem Zeitwort zieht; derselbe Gott, der Jesum für die Seelen sendet, zieht auf der andern Seite die Seelen zu Jesu. Die beiden göttlichen Werke, das äußere und das innere, entsprechen und ergänzen einander. Derselbige Augenblick, wo sie im Herzen zusammentreffen und also der Wille gewonnen wird, ist der des Gebens von seiten Gottes, des Glaubens von seiten des Menschen. — Jesus fügt noch hinzu, daß, wie der Anfang des Heilswerkes dem Vater zukommt, die Vollendung desselben die Aufgabe des Sohnes ist. Der Vater zieht und giebt; der Sohn empfängt und bewahrt und zwar bis zur herrlichen Krönung des Werkes, der endlichen Auferstehung. Zwischen diesen beiden Endpunkten ist die ganze Heilsentwickelung eingeschlossen. — Der Sinn dieser letzten Worte ist: und ich werde alles zum guten Ende führen.

V. 45 und 46.[1]) — Diese Stelle bietet ein bemerkenswertes Beispiel für die Art, wie Jesus das A. T. anführt: Nicht aus diesem Buch hat er den Gedanken genommen, den er hier entwickelt; er hat sich selbständig in ihm gebildet, wie die durchaus eigenartige Form zeigt, in welcher er soeben aufgetreten ist, das Geben, das Ziehen des Vaters. Aber nachträglich gefällt es ihm, das A. T. als eine von dem Volk anerkannte Gewähr anzuführen. Wenn er sich schon in der Synagoge befand (V. 59), hatte er möglicherweise die Rolle mit den Weissagungen Jesaia's in der Hand und las bei den Worten: es steht geschrieben, gerade die Stelle vor. Vgl. Luk. 4, 17 ff. So würde sich die Beibehaltung des Bindeworts und zum Beginn der Anführung erklären. Diese Worte stehen Jes. 54, 13. Jesaias erklärt dort, daß die gesamte messianische Gemeinde aus Leuten bestehen werde, die von Gott gelehrt sind, woraus folgt, daß nur Leute, die in der inneren Schule Gottes stehen, sich wirklich dem Messias hingeben können. Nach Meyer würde der allgemeine Ausdruck in den Propheten besagen: in dem heiligen Band, der die Propheten enthält. Dieser Sinn ergiebt sich in der That aus den Worten in und steht geschrieben. Aber es ist ebenso wahr, daß Jesus nicht allein an die wörtlich von ihm angeführte jesaianische Stelle denkt, sondern daß er alle Propheten sich erheben sieht, um im vollen Chor die gleiche Wahrheit zu be-

[1]) Das ουν des T. R. mit 11 Mjj. Syr. u. s. w. fehlt bei ℵ B C D L S T einigen Mnn. $\text{It}^{\text{plerique}}$ Vg. Cop. — T. R. liest ακουσας mit ℵ A B C K L T Π den meisten Mnn. It^{aliq} Vg. Syr. Or.; ακουων wird gelesen in 11 Mjj. 90 Mnn. $\text{It}^{\text{plerique}}$. — V. 46. ℵ: του πατρος, statt του θεου. — ℵ D It^{aliq}: τον θεον für τον πατερα.

zeugen; warum hätte er sonst den Jesaias nicht wie anderswo genannt? (Vgl. Jer. 31, 33 f.; Joel 2, 28 ff.) — Den zweiten Teil von V. 45 faßt man gewöhnlich so auf: „Wer, nachdem er die Belehrung gehört hat (ἀκούσας), willig ist, sie innerlich aufzunehmen (καὶ μαθών), kommt zu mir.“ Bei dieser Erklärung würde die Belehrung allen Menschen zu teil, sofern sie Gegenstand der vorlaufenden Gnade Gottes sind, aber sie würde ausdrücklich unterschieden von der freien Annahme, die nur bei einer gewissen Anzahl von ihnen stattfindet. Das πᾶς, jeder, der, hätte also eine viel beschränktere Bedeutung als das πάντες, alle, im ersten Glied. — Aber so bequem diese Erklärung sein mag, um den Gedanken der Vorherbestimmung zu beseitigen, so glauben wir doch, daß sie der wirklichen Bedeutung des Wortes alle in der jesaianischen Stelle und im Munde Jesu zuwider ist. Dieses Wort bezeichnet bei Jesaias bloß die Glieder der messianischen Gemeinde, ganz wie das πᾶς im Munde Jesu. Der Sinn ist vielmehr der: „wie Jesaias ausgesprochen hat, sollen alle meine Gläubigen von Gott gelehrt werden; und von dieser wird mir nicht ein einziger fehlen.“ Das πᾶς dient nur dazu, den Begriff πάντες persönlich anzuwenden. Jesus stellt hier nicht die gegebene und die aufgenommene Belehrung in Gegensatz; denn es handelt sich um ein inneres Lehren, das von Anfang an im Herzen vor sich geht. Daraus geht hervor, daß wenn die Juden nicht glauben, dies seinen Grund darin hat, daß diese göttliche Belehrung in ihnen nicht stattgefunden hat. Daher kommt ihr Nichtglaubenkönnen (V. 44); aber dieses Nichtkönnen fällt ganz ihnen zur Last. Vielleicht hat Weiß Recht damit, daß er auf der Streichung des οὖν besteht, das die beiden Sätze dieses Verses verbindet. Der zweite kann ebensogut als Bestätigung wie als Schlußfolgerung des ersten angesehen werden. Zwischen den Lesarten ἀκούσας und ἀκούων kann man schwanken. Auf der einen Seite könnte der Aor. an die Stelle des Präs. getreten sein, weil man glaubte, das erste Partiz. dem zweiten anpassen zu müssen. Auf der andern Seite paßt die Gegenwart, das die Fortdauer des Hörens bezeichnet, weniger gut als die Vergangenheit, die eine von dem Augenblick an, wo der Glaube entstanden ist, vollendete That angiebt. — Es haben sich also die Hörer durch ihren Mangel an Willigkeit hinsichtlich der von Gott vorbereiteten Lehrmittel in die Unfähigkeit versetzt zu glauben. Dieses Wort deutet auf ein unendlich erhabenes Bewußtsein Jesu von dem, was seine Person und sein Werk ist. Um zu ihm zu kommen, bedarf es nichts Geringeres als den Zug göttlicher Natur. „Er fühlt sich über allem, was der natürliche Mensch lieben und fassen kann.“ (Geß.) — Die wahre Bedeutung dieser Stelle enthält keineswegs den Begriff der Vorherbestimmung (sofern sie die Freiheit ausschließt), sondern beseitigt ihn im Gegenteil. Das Unvermögen der Juden zum Glauben rührt daher, daß sie nicht als Schüler des Vaters, sondern als Sklaven des Fleisches zu ihm kommen. Sie besaßen die Mittel, es besser zu machen; daher ihre Strafbarkeit.

V. 46. Die Redensart οὐχ ὅτε deutet eine Einschränkung an. Diese kann sich nur auf den Ausdruck Belehrung beziehen (V. 45). Der Begriff des Lehrens scheint eine unmittelbare Berührung zwischen dem Schüler und dem Meister vorauszusetzen. Nun aber besaß und besitzt kein anderer als Jesus das Vorrecht der unmittelbaren Berührung mit Gott vermittelst des Sehens. Hören können wohl alle, aber gesehen hat er allein. Und darum ist die göttliche Lehre, von der er vorhin gesprochen hat, nur vorbereitender Art; sie soll die seinige nicht ersetzen, aber zu ihm hinzuführen, dem Einzigen, der Gott gesehen hat und ihn folglich in vollkommener Weise offenbaren kann (17, 3); vgl. Matth. 11, 27. Dieses Wort ist gewiß eines von denjenigen, aus welchen Johannes die Grundgedanken zu seinem Prolog geschöpft hat (vgl. 1, 1. 14. 18). Wenn παρά nicht mit ὁ ὤν verbunden wäre, könnte man es bloß auf die

Sendung Jesu beziehen. Aber dieses Partiz. nötigt uns, an den Ursprung und das Wesen Jesu zu denken; vgl. 7, 29. Dieses παρά ist das Seitenstück zu πρός in 1, 1; vereinigt fassen sie das Verhältnis des Sohnes zum Vater zusammen. Alles im Sohn ist von dem Vater (παρά) und strebt zu dem Vater hin (πρός).

Hat das hier Jesu beigelegte Sehen des Vaters seinen Grund in seinem göttlichen Stand vor der Fleischwerdung, wie die meisten und sogar Weiß annehmen? Das scheint mir nicht möglich. Es ist der Inhalt seines menschlichen Bewußtseins von Gott, was er seinen Brüdern in menschlichen Worten darlegt. Vgl. 3, 34 f., wo das Wissen Jesu von Gott aus der Mitteilung des Geistes ohne Maß, die ihm als Menschen zugeflossen ist, abgeleitet wird; ebenso 14, 10, wo es aus der Gemeinschaft erklärt ist, in der er auf Erden mit dem Vater steht. Das Perf. ἑώρακε beweist selbst nichts für die gegenteilige Meinung; vgl. 8, 38 und die ähnlichen Ausdrücke 5, 19 und 20, welche sich offenbar auf sein irdisches Dasein beziehen. Nur darf man nicht vergessen, daß die unvergleichliche Innigkeit dieses Vaters- und Sohnesverhältnisses auf dem ewigen Verhältnis Jesu zu Gott beruht; vgl. 17, 24: „du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet wurde.“ Weil des Menschen Sohn der ewig Geliebte des Vaters ist, teilt sich ihm Gott in vollkommener Weise mit. Die Lesarten von א: „der vom Vater kommt“ statt „von Gott“ und von אD: „hat Gott gesehen“ statt „den Vater“ sind wahrscheinlich aus dem Verlangen entsprungen, unsern Text mit den Worten des Prologs mehr in buchstäbliche Übereinstimmung zu bringen; vgl. für die erste 1, 14: παρὰ τοῦ πατρός, und für die zweite 1, 18: Θεὸν ἑώρακε. — Mit diesem Wort giebt Jesus zu verstehen, daß, wenn die göttliche Unterweisung zu dem Sohn geführt hat, er, der Sohn, seinerseits zum Vater führt: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (14, 6). Mit dieser Wahrheit kehrt Jesus zu dem Hauptgedanken zurück, der das Murren der Juden erregt hat und er bestätigt ihn auf's neue noch feierlicher als zuvor in V. 47—51.

V. 47—51.[1]) — Die Worte ἀμήν, ἀμήν sind ausgesprochen mit dem Gefühl der Selbstgewißheit, welches Jesus aus seiner einzigartigen Stellung schöpft, wie er sie noch V. 46 besitzt, und im Gegensatz zu den Einwürfen der Juden (V. 41 und 42): „es ist so, was ihr auch sagen möget.“ Der Ton, in dem er redet, hebt sich mehr und mehr und wird immer nachdrücklicher, feierlicher. Die Worte εἰς ἐμέ, die bei vier Alex. fehlen, passen trefflich in den Zusammenhang, dessen Hauptgedanke die Person Jesu ist.

V. 48. — Die Behauptungen folgen einander in Form des Asyndeton wie Orakelsprüche. Der Ausspruch in V. 48 begründet den in V. 47. — In V. 49 giebt er seinen Zuhörern ihr eigenes Wort in V. 31 zurück. Das Manna, welches ihre Väter gegessen haben, war so wenig das Brot des Lebens, daß es sie nicht vor dem Tode bewahrt hat. Es ist damit allerdings der leibliche Tod gemeint, aber als Wirkung eines göttlichen Strafurteils. — V. 50: „hier ist das Brot, welches wahrhaftig die von euch begehrte Wirkung hervorbringt.“ Das ἵνα könnte von ὁ καταβαίνων abhängen; aber es ist

---

[1]) א BLT lassen εις εμε aus gegen alle andern Mss. Vss. und Väter. — V. 51. א It^{aliq} lesen εκ του εμου αρτου statt εκ τουτου του αρτου. — א DL: ζησει statt ζησεται. — א läßt και und ferner mit DΓ δε weg. — Die Worte ην εγω δωσω fehlen in BCDLT einigen Mnn. It^{aliq} Vg. Syr^{cur} (zweimal) Tisch., Ausg. 1849. T. R. stützt sich auf 11 Mjj. die meisten Mnn. It^{aliq} Cop. Syr^{sch} Or. (zweimal). א liest ο αρτος ον εγω δωσω υπερ της του κοσμου ζωης η σαρξ μου εστιν (das Brot, welches ich für das Leben der Welt geben werde, ist mein Fleisch).

besser, es von dem Hauptgedanken abhängig zu machen: „hier ist . . . auf daß jemand davon esse und nicht sterbe“ statt: „auf daß, wenn jemand . . . . er nicht sterbe.“ Es ist immer die parataktische Satzbildung der Hebräer. Das Essen bringt ipso facto das Nichtsterben mit sich. Mehrere Ausleger nehmen in V. 50 das Wort sterben in dem moralischen Sinn verloren gehen. Allein der vorhergehende Gegensatz, der Tod der Juden in der Wüste, läßt diese Erklärung nicht zu. Jesus verneint hier und anderswo sogar den leiblichen Tod für den Gläubigen (vgl. 8, 51), selbstverständlich nicht in dem unbedingten Sinn, wodurch diese Behauptung eine Ungereimtheit würde (s. Keil, der mir die Idee der Auferstehung, V. 40, entgegenhält), sondern in dem Sinn, daß das, was eigentlich den Tod ausmacht in dem, was wir sterben nennen, die gänzliche Auflösung des leiblichen und geistigen Wesens, bei dem Gläubigen nicht eintritt in dem Augenblick, da seine Brüder ihn sterben sehen. Geistlich und leiblich bleibt Jesus selbst in diesem Augenblick sein Leben und vermöge seiner persönlichen Gemeinschaft mit ihm nimmt er den Tod vom Tode weg.

Die Behauptung des V. 51 ist die Zusammenfassung alles Vorhergehenden, um zu einem neuen Gedanken überzugehen (51b). Das Beiwort ὁ ζῶν, „das lebendige Brot“, sagt noch deutlicher als das Wort Brot des Lebens (V. 48), daß Jesus nicht nur das Brot ist, welches das Leben giebt, daß er selbst das in einer menschlichen Person verwirklichte göttliche Leben ist; deshalb giebt er dem, der ihn in sein Inneres aufnimmt, das Leben.

V. 51b: Diese zweite Vershälfte ist mit der ersten durch die zwei Partikeln καί und δέ verbunden, welche einen zugleich beigeordneten (καί) und in Bezug auf alles Vorangehende fortschreitenden (δέ) Gedanken angeben: „und ferner“ oder: „und um auch endlich alles zu sagen.“ Jesus ist jetzt entschlossen, ihnen das Rätsel in seinem ganzen Umfang zu hören zu geben, denn eben hier beginnt, wie Weiß sagt, die harte Rede (V. 60). Anfänglich hatte Jesus im allgemeinen von einer höheren Nahrung gesprochen, welche in der wunderbaren Speisung des vorigen Tages Bild und Unterpfand hatte. Sodann hatte er es ausgesprochen, daß er selbst, seine gesamte Persönlichkeit, dieses Brot sei. Und jetzt giebt er zu verstehen, daß er nur um den Preis des Sterbens, der Hingabe seiner selbst in den Opfertod, das Brot des Lebens für die Welt werden könne. Aus diesem Grund braucht er jetzt, anstatt zu sagen: ich, den Ausdruck mein Fleisch. Wie kann sein Fleisch der Welt zur Nahrung dienen? Jesus deutet es an durch die ganz neue Bestimmung: ἣν ἐγὼ δώσω, „welches ich geben werde (mein Fleisch).“ Diese Worte sind allerdings bei den Alexandrinern gestrichen, aber ohne Zweifel mit Rücksicht auf die scheinbare Tautologie mit den voranstehenden Worten: ὃν ἐγὼ δώσω, „welches ich geben werde (das Brot).“ Sie müssen im Text erhalten bleiben, wie Meyer ungeachtet seiner üblichen Vorliebe für die alexandrinischen Lesarten zugegeben hat, und was auch Weiß, Keil, Westkott u. A. sagen mögen. Die nähere Bestimmung: für das Leben der Welt kann sich nicht unmittelbar auf mein Fleisch beziehen; was sollte der Ausdruck: „mein Fleisch für das Leben der Welt“ bedeuten? Es bedurfte eines Partiz. wie gegeben oder gebrochen. Man führt I. Kor. 11, 24 an: „dies ist mein Leib [gebrochen] für euch.“ Aber hier steht wenigstens das Geschlechtswort τό, welches der näheren Bestimmung als Stütze dient. Weiß fühlt diesen Unterschied; deshalb schlägt er vor, die nähere Bestimmung: für das Leben der Welt nicht von dem Wort mein Fleisch, sondern von dem Zeitwort ἐστίν, ist, abhängen zu lassen und mein Fleisch als Beisatz zu Brot zu fassen: „das Brot, welches ich geben werde, nämlich mein Fleisch, ist

für das Leben der Welt.“ Aber selbst wenn sich ein solcher Beisatz und ein so harter Gebrauch des Zeitwortes ἐστίν (die Stelle 11, 4 ist zu verschieden, um etwas zu beweisen) annehmen ließe, würde nicht das Futur δώσω, ich werde geben, fordern, daß auch das Zeitwort sein in's Futur gesetzt würde: „Das Brot, welches ich geben werde, nämlich mein Fleisch, wird sein für das Leben der Welt?“ Sein Fleisch wird dem Leben der Welt nur dienen, wenn er es hingegeben hat. Die Lesart des Sinait. ist ein unglücklicher Versuch, den Text wieder herzustellen, nachdem die Ausscheidung der Worte ἣν ἐγὼ δώσω ihn unbrauchbar gemacht hatte. — Das erste, welches ich geben werde, auf Brot bezogen, muß so übersetzt werden: „welches ich zu essen geben werde“; es faßt die vorhergehende Unterhaltung zusammen. Das zweite, auf mein Fleisch bezogen, bedeutet: „welches ich geben werde, um geopfert zu werden“; es bildet den Übergang zum nachfolgenden Abschnitt (mein Fleisch und mein Blut). Um dieser doppelten Beziehung und um dieses doppelten Sinnes willen mußten die Worte: welches ich geben werde wiederholt werden. Das Fleisch Jesu kann ja als Speise von allen Gläubigen erst genossen werden, nachdem es als Schlachtopfer für die Welt dargebracht ist. Dieser Ausdruck mein Fleisch, besonders, wie es hier der Fall ist, in Zusammenhang mit dem Futur ich werde geben, das eine bevorstehende Handlung anzeigt, kann sich nur auf das Opfer am Kreuz beziehen. Die Ausleger, die wie Klemens und Origenes, De Wette, Reuß, Keil u. A. das Wort geben auf die freiwillige Hingabe Jesu an die Menschheit in seiner Person während seines Erdenlebens beziehen, tragen dem καὶ δέ, und ferner, was einen von dem Vorhergehenden verschiedenen Gedanken ankündigt, und dem Futur ich werde geben, das nur an eine bevorstehende Gabe zu denken gestattet, keine Rechnung. — In diesem Verse enthüllt sich immer deutlicher der Gedanke an das Passahmahl, der vom Beginn dieses Auftritts an, einem der größten seines Lebens, das Gemüt Jesu erfüllte. Der Ausdruck „das Leben der Welt“ zeigt, daß das neue Passah, an welches Jesus denkt, eine ganz andere Ausdehnung haben wird als das alte, nämlich die ganze Menschheit wird dazu eingeladen werden, sobald das Opfer dargebracht sein wird und das Opfermahl gefeiert werden kann.

3) V. 52—59.

V. 52.[1]) — Das Wort ἐμάχοντο ist eine Steigerung des ἐγόγγυζον in V. 41. Es ist jetzt ein heftiger Wortstreit nach einem dumpfen Murren. Die Worte untereinander scheinen dem beigesetzten λέγοντες zu widersprechen, denn dieses deutet wohl an, daß das Sagen allgemein war. Allein dieselbe Frage konnte thatsächlich in Aller Mund sein, ohne daß diejenigen, welche sie stellten, deswegen übereinstimmten. Die Einen kamen zu dem Schluß: das ist unsinnig. Die Andern hielten unter dem Eindruck des gestrigen Wunders und des Heiligen und Geheimnisvollen in den Worten Jesu trotz allem daran fest, daß er wohl der Messias sei. Angesichts dieses Streites beharrt Jesus nicht nur bei seiner Behauptung, sondern verstärkt sie noch durch Anwendung immer sinnlicherer Ausdrücke. Er redet nicht nur vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes, sondern er macht auch noch dieses geheimnisvolle Thun zur Bedingung des Lebens (V. 53—56); er redet davon, daß man ihn selbst essen könne (V. 51), und faßt endlich die ganze Unterredung in dem höchsten Ausspruch V. 58 zusammen. Der Evangelist schließt mit der Angabe des Ortes, an dem dieser Vorgang geschah (V. 59). — Der richtige Text sagt: „Das Fleisch“, nicht: sein Fleisch, obgleich es

[1]) BTIt^plerique setzen αυτου nach την σαρκα.

ja das Fleisch Jesu ist, um das es sich handelt. Was sie in Harnisch bringt, ist das, daß das Fleisch ihnen als Nahrung zum ewigen Leben dienen soll.

V. 53—55.[1]) — Ἀμήν: „es ist so, was ihr auch denken möget!" Der Herr bezeugt es zuerst (V. 53) in verneinender, dann (V. 54) in bejahender Form. — Der Ausdruck Menschensohn erinnert an den Begriff der Fleischwerdung, mit deren Hülfe das in ihm innerhalb des Menschenlebens verwirklichte ewige Leben in den Bereich des menschlichen Glaubens gebracht ist. — Reuß und Keil sind der Ansicht, Fleisch und Blut lassen sich hier verstehen wie in den Stellen, wo der Ausdruck Fleisch und Blut eine lebendige menschliche Person bedeutet, z. B. Gal. 1, 16. Aber in diesen Fällen wird das Blut betrachtet als in dem Fleisch enthalten, welches durch dasselbe lebt, während in unserer Stelle die beiden Elemente als abgesondert angesehen werden. Das Blut fließt, da es getrunken wird; und das Fleisch ist gebrochen, da das Blut fließt. Diese Ausdrücke setzen voraus, daß sich Jesus in seinen Gedanken das Vorbild des Passahlammes vergegenwärtigt. Das Blut dieses Schlachtopfers, an die Überschwellen der Hausthüren gestrichen, hatte das Volk in Egypten gegen die Streiche des Todesengels geschützt, und bei der Opferung des Lammes im Tempel wurden die Hörner des Altars damit besprengt, welche an die Stelle der Hausthüren der Israeliten traten; das Fleisch des Lammes bildete das Hauptgericht des Passahmahles. Ebenso stellt das vergossene Blut die Versöhnung dar; dieses Blut trinken heißt sich durch den Glauben die Versöhnung aneignen, und darin die Herstellung des Friedens mit Gott finden, was die Grundlage des Heils bildet. Das gebrochene Fleisch stellt das heilige Leben Christi dar; es essen ist so viel als: dieses Leben des Gehorsams und der Liebe sich aneignen, es durch die Thätigkeit des heil. Geistes empfangen, der es zu unserem Leben macht. In diesen beiden geheimen Vorgängen ist das Heil beschlossen. Wenn daher Jesus auf das Wie? der Juden nicht unmittelbar Bescheid giebt, so giebt er doch, wie er bei Nikodemus gethan, mittelbar den gewünschten Aufschluß. Wie er in Kap. 3 den Ausdruck „von neuem geboren werden" durch den andern klareren „aus Wasser und Geist geboren werden" ersetzt, so vervollständigt er hier den Ausdruck sein Fleisch essen durch den andern sein Blut trinken, der geeignet ist, an das vorbildliche Lamm zu erinnern und den Juden, die alljährlich das Passahmahl hielten, die unter dieser absonderlichen Form ausgesprochene Wahrheit verständlich zu machen. Das ἐν ἑαυτοῖς erinnert an das Wort, das der Samariterin gesagt wurde 4, 14. Es ist hier wieder der Gedanke einer in dem Gläubigen fortwährend sprudelnden Lebensquelle, die er in Christo besitzt.

V. 54. Nach dieser Erklärung in verneinender Form (ohne dies Essen und Trinken ist es unmöglich zu leben) ergänzt Jesus den Ausdruck seines Gedankens durch den Zusatz: mittelst dieses Essens und Trinkens ist der Besitz des Lebens verbürgt. Sodann erhebt er den Blick des Gläubigen bis zu dem herrlichen Ziel dieser Lebensmitteilung; nämlich der Auferstehung des Leibes. Die Beziehung zwischen diesen letztern Worten: „und ich werde ihn auferwecken" ... und den vorangehenden ist so eng, daß es schwer ist, nicht zu sehen, wie zwischen dem Besitz des geistlichen Lebens und der schließlichen Auferstehung eine Verbindung organischer Art besteht; vgl. Röm. 8, 10 f. Jedenfalls ist die leibliche Auferstehung keineswegs eine müßige Zuthat zu dem geistlichen Leben, wie Reuß dem Johannes diesen Gedanken unterstellt. Schon

[1]) V. 54. Die Mjj. sind geteilt zwischen τῃ und εν τῃ. — V. 55. ℵ D E H M S U V Γ Δ Λ Mnn. It^pleriq. Vg. Syr. Or. (dreimal): αληθως; B C F^a K L T Π 30 Mnn. Cop. Or. (fünfmal): αληθης. — ℵ läßt die Worte βρωσις εστι ... (Verwechselung der beiden εστι) aus und liest ποτον statt ποσις. — D läßt die Worte και ... ποσις aus.

zum viertenmal verspricht sie Jesus in dieser Rede als die Vollendung des Heils, welches er der Menschheit bringt; vgl. V. 39. 40. 44. Die Wiederherstellung und Verherrlichung der Natur ist das Ziel der über die Sünde siegreichen göttlichen Gnade.

V. 55 begründet die vorangehende Verneinung und Bejahung. Lebensbedingung für den Menschen ist das Essen dieses Fleisches und das Trinken dieses Blutes darum, weil dieses Fleisch und dieses Blut ganz wahrhaftig Speise und Trank ist. — Ein Teil der kritischen Urkunden giebt die Lesart ἀληθῶς; die andern lesen ἀληθής: „ist eine wirkliche Nahrung … ein wirklicher Trank.“ Die erstere Lesart stimmt besser zu der Redeweise des Johannes. Wie Lücke anmerkt, bezieht Johannes gewöhnlich ἀληθής auf die sittliche Wahrhaftigkeit im Gegensatz zur Lüge; aber er verbindet auch das Umstandswort ἀληθῶς mit einem Hauptwort (1, 48: ἀληθῶς Ἰσραηλίτης; vielleicht 8, 31: ἀληθῶς μαθηταί). Übrigens ist der Unterschied des Sinns beider Lesarten nicht erheblich. Umstandswort oder Eigenschaftswort bezeichnen die volle Wirklichkeit der Lebensmitteilung durch diese Elemente, die in Wahrheit für die Seele das sind, was die Nahrungsmittel für den Leib. Die V. 56 und 57 erklären, wie diese Lebensmitteilung zu stande kommt. Durch diese Nahrungsmittel der Seele bleibt Christus in uns, wir in ihm (V. 56), und das heißt hier leben (V. 57).

V. 56 und 57.[1]) — Indem wir uns mittelst des Glaubens mit der durch das Blut Christi erlangten Versöhnung erfüllen und durch den Geist mit dem im Fleisch Jesu verwirklichten Leben nähren, gehen wir mit ihm eine Verbindung ein, durch welche seine Person in uns bleibt und wir in ihr. Dieses Bleiben des Gläubigen in Jesu ist für sein inneres Wesen wie eine Versetzung aus dem Boden seines eigenen Lebens in den neuen Boden, welchen ihm die vollkommene Gerechtigkeit und die heilige Kraft Christi darbietet, nämlich Verzicht auf alles Verdienst, auf alle Kraft, auf alle Weisheit, die aus dem Eigenen fließt, und unbedingtes Vertrauen auf Christum als denjenigen, der alles besitzt, was nötig ist, um diese Leere auszufüllen. Das Bleiben in Christo, das diesem Bleiben des Gläubigen in ihm entspricht, bezeichnet die wesentliche, wirksame Mitteilung der eigenen Persönlichkeit Christi an ihn („wer mich isset“, V. 57). Ist diese wechselseitige Beziehung hergestellt, so lebt der Gläubige. Warum? Dies zeigt V. 57.

V. 57. In Gemeinschaft mit Jesu stehen, heißt leben, weil Jesus selbst zur höchsten Quelle des Lebens, zu Gott, freien Zutritt hat. „Das Leben geht vom Sohn auf den Gläubigen, wie es vom Vater auf den Sohn geht.“ (Weiß.) Diese Kraftmitteilung ist das Vorbild (καθώς, wie) und zugleich die Grundlage (καί, auch) von jener. — Der Hauptsatz beginnt nicht, wie Chrysostomus meinte, mit den Worten κἀγὼ ζῶ, auch ich lebe, sondern mit καὶ ὁ τρώγων, auch der, der mich ißt. Es sind zwei gleichlaufende Aussprüche: der erste bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Gott und Jesu; der zweite auf das Verhältnis zwischen Jesu und dem Gläubigen; jeder enthält zwei Satzglieder, das eine bezüglich des Gebers, das andere bezüglich des Empfängers. — Jesus ist ein Gesandter Gottes, der auf Erden seine Sendung erfüllt; der sie ihm aufgetragen hat, ist der lebendige Vater, ὁ ζῶν πατήρ, der Urheber, die uranfängliche, ausschließliche Quelle des Lebens; aus dieser Gemeinschaft mit dem Vater schöpft Jesus, sein Sohn und sein Gesandter, während seines Erdenlebens unaufhörlich das zur Ausführung seiner Sendung

[1]) V. 57. Die Mss. sind geteilt zwischen ζησεται (Γ Δ) u. s. w.), ζησει (א B u. s. w.) und ζη (C D).

erforderliche Leben, Licht und Vermögen: „ich lebe durch den Vater.“ Das Wort ζῶ bezeichnet nicht bloß die Thatsache des Daseins, sondern es ist hier zugleich das natürliche und das sittliche Leben mit all seinen verschiedenartigen Kundgebungen gemeint. So oft Jesus handelt oder redet, sucht er in Gott, was er dazu bedarf, und empfängt es. Die Übersetzung des διά (mit Wenfall) mit durch (durch den Vater) ist nicht ganz genau. Jesus hat diese Art, sich auszudrücken, nicht gewählt (διά mit Wessenfall), weil er nicht bloß sagen wollte, daß Gott die Kraft sei, mit deren Hülfe er wirke. Dagegen wäre es noch weniger genau zu übersetzen: des Vaters wegen (propter patrem; Lange, Westkott), womit gemeint wäre: mit Rücksicht auf den Dienst oder auf die Herrlichkeit des Vaters. Denn διά mit Wenfall heißt nicht: mit Rücksicht auf (Zweck), sondern auf grund von (Ursache). Jesus will sagen, daß er als Gesandter des Vaters unaufhörlich den Vater zur geistigen Grundkraft seines Wesens mache. Im Vater findet er Quelle und Richtmaß aller seiner Regungen, ihn macht er zum Lebensprinzip seines Wesens. Als der Vater den Sohn sandte, hat er ihm dieses einzigartige Verhältnis verbürgt und der Sohn bleibt demselben gewissenhaft treu (5, 17). So kommt es, daß das Leben des Vaters in vollkommener Weise auf Erden dargestellt wird; Jesus ist das Leben Gottes menschlich gelebt. Hieraus ergiebt sich die im zweiten Teil des Verses beschriebene Thatsache. Grammatisch gesprochen bildet dieser zweite Teil nur einen einzigen Satz. Aber logisch angesehen entspricht das erste Glied, welches das Subjekt angiebt: wer mich isset, dem ersten Satz des vorhergehenden Ausspruchs: wie der Vater mich gesandt hat, und ebenso entspricht die Aussage: er wird auch leben durch mich, dem zweiten Glied des ersten Satzes: und ich lebe durch den Vater. — Die Beziehung, in welcher Jesus zum Vater steht, findet gleichsam ihren Widerschein in der Beziehung des Gläubigen zu Jesu, und das ist eben für diesen das Geheimnis des Lebens. — Das καί, auch, kündigt den Hauptsatz an, es entspricht dem καθώς, wie, am Anfang des Verses. Es tritt an die Stelle von οὕτως, welches umgangen wird, weil die Ähnlichkeit zwischen den beiden Beziehungen keine ganz vollständige ist. Denn die erste Beziehung ist mehr als Muster, sie ist die Grundkraft, die sittliche Ursache der letzteren. Diese, so ähnlich sie jener sein mag, besteht nur kraft der ersten. — Das zweite καί in κἀκεῖνος hebt das Subjekt ἐκεῖνος hervor. Indem der Gläubige seine Nahrung von Jesu nimmt, findet er in ihm dieselbe Quelle und Bürgschaft des Lebens, wie sie Jesus in seiner Beziehung zum Vater findet. — Δι᾽ ἐμέ, nicht eigentlich durch mich oder für mich, sondern in Beziehung auf mich, das Richtmaß und die Quelle seines Lebens. Bei jeder Handlung, die der Gläubige vollbringt, sucht er in Christo sein Muster und seine Stärke, wie es Christus thut im Hinblick auf den Vater; und so wird das Leben Christi und folgerichtig auch das Leben des Vaters das seinige. Ein Gedanke von unergründlicher Tiefe liegt in dem Wort: Jesus allein hat unmittelbar Zutritt zu dem Vater, der höchsten Quelle. Das Leben, das er aus ihm schöpft, menschlich ausgewirkt und wiedererzeugt in seiner Person, wird so den Menschen zugänglich. Wie das unendliche Leben der Natur für den Menschen erst faßbar wird, wenn es sich in einer Frucht oder in einem Stück Brot zusammenfaßt, so kommt das göttliche Leben erst in unsern Bereich, wenn es im Menschensohn sich verkörpert. So ist er für uns das Brot des Lebens. Allein wie wir das Stück Brot ergreifen und uns aneignen müssen, um uns mittelst desselben das natürliche Leben zu erhalten, so müssen wir, um das höhere Leben zu erlangen, durch die innere That des Glaubens, welcher das geistliche Essen ist, die Person des Menschensohns uns einverleiben. Indem wir ihn, der von Gott lebt, essen, besitzen wir das Leben Gottes. Der lebendige

Vater lebt nur in einem Einzigen, aber in diesem Einen giebt er sich allen. Da ist nichts von Metaphysik; es ist ganz aus dem Leben gegriffene Moral, wie jeder Gläubige wohl weiß. Jesus offenbart also hier das Geheimnis seines eigenen Lebens und zugleich des Lebens der Seinigen. Eben dieses Mysterium des Heils beschreibt der Apostel Paulus als „die Zusammenfassung aller Dinge in Einem" (Eph. 1, 10). So hat der Herr gesucht, den Juden klar zu machen, was ihnen unglaublich schien, nämlich daß ein Mensch für alle andern die Quelle des Lebens werden kann. Die hier von Christo gegebene Formel ist natürlich die seines irdischen Lebens; die seines göttlichen Lebens ist in 5, 26 gegeben worden. — Aus diesem Wort folgt, daß keine andere, wenn auch wunderbare Speise das Leben geben kann.

V. 58.[1]) — Das Fürwort οὗτος bedeutet nicht: „solches ist das Brot" (Reuß, Keil), sondern dieses Brot ist dasjenige, welches herabgekommen ist", — was mit dem Manna nicht wirklich der Fall war; daher die zwei entgegengesetzten Wirkungen, die im zweiten Teil des Verses bezeichnet werden. — Hier handelt es sich um die entscheidende Aufforderung: Ihn verwerfen, heißt sterben; ihn aufnehmen, heißt leben.

Anhang zu V. 51ᵇ—58.

Was meint Jesus mit den Ausdrücken: sein Fleisch essen; sein Blut trinken?

1) Sehr viele Ausleger sehen hier nur einen bildlichen Ausdruck zur Bezeichnung der Handlung, mittelst welcher der Glaube sich geistig mit seinem Gegenstand verbindet. Nach den Einen (De Wette, Reuß) ist dieser Gegenstand die geschichtliche Person Jesu, wie sie vor den Augen seiner Zuhörer stand. Der Ausdruck mein Fleisch, mein Blut wären demnach zu verstehen wie auch sonst Fleisch und Blut, d. h. die „menschliche Person". Nach der Meinung Anderer wäre der Gegenstand des Glaubens nicht nur der lebendige Christus (das Fleisch), sondern auch Christus als Schlachtopfer (das Blut); und Jesus würde hier ebenso die Aneignung seines heiligen Lebens wie den Glauben an seinen Versöhnungstod beschreiben. Diese Auslegung in der einen oder andern der beiden vorhin angegebenen Formen schließt sich gut an den Anfang der Rede an. Denn die geistige Aneignung mittelst des Glaubens ist gewiß der Gedanke, von dem der Herr ausgegangen ist: „ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird niemals dürsten" (V. 35). Nur begreift man auf diesem Standpunkt nicht recht, zu welchem Zweck Jesus dieser durchaus geistigen Auffassung einen immer seltsameren, sinnlichen und deshalb für seine Zuhörer unverständlicheren Ausdruck giebt. Wenn er weiter nichts zu sagen hat, selbst in den letzten Worten der Unterredung, scheint es nicht, als ob er mit den Worten spielte und den Juden vorsätzlich unnötigen Anstoß geben wollte?

2) Diese sehr wesentliche Schwierigkeit hat mehrere Ausleger veranlaßt, diese Ausdrücke auf die heilige Handlung des Abendmahls zu beziehen, die Jesus hier schon im Auge gehabt habe, und welche später seinen Jüngern das Geheimnis seiner Worte enthüllen sollte. Aber diese Erklärung ruft eine noch größere Schwierigkeit hervor, als die zuvor genannte. Wozu diese unbegreifliche Anspielung auf eine Stiftung, welche niemand vorhersehen konnte? Sodann kann Jesus den Besitz des ewigen Lebens nicht von dem Vollzug einer äußer-

---

[1]) ℵ läßt ουτος aus und liest καταβαινων für καταβας. — ℵ B C L T Cop. Or. lassen υμων nach πατερες aus. — Dieselben und dazu D lassen το μαννα (nach υμων) aus. — Variante von ζησει und ζησεται (V. 57).

lichen Handlung, wie es die Abendmahlsfeier ist, abhängig gemacht haben. In seiner ganzen Lehre ist die einzige Bedingung des Heils der Glaube. Die Tübinger Schule, welche sich dieser Auslegung angeschlossen hat, entnahm daraus einen Beweis gegen die Echtheit des Evangeliums; und nicht ohne Grund, wenn die Auslegung begründet wäre. Aber der Pseudo-Johannes, der im zweiten Jahrhundert Jesu eine Anspielung auf das Abendmahl hätte in den Mund legen wollen, würde sicher das in den Einsetzungsworten und in den Liturgieen gebrauchte Wort σῶμα und nicht σάρξ gesetzt haben. Ein Beweis dafür ist der unechte Zusatz, den man im Cantabrig., Amiatinus u. s. w. am Schluß von V. 56 liest: „wenn jemand den Leib des Menschensohns als Lebensbrot empfängt, wird er das Leben in ihm haben". Über die Stellen in Justin (Apol. I, 66) und bei Ignatius (ad Smyrn. 7) siehe Weiß. Diese Väter können ihren Ausdruck gerade nach unserer Stelle gebildet haben.

Um den wahren Gedanken des Herrn zu erkennen, muß man meines Erachtens bei dem hier beschriebenen geheimnisvollen Essen und Trinken das Thun des Menschen und die göttliche Gabe genau auseinander halten, wie Jesus V. 27 selber thut. Das menschliche Thun ist der Glaube, der Glaube allein; und sofern Essen und Trinken den Anteil bezeichnet, den der Gläubige bei seiner Einigung mit Christo hat, gehen diese Ausdrücke nicht über die Bedeutung hinaus, welche ihnen die ausschließlich spiritualistische Auslegung gegeben hat. Das Fleisch essen ist soviel, als das heilige Leben des Herrn im Glauben betrachten und dieses Leben durch den heiligen Geist in sich aufnehmen, um es im eigenen Leben nachzubilden; das Blut trinken ist so viel, als im Glauben seinen blutigen Tod betrachten, sich ihn zum Lösegeld machen und seine versöhnende Kraft sich aneignen. Aber wenn der Anteil des Menschen bei dieser unio mystica sich auf den Glauben beschränkt, so ist damit noch nichts bestimmt über die Natur der hier dem Gläubigen zugesicherten göttlichen Gabe. Die Vergebung erfahren, durch den heiligen Geist das Leben Christi nachleben, ist das alles? Wir können es nicht glauben. Wir haben gesehen, mit welcher Beharrlichkeit Jesus in der vorhergehenden Rede wiederholt auf den Gedanken der leiblichen Auferstehung zurückkommt; er thut es V. 54 wieder und zwar in der bedeutungsvollsten Weise. Das Leben, welches er dem Gläubigen mitteilt, ist also nicht bloß geistiger Art; es ist sein gesamtes sowohl leibliches als geistiges Leben, seine ganze Persönlichkeit. Wie in den Körnern der Ähre das geheimnisvoll vervielfältigte Saatkorn wieder erscheint, so sollen die geheiligten und wiederauferweckten Gläubigen die in tausenden von lebenden Personen wiedererscheinende Persönlichkeit des verherrlichten Jesus darstellen. Die nachbildende Kraft ist freilich geistiger Art; der Geist wirkt Christi Leben in uns (K. 14—17); aber das Ziel dieses Werkes ist ein leibliches, der herrliche Leib der Gläubigen, der aus dem seinigen hervorgeht (I. Kor. 15, 49). Jesus wußte, Jesus fühlte innigst, daß er nach Leib und Seele der Menschheit angehörte. In diesem Gefühl, nicht aber um seinen Hörern im Mutwillen ein Ärgernis zu geben, hat er die Worte gebraucht, die uns in dieser Rede befremden. Essen, trinken sind bildliche Ausdrücke; aber die leibliche Seite der Einigung mit ihm ist durchaus wesenhaft: „wir sind von seinem Leibe", sagt der Apostel, der des religiösen Materialismus am wenigsten verdächtig ist (Eph. 5, 30), und um recht deutlich zu machen, daß es sich hier nicht um eine dem nächsten besten Schüler verständliche Metapher handle, setzt er hinzu: „das Geheimnis ist groß, ich sage aber von Christo und der Gemeinde" (V. 32). Dieses Geheimnis unserer völligen Einigung mit seiner Person, welche in dieser Rede in Worten ausgedrückt wird, ist genau dasselbe, welches Jesus durch die Einsetzung der Abendmahlsfeier in einer Handlung darstellen wollte. Man darf also nicht sagen, daß diese Rede auf das heilige Abendmahl anspiele; sondern man muß sagen, das heilige Abendmahl

und diese Rede beziehen sich auf eine und dieselbe göttliche That, die hier durch einen bildlichen Ausdruck, dort durch ein Sinnbild dargestellt wird. Bei dieser Auffassung begreift man, warum Jesus hier das Wort Fleisch und bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls das Wort Leib gebraucht. Bei der Stiftung desselben hielt er ein Brot und brach es; was aber dem gebrochenen Brot entsprach, war sein Leib, als Organismus (σῶμα), der in Stücke geht. In der Rede zu Kapernaum, bei der es sich bloß um die Ernährung handelte, im Anschluß an die wunderbare Speisung, mußte Jesus seinen Leib vielmehr als Substanz (σάρξ) denn als Organismus darstellen. Diese vollkommene Angemessenheit der Ausdrücke beweist die Ursprünglichkeit und Echtheit beider Darstellungen.

Es bleibt noch eine Frage zu erörtern, die aber von unserm Standpunkt aus nur von untergeordneter Bedeutung für die Auslegung ist, nämlich ob Jesus schon damals an die Einsetzung des heiligen Abendmahls gedacht habe.[1]) Er wußte, daß sein Tod bevorstehe; die Nachricht von der Ermordung des Täufers hatte die Ahnung seines Todes in ihm wachgerufen (Matth. 14, 13); er stellte ihn in seinen Gedanken mit dem Opfer des Passahlammes zusammen; er wußte, daß sein Tod für das Leben der ganzen Welt das sein werde, was die Schlachtung des Lammes für das Dasein des Volkes Israel gewesen war. Es lag daher ganz in der Natur der Sache, wenn er von diesen Voraussetzungen aus zu dem Gedanken weiter geleitet wurde, zum Ersatz für das Mahl des Passahlammes, dessen Schlachtung ein Vorbild der seinigen war, selbst zum Gedächtnis seines Todes und des Neuen Bundes ein Mahl zu stiften. Dieser Gedanke wird gerade vielleicht an jenem Tag entstanden sein, da er auf die Freude, das Passah in Jerusalem zu feiern, verzichten mußte und beim Anblick der von allen Seiten herbeieilenden Menge ihr an Stelle der in der heiligen Stadt bevorstehenden Feier schnell ein Passah bereitete. Dieses Festmahl, das er jetzt seinen Jüngern als augenblickliche Entschädigung gab, hat Jesus nachmals im heiligen Abendmahl in eine bleibende Ordnung umgestaltet. Und ist das nicht eben der Standpunkt, auf welchen uns Johannes gleich von vornherein stellen wollte, wenn er V. 4 sagte: „es war aber nahe Ostern, der Juden Fest"? Diese Zusammenstellung scheint der Anschauung der andern Evangelisten nicht völlig fremd geblieben zu sein; sie erklärt den mit dem Wortlaut der Einsetzung des Abendmahls verwandten Ausdruck, womit sie alle den Bericht über die wunderbare Speisung beginnen: „er nahm das Brot und sagte Dank."

V. 59. — Regelmäßige Versammlungen in der Synagoge fanden statt am 2., 5. und 7. Wochentag (Montag, Donnerstag, Samstag). Der Passahtag soll im Jahre 29 auf Montag, 18. April, gefallen sein (siehe Chavannes, Revue de théol. 3. Série, t. I, S. 209 ff.). Wenn die Speisung den Tag vor dem Passah (V. 4) geschah, so mußte der folgende Tag, an welchem Jesus seine Rede hielt, mithin der Montag sein, an welchem Versammlung war. — Aber zu welchem Zweck schaltet der Evangelist hier diese Bemerkung ein? Will er nur eine geschichtliche Notiz geben? Schwerlich. Tholuck meint, seine Absicht sei die zahlreiche Zuhörerschaft zu erklären, welche der folgende Bericht voraussetzt (οὖν, V. 60). Ist das nicht etwas gesucht? Es scheint uns vielmehr, nachdem der Evangelist eine so feierliche Rede berichtet, als habe er das Bedürfnis gefühlt, die Stätte dieses merkwürdigen Vorgangs für immer festzustellen (vgl. 8, 20). Um diese Absicht zu fühlen, beachte man zunächst das Fehlen des Geschlechtswortes vor συναγωγῇ, nicht in der Synagoge, sondern in voller Synagogen-Versammlung; sodann verbinde man ἐν συναγωγῇ mit διδάσκων und ἐν Καπερναούμ mit εἶπεν und übersetze: „so sprach er, da

[1]) Über das Schweigen des Johannes in betreff dieser Stiftung siehe K. 13.

er in voller Synagoge in Kapernaum lehrte.“ Der Ausdruck διδάσκων, der einen eigentlichen Lehrunterricht bezeichnet, erinnert an die Art und Weise, wie Jesus die Schriftstellen V. 31 und 35 erklärt und besprochen hatte, und entspricht der Feierlichkeit des ganzen Vorgangs.

Die Zuhörer hatten gefragt, gemurrt, gestritten; jetzt geben selbst die am besten gesinnten unter ihnen, sogar einige der ständigen Jünger Jesu, der allgemeinen Unzufriedenheit Ausdruck.

4) V. 60—65.

V. 60. Nach De Wette, Meyer bezieht sich dieser Ausruf auf die Vorstellung von dem blutigen Tod des Messias, dem großen Ärgernis der Juden, das in den vorhergehenden Äußerungen enthalten war; nach Weiß auf den Zusammenbruch aller ihrer messianischen Hoffnungen, der sich aus all diesen Reden ergab; nach Tholuck, Hengstenberg auf den scheinbaren Hochmut, womit Jesus das Heil der Welt an seine Person knüpfte; nach mehreren älteren, Lampe u. A., auf die Behauptung Jesu, daß er ein vom Himmel gekommenes Wesen sei. Gewiß konnte man alle diese Gedanken in der vorangehenden Rede ausgesprochen finden; aber der am stärksten hervortretende Gedanke war doch offenbar die Zumutung, daß wer das Leben haben wolle, sein Fleisch essen und sein Blut trinken müsse, und das war ja auch der absonderlichste und anstößigste Gedanke. Grobsinnlich aufgefaßt konnte er selbst die Jünger in Aufruhr bringen und ihnen den Ruf abnötigen: das geht zu weit, er ist von Sinnen! Der Ausdruck μαθηταί bezeichnet hier Leute, die sich an Jesus angeschlossen hatten, ihm gewöhnlich nachfolgten und sogar ihre ordentlichen Berufsgeschäfte unterbrochen hatten, um ihn zu begleiten (V. 66); aus ihrer Mitte hatte Jesus kurz vorher die Zwölfe ausgewählt. Manche von ihnen mochten sich wohl nachmals unter den Fünfhundert wiederfinden, von denen Paulus I. Kor. 15, 6 redet. — Σκληρός (eigentlich hart, zähe) heißt hier nicht dunkel (Chrysostomus, Grotius, Olshausen), sondern schwer anzunehmen. Sie meinen das Wort zu verstehen, aber sie können es nicht gelten lassen. — Τίς δύναται, „wer vermag es ....“ — Ἀκούειν, ruhig anhören, ohne die Ohren zu verstopfen.

V. 61—63.[1]) — Die Worte ἐν ἑαυτῷ schließen, wie Lange bemerkt, keineswegs die Wahrnehmung äußerer Anzeichen aus, sondern besagen, daß Jesus nicht nötig hatte, irgend jemand von ihnen zu befragen, um diese Anzeichen zu verstehen. — Σκανδαλίζειν ist hier im strengsten Sinn des Wortes zu nehmen, wie Luk. 7, 23: im Glauben irre machen.

Die Worte ἐὰν οὖν (V. 62) haben keinen Nachsatz. Es muß also einer ergänzt werden. Man kann hineindenken: „was werdet ihr dann sagen?“ Aber diese Frage selbst kann und muß in eine der beiden andern übergehen, entweder: „wird denn euer Ärgernis nicht aufhören?“ oder entgegengesetzt: „werdet ihr euch denn nicht noch vielmehr ärgern?“ Diese letzte Frage denken De Wette, Meyer, Lücke hinzu. Weiß hält diese letzte Auffassung durch das οὖν für unbedingt geboten; die erste hätte aber gefordert: „aber wird euer jetziges Ärgernis nicht aufhören ...?“ Allerdings; aber wenn man sich an diese zweite Form der Frage hält, kann sie ebensowenig befriedigen. Was sollte es auch nützen, sie auf eine kommende Thatsache zu verweisen, welche sie noch mehr ärgern würde? Wir werden zu einer dritten Annahme geführt, welche die beiden früheren vereinigt und durch die zweite hindurch in der ersten ausklingt. „Wenn also einmal, nachdem ihr dieses euch so unannehmbare

---

[1]) V. 61. Statt ειδως δε liest ℵ εγνω ουν und setzt και vor ειπεν. — V. 63. ΔΓΛ und 7 Mjj. lesen λαλω; dagegen ℵ BCDKLTU 16 Mnn. It. Vg. Or. λελαληκα.

Wort vernommen habt, ein Ereignis eintritt, durch welches dasselbe als ganz widersinnig dargethan wird, werdet ihr dann nicht verstehen, daß ihr euch über seinen wahren Sinn getäuscht hattet?" — Der Apostel nennt dies Ereignis ein ἀναβαίνειν, hinaufsteigen. Eine ganze Reihe von Auslegern findet hier eine Andeutung des Todes Jesu, als des Mittels seiner Erhebung zum Vater (Lücke, De Wette, Meyer, Reuß, Weiß). „Dann, würde Jesus sagen wollen, werden eure messianischen Hoffnungen erst recht zu nichte geworden sein!" Aber ist leiden und verschwinden gleichbedeutend mit hinaufsteigen? Wo der Gedanke des Kreuzestodes mit dem der himmlischen Erhöhung Jesu (3, 15; 12, 34) in Verbindung tritt, braucht der Apostel den passiven Ausdruck ὑψωθῆναι, erhöht werden. Wenn er diesen Tod unter dem Gesichtspunkt des darauffolgenden Verschwindens darstellen will, sagt er ὑπάγειν, weggehen (zum Vater), aber durchaus nicht ἀναβαίνειν. Wo Johannes diesen letzten Ausdruck auf die Erhöhung Jesu anwendet (20, 17), da will er nicht von seinem Tode reden; denn das ist nach seiner Auferstehung. Wie sollte denn das Wort hinaufsteigen den Augenblick seiner tiefsten Erniedrigung bezeichnen können? und das im Gespräch mit den Juden! Ferner ist nach der Meinung all dieser Ausleger der Tod Jesu mit seinen Folgen die harte Rede, worüber die Jünger sich geärgert haben, — und das neue noch schwerere Ärgernis, welches das erste vollenden sollte, wäre wieder der Tod! Weiß fühlt diesen Widerspruch so gut, daß er, um ihm zu entgehen, annimmt, die in V. 53 enthaltene Erwähnung des Todes sei durch den Evangelisten in die Rede Jesu eingetragen. Das heißt umarbeiten, nicht erklären. — Die einzig natürliche und sogar mögliche Auslegung ist diejenige, welche das Wort ἀναβαίνειν auf die Himmelfahrt bezieht. Es wird dagegen geltend gemacht, daß diese Begebenheit bei Johannes nicht erzählt sei, und daß die Worte, wenn ihr sehet, sich nicht darauf beziehen, weil die Apostel allein Zeugen davon waren. Aber die Übergehung der Himmelfahrt bei Johannes erklärt sich wie die der Taufe; seine Erzählung schließt vor der einen dieser Thatsachen, wie sie nach der andern anfängt. Johannes deutet gleichwohl auf beide hin (1, 32 und 20, 17). Und was das Wort sehen betrifft, so bezieht es sich nicht immer auf das Sehen mit den Augen, sondern auch auf das Sehen mit dem innern Sinn; vgl. 1, 52: „ihr werdet sehen die Engel hinauf- und herabsteigen ...", 4, 19: „ich sehe, daß du ein Prophet bist", besonders aber Matth. 26, 63: „von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzend zur Rechten der Macht und kommend auf den Wolken ..." Diese letztere Stelle ist der unsern ganz ähnlich. In den sichtbaren Ereignissen des Pfingstfestes und der Zerstörung Jerusalem's haben die Juden wohl oder übel die unsichtbaren geschaut, d. h. das Sitzen Christi zur Rechten Gottes und seine Rückkehr zum Gericht. Was die Gläubigen betrifft, so haben sie gesehen und sehen noch durch das Auge der Apostel. Jesus selbst hat, wenn er diese letztgenannten Thatsachen vorausgesagt hat, die Himmelfahrt, welche ihre Voraussetzung ist, voraussehen müssen. Einige Einzelnheiten bestätigen diese Erklärung. Zuerst das schildernde Partiz. Präs. ἀναβαίνοντα (s. Bäumlein); dann der Gegensatz zwischen diesem Wort und dem Herabkommen vom Himmel, welches in diesem ganzen Kapitel die Menschwerdung bezeichnete wie die Worte: wo er zuvor war, auf welchen, wie Keil anmerkt, gerade der Nachdruck des Satzes liegt; endlich die Parallele 20, 17. Augenscheinlich paßt diese Erklärung vollkommen in den Zusammenhang: „Ihr ärgert euch über der Notwendigkeit, Fleisch und Blut eines Menschen, der vor euch steht, zu essen und zu trinken. Dieser Gedanke wird euch bald noch unannehmbarer erscheinen, wenn ihr sehen werdet, wie derselbe Mensch wieder in den Himmel hinaufsteigt, von wo er zuvor herabgekommen war, und wie sein Fleisch und sein Blut vor euren Augen verschwindet. Aber

dann werdet ihr auch verstehen müssen, daß das Essen und Trinken ganz anderer Art war, als ihr anfänglich gemeint hattet." Der folgende Vers bestätigt diese Erklärung vollständig.

V. 63. Der erste Satz ist ein allgemeiner Grundsatz, von dem sie hätten ausgehen sollen und der ganz natürlich das Mißverständnis ausgeschlossen hätte, dem sie verfallen. Chrysostomus, Luther, Reuß fassen hier das Wort Fleisch in dem Sinn von grobsinnlich buchstäblicher Auslegung und das Wort Geist in dem Sinn von bildlicher Auslegung. Aber der Gegensatz von Geist in diesem Sinn wäre der Buchstabe, nicht das Fleisch; und das Wort Fleisch kann hier nicht plötzlich in einem andern Sinne gefaßt werden, als den es in der ganzen vorhergehenden Rede gehabt hat. „Der Geist allein giebt Leben, will Jesus sagen; der sinnliche Stoff, ob Manna, ob mein eigener Leib, ist unvermögend, es mitzuteilen." Wird durch dieses Wort die substantielle Mitteilung des Leibes des Herrn im heiligen Abendmahl ausgeschlossen? Gewiß nicht, denn der Herr, so wie er sich den Gläubigen durch den Glauben im Sakrament mitteilt, ist lebendigmachender Geist, und Fleisch und Blut gehören nicht mehr zu der Substanz seines verherrlichten Leibes (I. Kor. 15, 50).

Von diesem allgemeinen Grundsatz macht Jesus eine Schlußanwendung auf den wirklichen Sinn seiner Worte. Wenn er nur sagen würde: meine Worte sind Geist, so könnte man diese Äußerung mit Augustin in dem Sinn verstehen: meine Worte sind geistig zu fassen. Aber das zweite Prädikat: und Leben gestattet diese Erklärung nicht. Der Sinn ist also: „meine Worte sind die Verleiblichung und die Mitteilung des Geistes; der Geist wohnt in ihnen und wirkt in ihnen; und deshalb teilen sie das Leben mit" (nach dem ersten Satz des Verses). Aus der geistigen und lebendigmachenden Natur dieser Worte ergiebt sich natürlich die Art, in der sie auszulegen sind. — Die alex. Lesart λελάληκα (die Worte, die ich geredet habe) ist auf grund der ältesten Mss. von Tischendorf, Westkott, Weiß, Keil u. A. als unanfechtbar angenommen worden. Und es hat den Anschein, als wollte man dem Augenschein trotzen, wenn man die gewöhnliche Lesart λαλῶ, die Worte, die ich rede (im allgemeinen), vorzieht, welche nur das Ms. von St. Gallen und neun andere ungefähr gleichzeitige Handschriften (9. Jahrh.) für sich hat. Gleichwohl ist nach meiner Überzeugung die letztere die richtige. Die erstere Lesart würde die Anwendung dieses Ausspruchs auf die von Jesu an eben diesem Tage gesprochenen Worte beschränken, während das Fürwort ἐγώ, das die Art dieser Worte von dem Charakter dessen, der sie ausspricht, abhängig macht, dieser Behauptung eine dauernde Geltung verleiht: „die Worte, die ein Wesen, wie ich, ein geistiges und lebendiges Wesen, redet, sind notwendig Geist und Leben." Weiß ist es meines Erachtens nicht gelungen, dieses Fürwort ἐγώ richtig zu erklären, weil er die alex. Lesart aufgenommen hat.

V. 64 und 65.[1]) — Auf den Ausruf: dies ist eine harte Rede hatte Jesus geantwortet: „sie ist nur hart, weil ihr sie falsch verstehet." Und jetzt deckt er die Ursache dieses Nichtverstehens auf. Selbst unter ihnen, seinen scheinbar gläubigen Jüngern, finden sich nicht wenige, die nicht wirklich gläubig sind. Das Wort τινές, etliche, soll der Zahl der Falschgläubigen keine allzuengen Schranken ziehen; vgl. Röm. 3, 3; 11, 17 und Hebr. 3, 16, wo dieses Fürwort auf die gesamte Masse des ungehorsamen, ungläubigen Volkes der Juden angewendet wird. Das τινές bezeichnet irgend einen großen oder kleinen Teil des Ganzen. Der Evangelist begründet in der zweiten Vershälfte die im ersten Teil des Verses gegebene Erklärung durch eine Thatsache; diese Thatsache ist, daß Jesus sie von grund aus kennt und zwar von Anfang an. Das

[1]) Statt ο Ιησους liest ℵ ο σωτηρ.

Wort ἀπ' ἀρχῆς bezieht sich wohl, wie Lücke, Meyer u. a. annehmen, auf die ersten Zeiten des Lehramts Jesu, als er anfing, einen Kreis bleibender Jünger um sich zu sammeln (15, 27; 16, 4; Act. 1, 21 f.), oder, was ungefähr auf dasselbe hinauskommt, auf den Beginn des Verhältnisses Jesu zu jedem Einzelnen von ihnen (Tholuck, Keil u. a.); er erkannte unmittelbar, welcherlei Gesinnungen sie zu ihm führten (2, 22 f.). Lange und Weiß sind der Meinung, das Wort von Anfang an bezeichne das erste Auftauchen des Unglaubens selbst. Chrysostomus, Bengel beziehen es auf den Augenblick, da die Zuhörer eben an jenem Tage angefangen hatten zu murren. Diese letztern Erklärungen sind nicht natürlich. — Καί, ja sogar, oder: und namentlich. — Der Ausdruck: „welcher ihn verraten würde ist nicht geschrieben vom Standpunkt einer fatalistischen Vorherbestimmung, sondern einfach vom Standpunkt der vollendeten Thatsache (V. 71). Es ergiebt sich unzweifelhaft aus dieser Bemerkung des Johannes, daß Jesus den Judas nicht gewählt hat, ohne sich klar darüber zu sein, daß, wenn unter den Seinigen ein Verräter sein mußte, dieser es sein würde; aber nicht, daß er ihn gewählt hätte, damit ihn dieser verriete. Er konnte hoffen, es noch über die selbstsüchtige, irdische Gesinnung zu gewinnen, welche diesen Menschen wie so viele andere zu ihm führte. Die bevorzugte Stellung, welche er ihm einräumte, konnte ein Mittel werden, ihn zu gewinnen, wie sie auch zu einem desto tieferen Fall ausschlagen konnte, wenn er diese Gnade mit Füßen trat. So sagt Keil: „Gott stellt die Menschen in solche Lagen, in denen ihre Sünde, wenn sie nicht überwunden wird, notwendig zur Reife kommen muß. Und Gott verwendet sie dann zum Zweck der Ausführung seines Plans." Ferner, sollten wir zu weit gehen, wenn wir sagen, daß gerade der Sturz, zu welchem diese Verbindung den Judas führen sollte, das schreckliche Mittel werden konnte, um schließlich den Hochmut dieser titanischen Natur zu brechen? Der Augenblick, in welchem Judas beim Empfang des verhängnisvollen Bissens aus der Hand Jesu die ganze Größe seines Verbrechens fühlen mußte, hätte für ihn der Zeitpunkt der Reue und der Rettung werden können. Riggenbach (Leben des Herrn Jesu, S. 366) sagt: Wenn die Gedanken des Herrn in jener Gebetsnacht, wo die Erwählung der Zwölfe vorbereitet wurde (Luk. 6, 12), immer und immer wieder auf diesen Menschen geführt wurden, und er, so gut er auch die Unlauterkeit desselben erkannte, darin doch den Wink des Vaters erkennen mußte, was sollen wir dazu sagen? — Wörtlich sagt der Erzähler: „Denn er wußte ..., welches diejenigen sind, die nicht glauben, und wer der ist, der ihn verraten werde" — so lebhaft versetzt er sich in den Augenblick zurück, da all dies vorging.

Das καὶ ἔλεγε deutet hier auf einen Augenblick des Schweigens und schmerzlicher Erwägung, deren Inhalt der Evangelist dann mitteilt. Das διὰ τοῦτο, darum, bezieht sich auf den Ausdruck: etliche, welche nicht glauben: „gerade hierauf wollte ich euch aufmerksam machen, als ich euch sagte ..." Man kann sich für seinen Jünger ausgeben und halten, ohne wirklich zu glauben, weil man sich mit ihm verbindet unter der Herrschaft von Einflüssen, die nicht aus der Unterweisung des Vaters stammen (V. 45). Ohne diese verborgene göttliche Vorbereitung bleibt auch unter den günstigsten Umständen der Glaube eine Unmöglichkeit. Die Anführung ist keine wörtliche, so wenig als in den andern Fällen, wo Jesus sich selbst anführt (6, 36). In V. 37 wird der kommende Gläubige Jesu gegeben; hier wird es ihm gegeben zu kommen. Westkott macht die richtige Bemerkung, daß hier die beiden Elemente, das göttliche und das menschliche, hervortreten, das eine in dem Wort wird gegeben, das andere in dem Wort kommen. — Dieses Wort Jesu war ein Abschiedswort; diejenigen, welchen

es galt, verstanden es. Unmittelbar nach dem Tage, an dem die Begeisterung des Volks ihren Höhepunkt erreicht hatte, schien das Werk Jesu in Galiläa vernichtet zu sein; es bot den Anblick einer reichen Ernte, über die sich ein Hagelwetter entladen hat.

V. 66.[1]) — In der Beschreibung der Synoptiker über die galiläische Lehrthätigkeit, besonders in der des Lukas, erscheint Jesus häufig in die Notwendigkeit versetzt, eine Sonderung unter der Menge vorzunehmen, welche ihm nachfolgte, ohne die Wichtigkeit dieses Schrittes zu fassen; vgl. Luk. 8, 9 ff.; 9, 23 ff.; 14, 25 ff. Jesus zog einen kleinen Kern im Glauben befestigter, und zur Übernahme der dabei notwendigen Entsagungen entschlossener Leute bei weitem dieser Menge vor, deren Verbindung mit ihm nur eine scheinbare war. Aber noch mehr: sein ganzes Werk wäre gefährdet gewesen, wenn der Geist, der sich tags zuvor geoffenbart hatte, unter seinen schon so zahlreichen Anhängern die Oberhand gewonnen hätte. Es mußte alles ausgeschieden werden, was unter dieser Menge nicht entschlossen war, auf dem Weg der Verleugnung und im Sinn eines ganz geistigen Reiches zu wandeln. Von diesem Standpunkt aus begreift man sein Verfahren bei dem vorhergehenden Auftritt. Die Worte, mit welchen er die Natur und die Segnungen des Glaubens schilderte, waren geeignet, die wahrhaft Gläubigen noch enger an ihn zu knüpfen, aber auch alle diejenigen zurückzustoßen, welche durch die Triebe fleischlicher Messias-Hoffnungen ihm zugeführt wurden. Die Gefahr, welche seinem Werke drohte, hatte ihm die Notwendigkeit klar gemacht, seine im Entstehen begriffene Gemeinde zu reinigen. V. 66 zeigt uns diesen Zweck erreicht hinsichtlich der Schar von Jüngern, welche dem Apostelkreis näher standen. — Das ἐκ τούτου kann im zeitlichen Sinn verstanden werden: von diesem Augenblick an (De Wette), oder logisch: aus diesem Grunde (Meyer, Weiß). Für die letztere Erklärung lassen sich klassische Beispiele anführen. Die Stelle 19, 12 entscheidet nichts. Ich möchte vorschlagen: seit diesem Vorgang, was den Augenblick (von dem Tage an), sowie seinen Inhalt (was soeben geschehen war) in sich begreift. — Die Worte ἀπῆλθον εἰς τὸ ὀπίσω, gingen hinter sich, enthalten mehr als den bloßen Weggang; sie bezeichnen die Rückkehr dieser Leute zu ihren gewöhnlichen Beschäftigungen, welche sie verlassen hatten, um in die bleibende Nachfolge des Herrn zu treten. Das Imperf. περιεπάτουν deutet eine Thatsache von gewisser Zeitdauer an; sie nahmen nicht mehr Teil an seiner wandernden Lebensweise (7, 1). Aus dieser länger andauernden Scheidung entspann sich das nachfolgende Gespräch. Jesus läßt sich von diesem Ausgang nicht nur nicht entmutigen, sondern erkennt darin eine heilsame Sonderung, die er lieber auch in den Kreis der Zwölfe möchte hineinreichen sehen; denn auch hier erkennt er das Dasein unreiner Elemente.

V. 67—69.[2]) — Angesichts des zunehmenden Abfalls (οὖν) wendet sich Jesus an die Zwölfe selbst. Aber wer sind diese Zwölfe, von denen Jesus redet, als wären sie den Lesern bekannt? Er hat bis daher nur von der Berufung von fünf Jüngern gesprochen (Kap. 1); außerdem hat er eines unbestimmten, ziemlich zahlreichen Jüngerkreises erwähnt. An diesem Beispiel läßt sich der Irrtum derer mit Händen greifen, die behaupten, alle Begebenheiten, welche Johannes nicht selbst erzählte, wisse er nicht oder ziehe sie stillschweigend in Abrede. Dieser in V. 70 f. wiederholte Ausdruck, die Zwölfe, setzt vor-

[1]) ℵ D setzen hier ουν bei.

[2]) V. 68. 9 Mjj. (ℵ BC u. A.) lassen ουν aus. — V. 69. T. R. liest mit 13 Mjj. (Γ Δ Λ Π u. a.) It^plerique Syr.: ο χριστος ο υιος του θεου του ζωντος; Syr^cur It^plerique lassen του ζωντος weg. ℵ BCDL: ο αγιος του θεου.

aus und bestätigt den Bericht des Lukas, 6, 12 ff.; Mark. 3, 13 ff., den Johannes als bekannt übergangen hat; vgl. das ἐξελεξάμην (V. 70) mit dem ἐκλεξάμενος bei Lukas. — Die Frage Jesu läßt eine verneinende Antwort erwarten (μή). Auch De Wette, Meyer, Weiß geben ihr den trübseligen Sinn: „ihr werdet mich doch nicht auch verlassen wollen?" Das scheint mir, was auch Weiß und Düsterdieck sagen mögen, ein Beispiel dafür, wie weit sprachliche Kleinlichkeit in Irrtum führen kann. Der Ton der Frage ist nichts weniger als klagend, sondern vielmehr mannhaft kräftig. Jesus sieht eben jetzt die meisten alten Jünger weggehen; um so fester hätte er, wie es scheint, an den Zwölfen, den letzten menschlichen Stützen seines Werkes festhalten müssen; und dennoch thut er ihnen selbst die Thür auf. Allein da er sie gewiß nicht zum Weggehen auffordern, sondern ihnen nur die Erlaubnis dazu geben will, kann er die Wendung οὐχ ὑμεῖς θέλετε, wollet ihr nicht ..., die eine förmliche Aufmunterung zum Weggang gewesen wäre, nicht gebrauchen. Er sagt deshalb nur: „ihr wollt doch nicht auch ...?" eine Fassung, welche den Gedanken einschließt: „aber, wenn ihr gehen wollt, so seid ihr frei." Man darf nicht vergessen, daß im Gebrauch der Partikeln Schattierungen des Sinnes vorkommen, welche nicht gestatten, die Bedeutung desselben so strengen Regeln zu unterwerfen, wie sie die Sprachwissenschaft zuweilen aufzustellen sucht. — Das καί vor ὑμεῖς, auch ihr, scheidet die Apostel scharf von allen andern Jüngern. — Auf welchen von ihnen zielte Jesus, als er diesen Pfeil abschoß? Der Schluß der Unterredung macht es klar. — Petrus beeilt sich das Wort zu ergreifen, und wohl ohne sich weiter darum zu kümmern, ob alle Mitapostel seine Gesinnung teilen, macht er sich zu ihrem Sprecher; das ist ganz der Petrus der Synoptiker und der Apostelgeschichte, der mutige Bekenner. Seine Antwort (V. 68) spricht zwei Thatsachen aus: die gründliche Leere, welche jede andere Unterweisung in ihm zurückgelassen hat, und den lebensvollen Reichtum, den er im Unterricht Jesu gefunden hat. Dieses Bekenntnis des Petrus ist wie ein Widerhall des Ausspruchs Jesu, V. 63: „meine Worte sind Geist und Leben", aber es ist keine mechanische Wiederholung, sondern das Ergebnis einer schon gemachten persönlichen Erfahrung (V. 69). — Wenn man übersetzt: die Worte statt: Worte, so verwandelt man den Ausruf eines unmittelbaren Gefühls in eine dogmatische Formel

V. 69. Das Fürwort ἡμεῖς stellt die Apostel in entschiedenen Gegensatz zu den Jüngern, die eben weggegangen waren. Die Zeitwörter im Perfekt, haben geglaubt, erkannt, bezeichnen vollendete Thatsachen, auf die man nicht mehr zurückzukommen braucht. Jesus mag von ihnen noch so auffallende Dinge sagen, es stört sie nicht; ihr Glauben an ihn und ihre Erkenntnis von ihm macht ihnen zum voraus alles annehmbar. — Es giebt eine gewisse Erkenntnis, die dem Glauben vorhergeht (I. Joh. 4, 16); aber auch eine, die ihm nachfolgt, und innigerer, tieferer Art ist (Phil. 3, 10); von dieser letztern spricht hier Petrus. Einem unmittelbaren Eindruck folgend hatten sie, Johannes, Andreas und Petrus, Jesum als den Messias verkündigt (1, 42. 50), und von da an hatten sie mittelst täglicher Erfahrung die Richtigkeit dieses ersten Eindrucks wieder erkannt und festgestellt. — Der Inhalt des Bekenntnisses von Petrus hat in der alexandr. und byzant. Lesart ziemlich verschiedenartige Fassung. Der Ausdruck: Sohn des lebendigen Gottes in der letztern schließt sich an den Gesamtinhalt des Kapitels an; vgl. V. 57: der lebendige Vater. Aber verdächtig macht sie die Ähnlichkeit mit dem Bekenntnis des Petrus Matth. 16, 16. Im ersten Augenblick will sich die Benennung der Alex. der Heilige Gottes weniger leicht in den Zusammenhang schicken. Allein sie schließt sich doch an den in V. 27 angesprochenen Gedanken an: der, welchen Gott der Vater mit seinem Siegel bezeichnet hat."

Das unwiderlegliche göttliche Siegel, an welchem die Apostel Jesum als den Messias erkannt haben, waren nicht besonders seine Machtwirkungen, sondern seine Heiligkeit. Die Benennung Heiliger Gottes, „durch seine Weihe ausgesondert von der übrigen Menschheit“, ist weder im A. T. noch im N. T. eine messianische Bezeichnung. Die Dämonen haben sie zum erstenmal gebraucht (Mark. 1, 24; Luk. 4, 34). Das Bewußtsein des Abstandes zwischen Christus und ihnen, den unreinen Geistern, hat sie ihnen in den Mund gegeben; dem Petrus und den Aposteln das Gefühl der Geistesverwandtschaft. Vgl. Luk. 1, 35; Act. 4, 27; Apok. 3, 7.

V. 70 und 71.[1]) — Petrus hatte im Namen Aller geredet: Jesus zerreißt den Schleier, welchen das scheinbar einstimmige Bekenntnis über den verborgenen Unglauben des einen unter ihnen gebreitet hat. Er will damit nicht nur dem Judas zu verstehen geben, daß er sich nicht von ihm zum besten haben lasse, und das Ärgernis verhüten, das die andern Apostel an dem Gedanken hätten nehmen können, daß ihr Meister nicht Scharfblick genug gehabt habe; er will aber auch hauptsächlich dem Judas sein Gewissen schärfen und ihn auffordern, die falsche Stellung aufzugeben, in der er verharren zu wollen schien. Jesus wendet sich mit seiner Antwort nicht an Petrus allein, sondern an alle (αὐτοῖς). Er stellt die beiden Thatsachen, die einen so schreienden Widerspruch enthalten, den Beweis der Liebe, den er ihnen allen durch ihre Erwählung gegeben hat, und die undankbare Treulosigkeit des einen von ihnen hart nebeneinander (καί). — Der Ton liegt auf ἐξ ὑμῶν: „unter euch, die ich selbst erwählt habe.“ Das Wort διάβολος bedeutet nicht bloß teuflisch oder Kind des Teufels (8, 44); es bezeichnet einen zweiten Satan, eine Verkörperung des satanischen Geistes. Die Anrede: Satan, bei dem Vorgang in Cäsarea Philippi an Petrus gerichtet, stellt auch diesen als ein Werkzeug des Satans dar. Aber er war es nur auf Augenblicke und aus verkehrter Liebe. — Dieser Judas, dem Jesus eben jetzt die Thür aufgethan hatte, bleibt dennoch, hüllt sich in die Larve gleißnerischer Ergebenheit und thut, als wäre das Bekenntnis des Petrus auch das seinige. Der Ausdruck, welchen Jesus gebraucht hatte, bezeugte schon die tiefe Entrüstung über die Hartnäckigkeit des Judas und das Voraussehen des widrigen Ausgangs, zu welchem ihn dieses Verhalten unausweichlich führen mußte.

V. 71. In diesem Augenblick verstand keiner der Jünger, wenn nicht etwa Johannes und Judas selbst, wem das Wort gelten sollte. — Die ziemlich sichere Ableitung von Ἰσκαριώτης ist Isch-krioth, Mann von Krioth; das war der Name einer Stadt im Stamm Juda (Jos. 15, 25). Allem Anschein nach war dieser Apostel der einzige, der aus Judäa stammte, wo man gegen Jesum so feindselig gesinnt war. Hengstenberg giebt der Ableitung איש שקרים, Lügenmann, den Vorzug. So würde Johannes einen Namen zum voraus gebrauchen, der ihm erst nach seiner Frevelthat beigelegt worden wäre; dies ist nicht natürlich. Die alexandr. Lesart legt den Zunamen dem Vater des Judas bei; dasselbe ist der Fall 13, 26. In 14, 22 erscheint das Wort ohne Variante und bezieht sich auf Judas selbst. Es konnte auf den Vater wie auf den Sohn bezogen werden. — Das Wort ἤμελλεν bedeutet einfach vom Standpunkt der vollbrachten Thatsache aus: „er war es, dem es begegnen sollte ...“ — Die letztern Worte heben den ungeheuerlichen Gegensatz zwischen seiner Stellung und seinem Verhalten nachdrücklich hervor.

---

[1]) ℵ läßt τους und εις aus. — V. 71. BCGL lesen Ισκαριωτου (auf Σιμωνος bezogen) statt Ισκαριωτην, was sich in T. R. und 11 Mjj. u. s. w. findet. — ℵ liest απο Καρυωτου, und 3 Mnn. απο Καριωτου. — D It^aliq: Σκαριωθ. — Syr.: Iscariot. — T. R. liest ων nach εις mit 13 Mjj. Mnn. It. Vg. Cop. gegen BCDL Syr., die es streichen.

Vom Anfang an war die Wurzel des galiläischen Glaubens von einem nagenden Wurm gefährdet. Johannes hatte das Übel mit dem Wort bezeichnet: πάντα ἑωρακότες ..., „die gesehen hatten alles, was er gethan hatte“ (4, 45). Und in gleichem Sinn hat der Herr gesagt (4, 48): „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht.“ Kap. 6 läßt uns einen Blick thun in das Fehlschlagen der Frucht dieses Baumes, der einen Augenblick so schöne Erwartungen wachrief. Um diesen Umschlag der Dinge zu verstehen, darf man nur einen Blick auf die heutige Christenheit werfen. Sie hält sich für christlich und nennt sich so, aber die sinnlichen Triebe gewinnen mehr und mehr das Übergewicht über die sittlich-religiösen Bedürfnisse. Bald wird das Evangelium den Bestrebungen der Masse nicht mehr entsprechen. Das Wort: „ihr habt mich gesehen und glaubet nicht“ wird in täglich wachsendem Maßstab auf sie Anwendung finden, und die Zeit wird kommen, wo sich in dem großen christlichen Abfall die Wendung der Dinge in Galiläa wiederholen wird. Unsere Zeit ist der richtige Kommentar zu dem 6. Kap. des Evangeliums Johannis.

Die Echtheit dieser Reden ist bestritten worden. Man führt ihre Unverständlichkeit für die Zuhörer (Strauß, Leben Jesu) und die Ähnlichkeit der Unterredung mit der in Kap. 4 an. Vgl. namentlich V. 34 mit 4, 15; V. 27 mit 4, 13 f. — Hinsichtlich des zweiten Punktes antworten wir 1) die sich fortwährend wiederholende Begegnung des himmlischen Denkens Jesu mit dem fleischlichen Sinn, den er zu sich zu erheben suchte, mußte jedesmal ähnliche Erscheinungen hervorrufen, und 2) ist es nicht schwer, charakteristische Verschiedenheiten zwischen Kap. 4 und 6 nachzuweisen. Die hauptsächlichste ist die: während sich die Samariterin in den himmlischen Gedankenkreis, zu welchem sie Jesus heranzieht, erheben läßt, sinken die Galiläer, nachdem sie sich einen Augenblick erhoben hatten, bald wieder auf die Erde zurück und brechen für immer mit dem, der es ausspricht, daß er zur Befriedigung ihres persönlichen religiösen Materialismus nichts mehr zu bieten wisse. — Hinsichtlich des ersten Punktes haben wir hier unseres Erachtens eine treffliche Gelegenheit, uns von der Echtheit der Reden des 4. Evangeliums zu überzeugen. Wenn es eine Rede giebt, der man den so oft als johanneisch bezeichneten mystischen Charakter zur Last legen könnte, so ist es diese. Und doch, wie soll man sich ohne diese Rede die große geschichtliche Thatsache des galiläischen Umschlags erklären, welche sich in unserm Bericht daran knüpft? Dieses entscheidende Ereignis in der Geschichte des Lehramts Jesu wird von niemandem in Zweifel gezogen und ist doch untrennbar von der Rede, durch die es hervorgerufen wurde! — Diese Rede schließt sich übrigens naturgemäß an ihren Ausgangspunkt an und hat eine wohlgegliederte Entwickelung. Jesus erklärt hier den Juden 1) daß sie eine Speise suchen müssen, die höher sei als das Brot des vergangenen Tages; 2) daß er selbst diese Speise sei; und 3) daß man, um sie sich anzueignen, sogar sein Fleisch essen und sein Blut trinken müsse. Dieser Stufengang ist natürlich, er stellt sich als geschichtlich notwendig dar, nachdem die Thatsache gegeben war, welche ihm als Ausgangspunkt diente. Wenn der letzte Teil der Rede den Zuhörern unverständlich war, so wird gerade dieser Umstand eine der Ursachen des doppelten Erfolges, den Jesus erreichen wollte, nämlich die Reinigung des Kreises seiner Jünger und selbst seiner Apostel und den gründlichen Bruch mit den messianischen Träumereien, womit sich die um ihn versammelten Scharen noch immer befaßten.

Was das Verhältnis anbelangt, in welchem das Bekenntnis der Apostel Kap. 6 zu dem in Cäsarea Philippi steht (Matth. 16, 13 ff.; Mark. 8, 27 ff.; Luk. 9, 18 ff.), so halte ich es für schwer, sich vorstellig zu machen, wie in so ähnlicher Weise und fast zu gleicher Zeit Jesus zweimal so fragen und die Jünger

so antworten konnten. Es hindert uns nichts, zwischen dem Bruch in Kapernaum und dem Bekenntnis des Petrus in unserem Kapitel einen Zwischenraum von einigen Wochen anzunehmen. Das ἐκ τούτου, von da an (V. 66), gestattet es leicht, und wir haben so die Zeit, die wir bedürfen, um den (bei Matthäus und Markus) zwischen der wunderbaren Speisung und dem feierlichen Gespräch Jesu mit seinen Jüngern (Matth. 14, 34 — 16, 12; Mark. 6, 53 — 8, 26) enthaltenen Stoff einzufügen. Was Lukas betrifft, so läßt er sich noch leichter mit Johannes vereinigen, weil er mit Übergehung aller der Zwischenstücke das Gespräch Jesu und das Bekenntnis des Petrus unmittelbar mit der Speisung verbindet (9, 17 f.). Allerdings hat die Antwort des Petrus bei Matthäus („du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes") eine ganz andere Fassung als bei Johannes („du bist der Heilige Gottes"); und Westkott findet in diesem Unterschied einen zureichenden Grund, um die beiden Vorgänge von einander zu trennen. Allein bei den Synoptikern ist auch die Antwort nicht gleich (Markus: „du bist der Christ"; Lukas: („du bist der Christ Gottes"), woraus hervorgeht, daß wir uns hier nicht an den Wortlaut, sondern an den Sinn zu halten haben, nämlich die messianische Würde Jesu (gegenüber der Stellung eines einfachen Propheten oder eines Vorläufers; vgl. Matth. 16, 14 ff.). Ich meinesteils könnte nicht verstehen, wie Jesus, wenn er entweder das von Matthäus oder das von Johannes erwähnte Bekenntnis aus dem Munde des Petrus empfangen hatte, beinahe zu gleicher Zeit noch ein weiteres hätte fordern können.

Dritter Abschnitt.

7, 1—8, 59.

Der Kampf in Jerusalem in vollem Ausbruch.

Sieben Monate waren verflossen, ohne daß sich Jesus in Jerusalem hatte sehen lassen. Die Erbitterung der Führer, die Johannes von Anfang an als eine mörderische erkannt hatte (5, 16. 18), hatte sich für den Augenblick gelegt; aber das Feuer glomm fortwährend unter der Asche. Bei dem ersten Auftreten Jesu in der Hauptstadt mußte die Flamme von neuem und zwar mit verdoppelter Heftigkeit hervorbrechen.

Wir können diesen Abschnitt in drei Stücke zerlegen:

1) vor dem Fest: 7, 1—13;
2) während des Festes: 7, 14—36;
3) der Schluß und die Folgen des Festes: 7, 37 — 8, 59.

I. Vor dem Fest.

7, 1—13.

V. 1.[1]) — Die in V. 1 beschriebene Sachlage ist die Fortsetzung derjenigen, welche 6, 1. 2 schildert. Daher das καί vorangestellt; vgl. 6, 1. Wenn Johannes die zahlreiche Begleitung, von der er im Anfang des 6. Kap. gesprochen, nicht mehr erwähnt, so geschieht es vielleicht infolge des allgemeinen

[1]) και fehlt bei ℵ D It[plerique] Sah. Syr. — 9 Mjj. (ℵ B C u. a.) setzen μετα ταυτα an den Anfang des Verses und nicht nach Ιησους.

Abfalls, der nach dem in Kap. 6 erzählten Vorgang für den Augenblick stattgefunden hatte. Aber er hebt desto nachdrücklicher die Beharrlichkeit hervor, mit der Jesus für so lange Zeit seine Wanderungen auf Galiläa beschränkte. Der Ausdruck περιπατεῖν, umherziehen, schildert in einem Wort diese von den Synoptikern eingehend beschriebene Wanderpredigtarbeit. Die Imperf. heben die Dauer dieser Sachlage hervor. Der Sinn der Worte: er verweilte in Galiläa ist mehr verneinend als bejahend: „er ging nicht mehr aus Galiläa weg." — Die letzten Worte des Verses erinnern an den Stand, in welchem der frühere Aufenthalt Jesu die Gemüter in Jerusalem gelassen hatte (Kap. 5), und bereiten so den folgenden Bericht vor. In gewissem Sinn ist in der johanneischen Erzählung alles bruchstückhaft, in anderem Sinn alles eng verbunden.

Wir überblicken hier den Inhalt der synoptischen Erzählung bis zu dem Zeitpunkt, an den uns der johanneische Bericht geführt hat.

Unserem Kap. 6 entspricht genau der Zeitabschnitt, welchen Matth. 14, 13—16, 28 und Mark. 6, 30 — 8, 38 umfassen. Hier ist erzählt die wunderbare Speisung, das Gespräch mit den Pharisäern über die Waschungen und über die reinen Speisen, die Reise nach Nordwest bis Phönizien (kananäisches Weib), die Rückreise durch die Dekapolis mit der zweiten Speisung, die Rückkehr auf das westliche Ufer des Sees, ein neuer Ausflug an das entgegengesetzte Ufer mit der Landung in Bethsaida; endlich ein Streifzug in den Norden von Palästina, mit dem Gespräch in Cäsarea Philippi. So erreichen wir den Zeitpunkt, der mit dem Ende von Kap. 6 und dem Anfang von Kap. 7 bei Johannes zusammentrifft. Dies war im Oktober. Hier reihen sich in den Synoptikern die Begebenheiten vor und bei der Rückkehr von Ober-Galiläa nach Kapernaum an, die Verklärung, die Unterredung über die bevorstehende Verwerfung Jesu, der Streit unter den Jüngern und die Ankunft in Kapernaum (Matth. 17, 1—18, 35; Mark. 9). Sodann erzählen Markus (10, 1) und Matthäus (20, 1) die abschließende Reise von Galiläa nach Judäa. Dies kann nicht die Reise zum Laubhüttenfest bei Johannes Kap. 7 sein, wie wir zeigen werden. Diese bei Johannes erwähnte Reise ist wie alle andern bei den Synoptikern übergangen; die bei ihnen angeführte abschließende Abreise aus Galiläa fällt gewiß später als der in Joh. 7 berichtete Ausflug nach Jerusalem. — Lukas verbindet, wie wir gesehen haben, das Gespräch in Cäsarea unmittelbar mit der ersten Speisung (9, 17 f.). Dann erzählt er ungefähr dieselben Begebenheiten wie die beiden andern Synoptiker, die Verklärung, die Heilung des mondsüchtigen Knaben, die Unterredung über das bevorstehende Leiden und die Rückkehr nach Kapernaum (9, 18—50); endlich geht er, wie die beiden andern, von da zu der abschließenden Abreise nach Jerusalem über (9, 51). Die gegenwärtige Reise fand ebenso vorher statt und ist übergangen.

V. 2. — Dieses Fest wurde im Oktober gefeiert: sechs volle Monate trennen also selbst nach Johannes diesen Bericht vom vorhergehenden, ohne daß er eine einzige der Begebenheiten erwähnt, die wir vorhin aufgezählt haben, und die dieses ganze Halbjahr ausfüllen. Seine Absicht ist also sicherlich nicht, eine lückenlose Geschichte zu schreiben und sein Schweigen über irgend ein Ereignis kann nicht als Beweis der Unkenntnis oder als stillschweigende Ableugnung ausgelegt werden. — Das Laubhüttenfest, das bei den Makkabäern und bei Josephus, wie hier, σκηνοπηγία heißt, dauerte acht Tage vom 15. Tage des 7. Monats (Tischri) an. Während dieser Zeit wohnte das Volk unter den Laubhütten auf den Vorplätzen der Häuser, in den Straßen und auf den Plätzen, ja selbst längs der Straßen um Jerusalem her. So erneuerten die Juden alljährlich das Andenken an die vierzig Jahre, während welcher ihre Väter in der Wüste unter Zelten gewohnt hatten. Die Stadt mit ihren Umgebungen glich einem Lager von Pilgern. Die hauptsächlichsten Bräuche des

Festes enthielten Anspielungen auf die wunderbaren Gnadenerweise, die das Volk während seiner langen, beschwerlichen Wüstenwanderung zu erfahren gehabt hatte. Ein jeden Morgen im Tempel dargebrachtes Trankopfer erinnerte an das Wasser, welches Mose dem Felsen entlockt hatte. Zwei des Abends im Vorhof angezündete Kronleuchter stellten die lichte Wolke dar, welche den Israeliten nächtlicher Weile geleuchtet hatte. Auf die sieben Tage des Festes im engern Sinn ließ das Gesetz noch einen achten folgen, an den sich wohl, nach der sinnigen Vermutung von Lange, das Andenken an den Einzug in's gelobte Land knüpfte. Josephus nennt dieses Fest das heiligste und größeste der israelitischen Feste. Aber da es auch die Bestimmung hatte, die Ernten des ganzen Jahres feierlich zu schließen, so gab man sich dabei Vergnügungen hin, welche leicht in Ausgelassenheit ausarteten und Plutarch veranlaßten, dasselbe mit den Bacchusfesten zu vergleichen. Es war das letzte der großen gesetzlichen Jahresfeste; da Jesus dies Jahr weder das Passah- noch das Pfingstfest besucht hatte, so ließ sich erwarten, daß er zu diesem gehen würde. Denn es war stehende Regel, daß wenigstens eines der drei großen Feste in Jerusalem gefeiert würde. Daher das οὖν des folgenden Verses.

V. 3—5.[1]) — Wir fassen den Ausdruck „Brüder Jesu" im eigentlichen Sinn. — Vgl. zu dieser Frage (S. 125 f.). — An der Spitze der Brüder stand ohne Zweifel Jakobus, nachmals der erste Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem (Act. 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal. 1, 19; 2, 9). Ihrer Aufforderung liegt weder ein zu ungeduldiger Eifer für die Ehre ihres Bruders zu grund (Hengstenberg, Lange), noch der gehässige Wunsch, ihn in die Hände seiner Feinde fallen zu sehen. Sie sind gewiß weder so gut noch so schlimm. Sie sind ratlos gegenüber den Ansprüchen Jesu; einerseits können sie die außerordentlichen Thatsachen nicht ableugnen, deren Zeugen sie täglich sind; andererseits können sie sich nicht entschließen, den Mann als Messias zu betrachten, welchen sie auf dem Fuß der vollständigsten Vertraulichkeit zu behandeln gewohnt sind. Sie wünschen ihn endlich aus der unklaren Stellung heraustreten zu sehen, die er sich selbst geschaffen hat, und in welche er sie alle mitversetzt, weil er so beharrlich von Jerusalem fern bleibt. Wenn er wirklich der Messias ist, warum scheut er sich denn, sich vor zuständigeren Richtern zu zeigen, als die unwissenden Galiläer sind? Seine Stelle ist in Jerusalem. Ist nicht die Hauptstadt der Schauplatz, auf dem der Messias auftreten, und von wo die amtliche Anerkennung seiner Sendung ausgehen muß? Das bevorstehende Fest, welches Jesu die Pflicht eines Besuchs in Jerusalem aufzulegen scheint, dünkt ihnen der günstige Augenblick zu einem entscheidenden Schritt. Es besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dieser Aufforderung der Brüder und der Bitte der Maria, K. 2, und ebenso zwischen der Handlungsweise des Herrn in der nachfolgenden Erzählung und seinem Verfahren bei der Hochzeit von Kana.

Was verstehen die Brüder unter dem Ausdruck „deine Jünger" (v. 3)? Es scheint, sie legen diesen Namen nur den Anhängern Jesu in Judäa bei. Und das ist wahrscheinlich in der That ihr Gedanke, sofern nur dort eigentlich Jesus eine Schule gegründet hatte, ähnlich der des Täufers, indem er taufte wie dieser; vgl. 41, 1: „es war vor die Pharisäer gekommen, daß Jesus mehr Jünger machte und taufte, als der Täufer Johannes." Man hatte dies alles in Galiläa gesagt und wieder gesagt; man hatte viel Aufhebens gemacht von den zahlreichen Anhängern Jesu in Judäa und Jerusalem, an deren Spitze sogar einige Mitglieder des Sanhedrin sich befinden

[1]) V. 3. Statt θεωρησωσι lesen BDLMΔ: θεωρησουσι; ℵ: θεωρουσι. — V. 4. Statt ποιει ℵ[b]: ποιων. — Statt αυτος, BD[d] Cop: αυτο. — V. 5. DL lesen επιστευσαν.

sollten. Seine Brüder erinnern ihn an diese früheren Erfolge in Judäa, und zwar mit um so mehr Recht, als ihn seit dem Vorgang in Kap. 6 die meisten seiner Jünger aus Galiläa verlassen hatten und er nur noch von einer ab- und zugehenden Menge umgeben war. Sie wollen demnach sagen: „thue doch endlich die messianischen Werke, welche du vergeblich an diese Menge verschwendest, an den Orten, wo man sagt, daß du eine Schule gegründet habest, und wo du Zeugen haben wirst, die eines solchen Schauspiels eher wert und fähiger sind, einen ernsthaften Schluß daraus zu ziehen.“ Es ist also nicht nötig, mit Lücke u. A. ἐκεῖ hineinzudenken: „deine Jünger dort“, oder wie Hengstenberg, Meyer zu erklären: „deine Jünger in dem ganzen Volk, die auf das Fest kommen werden.“ Johannes hätte sicher ein Wort beisetzen müssen, um auf diese oder jene Bedeutung hinzuweisen. Der Ausdruck μαθηταί ist hier von den Brüdern in einem etwas hochtönenden, ironischen Sinn genommen.

Lücke giebt die Satzbildung in V. 4 ganz entsprechend in der lateinischen Wendung: nemo enim clam sua agit idemque cupit celeber esse. Es ist niemand, der etwas im Verborgenen thut und zugleich wünscht, sich einen Namen zu machen. Αὐτός bezieht sich auf das hypothetische Subjekt von ποιεῖ, dessen wirkliches Dasein durch das Wort niemand sofort verneint wird. — Das Bindewort καί hebt den inneren Widerspruch zwischen einem solchen Anspruch und einem solchen Verfahren nachdrücklich hervor (vgl. das καί 6, 36). Ἐν παῤῥησίᾳ wird hier, was auch Meyer sagen mag, in dem gleichen Sinn gebraucht, wie 11, 54 und Kol. 2, 15: öffentlich. Von der Vorstellung des frei Redens ist der Weg leicht zu der des offen Handelns (Keil). Die Erklärung von Meyer: „niemand handelt heimlich und will zugleich ein offener Mensch sein“, ist unzulässig. — Mit dem Wort εἰ ziehen die Brüder nicht geradezu die Wirklichkeit der Wunder Jesu in Zweifel. Dieses εἰ ist logisch: wenn wirklich. Nur fordern sie Richter, die zuständiger sind als sie selbst, um über den Wert dieser Thaten zu entscheiden. Und dazu bedarf es einen Schritt vorwärts oder rückwärts. In der That, im allgemeinen geredet, haben sie Recht: die messianische Frage konnte nicht in Galiläa zum Austrag kommen. Nur die Wahl des Augenblicks blieb übrig; diese wollte sich Jesus nicht aufdrängen lassen. Unter κόσμος, Welt, verstehen die Jünger offenbar den großen Schauplatz des Menschenlebens, wie sie es kennen, nämlich Jerusalem. — Die Redeweise des V. 4 hat ein eigentümlich hebräisches Gepräge: es sind Worte, die den Brüdern Jesu aus dem Munde genommen sind. Vgl. die ähnliche Satzbildung in I. Sam. 20, 2.

Hengstenberg, Lange, Keil und Westkott machen große Anstrengungen, um den V. 5 mit der Annahme, daß zwei oder drei Brüder Jesu Apostel gewesen seien, in Einklang zu bringen. Hengstenberg macht vorerst bemerklich, daß sich die Worte auf Joses, den vierten Bruder Jesu beziehen können, und dann auf die Ehemänner seiner Schwestern. Die andern fühlen das Unwahrscheinliche dieser Erklärung wohl und suchen deshalb die Bedeutung der Worte: sie glaubten nicht so viel als möglich abzuschwächen. Es wäre das ein Mangel an Glauben gewesen, aber nur in beschränktem Maß und für den Augenblick, oder vielmehr, nach Westkott, eine Wirkung des unzureichenden Einflusses ihres Glaubens auf ihr Denken und Verhalten. Allein dieser, wie sie es nennen, relative Unglaube entspricht keineswegs dem unbeschränkten Ausdruck: sie glaubten nicht an ihn, namentlich da er noch verstärkt ist durch das Wort οὐδέ, auch nicht, womit Johannes die Brüder Jesu mit allen übrigen ungläubigen Galiläern in eine Reihe stellt. Die Lesart von DL: ἐπίστευσαν statt ἐπίστευον ist eine Korrektur, welche eine dahingehende Auslegung erleichtern soll. Übrigens schließt das Nachfolgende diesen abgeschwächten

Sinn aus. Wie könnte Jesus, wenn seine Brüder Apostel wären, so scharfe Worte an sie richten: „die Welt kann euch nicht hassen“ (V. 7), während er 15, 19 zu den Aposteln sagt: „wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb; aber weil ihr nicht von der Welt seid ..., darum hasset euch die Welt.“ — Aus dieser Bemerkung geht sicher hervor, daß noch in diesem Augenblick, sechs Monate vor dem letzten Passah, die eigenen Brüder Jesu ihn nicht als Messias anerkannten. Aber da sie geteilt waren zwischen dem Eindruck, welchen die Wunder auf sie machten, und zwischen dem unüberwindlichen Zweifeln ihres fleischlichen Sinnes, wünschten sie lebhaft endlich zu einer Lösung zu gelangen. Diese Haltung ist ganz natürlich; sie stimmt vollständig mit der Stellung, welche der synoptische Bericht ihnen anweist; vgl. Mark. 3. — Die gänzliche Aufrichtigkeit des johanneischen Berichts erweist sich aus der Offenheit, womit er sich über die für Jesus so niederschlagende Thatsache ausspricht (siehe Tholuck). Weiter mag noch mit demselben Erklärer angemerkt werden, daß diese Worte der Brüder (V. 3 und 4) mittelbar die volle Bestätigung der ganzen Schilderung des galiläischen Werkes bei den Synoptikern enthalten.

V. 6—8.[1]) — Die Aufforderung der Brüder an Jesum hatte den Sinn, er sollte sich endlich in Jerusalem als Messias zeigen und dort die Anerkennung dieser Würde durchsetzen, die ihm nicht versagt werden konnte, wenn er wirklich das war, was er behauptete. Jesus konnte seinen Brüdern die Gründe nicht auseinandersetzen, die ihn abhielten, diesem Wunsche zu willfahren. Hätte er ganz offen antworten wollen, so hätte er zu ihnen gesagt: „was ihr von mir verlanget, wäre das Zeichen zu meinem Tode; aber es ist noch nicht Zeit für mich, die Erde zu verlassen.“ Diese Erklärung, in welche Jesus nicht eingehen kann, läßt er doch ahnen. Die Worte: die Welt hasset mich bekunden hinlänglich, welche Vorsicht ihm auferlegt ist. Der Ausdruck καιρός, günstiger Augenblick, muß weit genug gefaßt werden, um sowohl auf Jesus (V. 6a) als auf seine Brüder bezogen werden zu können (V. 6b). Es bezeichnet also den Zeitpunkt, in welchem man sich als das zeigt, was man ist: die Brüder sollten sich als gläubige Juden zeigen, indem sie zum Fest hinaufgingen; Jesus als Messias, indem er sich auf einem der großen Feste in Jerusalem als solchen offenbaren sollte.

V. 7 erläutert diesen Abstand zwischen seiner und seiner Brüder Stellung. Es liegt eine gewisse Ironie in dem Beweggrund, den Jesus anführt: „eure Werke und eure Worte stehen nicht weit genug von denen der Welt ab, daß ihr euch ihren Haß zuziehen könntet.“ Anders steht es bei ihm, der durch seine Worte wie durch seinen Wandel unaufhörlich die tiefe Verderbnis enthüllt, welche sich unter der Außenseite der pharisäischen Gerechtigkeit verbirgt (5, 42. 44. 47).

V. 8 zieht den praktischen Schluß aus diesem Abstand. Der Sinn der Antwort Jesu steht natürlich in Beziehung zu dem Sinn der Frage, und besonders zu den Worten: „offenbare dich der Welt.“ Jesus wußte wohl, daß er einmal die große messianische Kundgebung, wonach seine Brüder verlangten, ausführen mußte, aber er wußte auch, daß jetzt noch nicht der Augenblick dazu da war. Sein irdisches Werk war noch nicht vollbracht. Auch sollte er nicht am Laubhüttenfest, sondern am Passahfest sterben. Daher der besondere Nach-

[1]) א D lassen ουν aus. — א: ου statt ουπω. — V. 7. א allein läßt εγω und περι αυτου weg. — V. 8. BDKLTXΠ 15 Mnn. It[plerique] Cop. streichen das erste ταυτην, während T. R. mit 12 Mjj. (worunter א) Mnn. It[aliq]. Syr. es lesen. — T. R. liest ουπω mit BEFGHLSTUXΓΔΛ Mnn. It[aliq] Syr[sch]. Man liest ουκ in א DKMΠ It[plerique] Vg. Cop. Syr[cur].

druck, womit er im zweiten Glied, nicht mehr als von seinen Brüdern redend, sagt: „hinauf, auf das Fest (vergl. die Lesart von B D u. s. w), sondern: „auf dieses Fest", oder gar: „auf dieses Fest da". Bringt man so die Antwort Jesu in enge Verbindung mit der Aufforderung seiner Brüder, so braucht man nicht mehr zu ihrer Rechtfertigung mit sovielen Mss. zu lesen: „ich gehe noch nicht hinauf", statt: „ich gehe nicht hinauf". Die erste Lesart ist offenbar eine Korrektur, mittelst deren man frühzeitig gesucht hat, den scheinbaren Widerspruch zwischen der Antwort Jesu und seinem nachfolgenden Verhalten (V. 10) zu verwischen. Die Lesart οὔπω ist nicht nur deswegen verdächtig, ihr Sinn ist gänzlich falsch. Der Gegensatz, der Jesu vorschwebt, wenn er sagt: „ich gehe nicht zu diesem Fest hinauf", ist nicht der zwischen heute und einigen Tagen später, sondern zwischen diesem Fest und einem andern nachfolgenden Fest. Ein Beweis hierfür ist der Grund, den er anführt: denn meine Zeit ist noch nicht erfüllt (V. 8). Die Sachlage war keine andere geworden, als Jesus einige Tage später nach Jerusalem hinaufging. Dieser sehr feierliche Ausdruck paßte also nur auf den Zeitraum, der noch bis zum künftigen Passahfest, dem ordnungsmäßigen Endpunkt seines irdischen Lebens, verfließen mußte. Das Wort noch, welches in V. 6 gut paßte, ist in unsern Vers mit Unrecht statt nicht eingeschoben; vergl. für die gewichtige Bedeutung des Wortes πεπλήρωται Luk. 9, 31. 53; Act. 2, 1 u. s. w. Wie Jesus in Kana ein Gesuch seiner Mutter, das im Grunde denselben Zweck hatte wie diese Aufforderung seiner Brüder, zurückwies und doch gleich darauf in einem viel bescheideneren Sinn demselben willfahrte, so lehnt es hier Jesus anfänglich ab in dem Sinn, in welchem man ihn dazu nötigen wollte (nämlich, daß er sich der Welt offenbaren möchte), nach Jerusalem zu gehen, um hernach in einem ganz anderen Sinn hinaufzuziehen. Die einige Monate später erfolgte Bekehrung seiner Brüder beweist, daß die nachfolgenden Ereignisse für sie die vollkommen genügende Erklärung dieses Wortes waren, und daß in ihren Gemütern nicht der Schatten eines Zweifels an der Wahrhaftigkeit und dem sittlichen Charakter ihres Bruders zurückblieb. — Andere Erklärungen zu diesem Worte Jesu sind: 1) die von Chrysostomus, von Lücke, Olshausen, Tholuck, Stier aufgenommene: „ich gehe jetzt nicht hinauf", wobei man aus dem Präs. ἀναβαίνω ein hineinzudenkendes νῦν herauszieht. Diese Ergänzung ist nicht nur zwecklos, sondern falsch. Jesus deutet, wie wir gesehen haben, keineswegs auf eine bevorstehende Reise nach Jerusalem hin, die vielleicht in seinem Sinn noch nicht einmal feststand. — 2) Meyer nimmt an, Jesus habe in der Zeit, die zwischen V. 8 und 10 liegt, einen ganz neuen Entschluß gefaßt; ebenso Geß: Gott hat ihm erst später die Weisung gegeben (5, 19). Reuß ungefähr in derselben Weise: Jesus behielt sich vor, nach seinem Ermessen zu handeln, ohne jemandes Rat einzuholen. Weiß: der Vorsicht gemäß mußte Jesus sagen: ich ziehe nicht hinauf; aber da sein Vater ihm nachher die Weisung gab zu gehen, so verhieß er ihm damit seinen Schutz; und dies ist geschehen. Das ist alles sehr schön gedacht. Aber wenn Jesus den Willen Gottes noch nicht kannte, durfte er mit solcher Bestimmtheit sagen: „ich gehe nicht hinauf!" Das hieße sich doch viel zu entschieden aussprechen. Er hätte unbestimmter sagen müssen: „ich weiß noch nicht, ob ich hinaufgehen werde; gehet ihr hinauf; es steht euch nichts im Wege." — 3) Andere endlich, wie Bengel, Luthardt erklären so: „ich gehe nicht mit der Karawane hinauf"; oder, wie Cyrillus, Lange u. a.: „ich gehe nicht hinauf, um das Fest zu feiern" (οὐχ οὕτως ἑορτάζων); womit nicht ausgeschlossen wäre, daß sich Jesus während des Festes nach Jerusalem hätte begeben können. In Wirklichkeit erforderte die volle Festfeier, wie sie die Brüder Jesu sich dachten, gewisse unerläßliche Bräuche, gewisse Reinigungs-

opfer, welche die Festgäste vor der Eröffnung des Festes darzubringen hatten (11, 55). Und wenn man einwendet, daß Johannes in V. 10 nicht hätte sagen müssen: „er ging hinauf zum Feste“, sondern: „hinauf nach Jerusalem“, so wird dieser Einwand hinfällig vor der alexandr. Lesart, welche die Worte auf das Fest nicht auf Jesus ging hinauf, sondern auf den Satz: „als seine Brüder hinaufgingen“ bezieht. Dieser sehr scharfsinnigen Erklärung gebricht es nicht an Wahrscheinlichkeit; ihr einziger Fehler ist der, daß sie allzu fein ist. Die von mir in erster Linie gegebene Erklärung, auf welche der Zusammenhang in mehr unmittelbarer Weise hinleitet, scheint mir den Vorzug zu verdienen. Sie befreit Jesum nicht nur von der Anklage der Unwahrhaftigkeit, sondern auch der Wankelmütigkeit, welche der Philosoph Porphyrius im vierten Jahrhundert bei dieser Veranlassung gegen ihn erhob. Die Deutung von Westkott: „ich kann noch nicht als Messias hinaufziehen; aber dies hindert nicht, daß ich als Prophet komme“, hat einige Ähnlichkeit mit unserer Erklärung. Nur setzt sie bei Jesus einen Mangel an Offenheit voraus, der einer reservatio mentalis sehr ähnlich sieht.

V. 9 und 10.[1]) — V. 9 deutet an, daß er seine Brüder ziehen ließ, und V. 10 giebt zu verstehen, daß er, als er später selbst hinaufzog, entweder ganz allein oder mit einem oder zweien seiner Vertrautesten die Reise machte. So erklären sich die Worte: ὡς ἐν κρυπτῷ am natürlichsten. Das unzweifelhaft echte ὡς mildert den Ausdruck ἐν κρυπτῷ: Jesus war in Wirklichkeit kein Mensch, der sich versteckt, selbst wenn er für den Augenblick wie ein solcher handelte. — Aber wozu ging er hinauf, wenn dies das Ende seiner Thätigkeit zu früh herbeiführen konnte? Die Antwort ist einfach. Jesus konnte sich nicht auf die Dauer bis zum Ende der Verpflichtung entziehen, vor dem in Jerusalem versammelten Volke Zeugnis abzulegen. Aber er vermeidet es, in Gesellschaft der zahlreichen Karawanen zu gehen, welche sich der Hauptstadt zu bewegten. Es konnte ein neuer Sturm der Begeisterung losbrechen, wie der in Kapitel 6, ohne daß es ihm möglich würde, ihn zu beschwichtigen. Der Zustand der Gemüter, wie er V. 11—13 beschrieben ist, beweist, daß die Gefahr eine sehr naheliegende war. Ihr vorzubeugen war nur möglich durch ein Verfahren, wie er es hier einschlägt. Ja er beugte damit auch den feindseligen Maßregeln vor, welche die Behörden gegen ihn zum voraus hätten ergreifen können. Welch ein trauriger Fortschritt oder vielmehr Rückschritt seit dem ersten Passah in Kap. 2! Dort war er als König = Messias in den Tempel eingezogen; in Kap. 5 war er als einfacher Pilger gekommen; jetzt kann er nicht einmal mehr in dieser Eigenschaft die Stadt Jerusalem öffentlich betreten, er muß incognito hingehen.

Eine Hypothese von Wieseler hat bei einigen Auslegern Eingang gefunden. Nach der Ansicht dieses Gelehrten wäre diese Reise dieselbe, von welcher Luk. 9, 51 ff. redet. Aber diese Zusammenstellung ist unhaltbar. In Luk. 9 veranstaltet Jesus seine Abreise aus Galiläa mit der größten Öffentlichkeit; er schickt seine siebenzig Jünger je zwei und zwei in alle Städte und Flecken, durch welche er kommen muß (10, 1); er hält sich oft lange auf (13, 22; 17, 11); Scharen Volks begleiten ihn (14, 25). Und das soll heißen: er begab sich nach Jerusalem wie insgeheim! Es wäre besser, auf alle Übereinstimmung zwischen Johannes und den Synoptikern zu verzichten, als sie durch solche Mißhandlung des Textes zustande zu bringen. Die Exegese stellt einfach fest, wie wir oben gesagt haben, daß die Reise, von welcher Johannes

---

[1]) ℵ D K L H Π einige Mnn. $It^{plerique}$ Cop. lesen αυτος statt αυτοις. — Δε fehlt in ℵ D K Π einigen Mnn. $It^{plerique}$ Syr. — V. 10. ℵ B K L T X Π stellen εις την εορτην vor τοτε. — ℵ D $It^{aliq.}$ Syr^{cur} lassen ως vor εν κρυπτω aus.

redet, bei den Synoptikern übergangen ist, ebenso wie die beiden in Kap. 2 und 5 erwähnten. Und, wie Geß bemerkt, die Auslassung der beiden letzten Reisen (Kap. 5 und 7) ist um so weniger auffallend, als Jesus in beiden Fällen sich allein oder beinahe allein nach Jerusalem begeben zu haben scheint. Hengstenberg glaubt, diese Reise (zusammen mit dem Aufenthalt in Peräa, 10, 40) entspreche der Matth. 19, 1; Mark. 10, 1 erwähnten Abreise. Aber die Erklärung der Matthäusstelle, wodurch er dieses Ergebnis zu erzielen sucht, ist nicht natürlich. S. zu V. 1 und 10, 22 hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den Reisen des Johannes und der Synoptiker (Luk. 9, 51; Matth. 19, 1; Mark. 10, 1).

Die folgenden Verse geben eine belebte, anschauliche Schilderung von den Vorgängen in Jerusalem, als man sich von seiner Abwesenheit überzeugte.

V. 11—13.[1]) Durch diese Darstellung wird das umsichtige Verfahren Jesu gerechtfertigt. Die Aufregung im Volk ist ein Beweis für das ungeheure Aufsehen, das sein Auftreten verursacht hatte, und für den Eindruck, welchen sein letzter Besuch in Jerusalem zurückgelassen hatte (Kap. 5). — Es zeigt sich uns in dieser Schilderung V. 11—13 wieder, welch eine Kluft bei Johannes beharrlich besteht zwischen denen, die vom Licht angezogen und abgestoßen werden. — Das Wort γογγυσμός bezeichnet verworrenes Gerede in beiderlei Bedeutung in wohlwollendem und feindseligem Sinn. Die ὄχλοι sind die Scharen von Pilgern. — Ἀγαθός bezeichnet hier einen aufrichtigen Menschen im Gegensatz zu einem Betrüger („er verführt das Volk"). — Τὸν ὄχλον (V. 12) bezeichnet das geringe Volk, das sich von jedem Demagogen ohne Mühe am Seil führen läßt. — Man darf die Worte: niemand redete frei, nicht bloß auf die günstig Gesinnten beziehen, die es nicht wagten, ihre Zustimmung offen kundzugeben. Auch die andern, die sagten: „er ist ein Betrüger" redeten insofern nicht frei, als sie aus knechtischer Furcht in ihrem Gerede das überboten, was sie wirklich dachten. Weiß meint im Gegenteil, sie hätten sich noch schlimmer geäußert, wenn sie nicht bei ihren Führern einen Umschlag zu einer wohlwollenderen Auffassung gefürchtet hätten. Diese Auslegung ist meines Erachtens nicht natürlich. Doch dem sei, wie ihm wolle, ein von oben kommender Druck lastete auf allen, sowohl auf den Gönnern, wie auf den Widersachern Jesu.

II. Während des Festes.

7, 14—36.

Die erste Aufregung hatte sich gelegt; jedermann gab sich ruhig der Festfeier hin, als Jesus plötzlich im Tempel erschien und anfing zu lehren. Die Behörden hatten keinerlei Maßregeln gegen ihn ergriffen; und es blieb ihm noch Zeit genug bis zum Schluß des Festes, um sein Werk auszurichten und das von allen Weltgegenden zusammengeströmte Volk zum Glauben einzuladen.

Der Abschnitt enthält drei Lehrreden Jesu, die durch die Bemerkungen der Zuhörer unterbrochen und teilweise hervorgerufen wurden. Die erste ist eine Erklärung über den Ursprung seiner Lehre und eine Rechtfertigung des in Kap. 5 vollbrachten Wunders, woraus eine Waffe gegen seine göttliche Sendung geschmiedet wurde (V. 14—24); die zweite ist eine durch einen Einwand veranlaßte nachdrückliche Behauptung seiner göttlichen Abkunft (V. 25—30); die dritte enthält anläßlich eines Schrittes der Führer die Ankündigung seines

---

[1]) ℵ D It. Vg. Syr. lesen τω οχλω statt τοις οχλοις.

nahen Endes und weist die Juden auf die Folgen hin, welche dieser Heimgang für sie haben werde (V. 31—36). Nach jeder dieser Reden schildert Johannes die verschiedenen Eindrücke, die sich unter der Menge kundgeben.

Der Ton dieser drei Zeugnisse ist merklich verschieden: im ersten die Verteidigung, im zweiten die Behauptung, endlich im dritten die Warnung.

1) Der Ursprung seiner Lehre und die Widerlegung einer Anklage. V. 14—24.

1) V. 14—18. Seine Lehre.

V. 14 und 15.[1]) — Die Frage der Juden galt nicht der Berechtigung Jesu (wie Tholuck auf grund der rabbinischen Gebräuche späterer Zeit annimmt); ihr Erstaunen rührte nach dem Zusammenhang von der Sicherheit und Gewandtheit her, womit er die Schriftaussagen handhabte. — Bei μεμαθηκώς darf man kein Objekt hinzudenken, wie unsere Übersetzer thun („da er sie nicht studiert hatte"). Das Wort ist ohne Beziehung; da er nicht durch die Schule der Lehrer gegangen war; „da er kein Gelehrter war" (Reuß). Γράμματα bezeichnet ohne Zweifel die Litteratur im allgemeinen, nicht bloß die heilige Schrift (γραφαί, ἱερὰ γράμματα). Vergl. Act. 26, 24. Aber da die heiligen Schriften bei den Juden der Hauptgegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung waren, so bezieht sich das Wort γράμματα gewiß in erster Linie auf die Schrift. — Dieses Wort der Widersacher Jesu beweist, wie Meyer richtig bemerkt, daß es allgemein bekannte Thatsache war, daß Jesus keinerlei rabbinischen Unterricht empfangen hatte.

V. 16 und 17.[2]) — Jesus geht dem Anschein nach auf den Gedanken seiner Zuhörer ein: um zu lehren, muß einer allerdings einen Lehrer gehabt haben. Aber er zeigt, daß er dieser Forderung auch Genüge thut: „ich bin nicht bei euren Rabbinern in die Lehre gegangen; aber ich komme doch aus einer Schule und zwar aus einer guten. Der mir meine Sendung aufgetragen hat, hat mich auch meine Botschaft gelehrt; denn ich nehme, was ich sage, nicht aus meinem Eigenen. Ich begnüge mich, gehorsam seine Gedanken zu erfassen und wiederzugeben."

Aber wie läßt sich eine solche Behauptung über den Ursprung seiner Lehre erweisen? Jeder Mensch, auch der unwissendste, ist imstande, das zu thun. Denn das Mittel zu dieser Probe ist rein sittlicher Art. Man darf nur ernstlich das Gute thun wollen. Die Lehre Jesu ist in ihrer höchsten Tragweite wirklich nur eine göttliche Anweisung zur Heiligung; jeder also, der ernstlich bestrebt ist, den Willen Gottes zu thun, d. h. sich zu heiligen, wird bald die göttliche Kraft dieser Anweisung erfahren und unfehlbar den göttlichen Ursprung des Evangeliums anerkennen. — Mehrere Ausleger, besonders unter den Kirchenvätern (Augustin) und den Reformatoren (Luther) haben unter dem Willen Gottes das Gebot des Glaubens an Jesus Christus verstanden: „wer Gott gehorchen will, indem er an mich glaubt, wird sich durch seine eigene Erfahrung bald überzeugen, daß er wohl daran gethan hat." Die Erklärung von Lampe trifft beinahe mit dieser zusammen; er bezieht den Willen Gottes auf die Vorschriften der christlichen Sittenlehre: „wer das, was ich gebiete, ausführen will, wird sich bald davon überzeugen, daß meine Lehre göttlich ist." Ebenso Reuß: Jesus spricht (Joh. 17, 17) aus, daß man seine Reden, um sie zu verstehen, zuerst im Leben verwirklichen müsse. Die ernsthafte Ausführung des göttlichen Gesetzes muß in der That zu dem Glauben

[1]) V. 15. ℵBDLTX: εθαυμαζον ουν für και εθαυμαζον.
[2]) Die meisten Mjj. setzen ουν nach απεκριθη.

an die christliche Lehre führen. Aber so wahr alle diese Gedanken an sich sein mögen, so ist klar, daß Jesus hier das Wort Wille Gottes nur in einer bei seinen Zuhörern verständlichen und üblichen Bedeutung anwenden konnte, und daß demnach dieser Ausdruck im Zusammenhang den Inhalt der den Israeliten in Gesetz und Propheten gewährten göttlichen Offenbarung bezeichnet. Der Sinn dieses Wortes kommt also auf den von V. 46 hinaus: „wenn ihr ernstlich an Moses glaubtet, würdet ihr auch an mich glauben" oder auf 3, 21: „wer die Wahrheit thut, kommt an das Licht." Unfähig, das Ideal zu verwirklichen, das vor ihm flieht, je näher es demselben zu kommen meint, fühlt sich das aufrichtige Gemüt genötigt, zuerst die Ruhe, dann die Kraft bei dem göttlichen Erlöser zu suchen, der sich im Evangelium ihm darbietet. Der Glaube ist also nicht das Ergebnis einer Verstandesarbeit; er bildet sich in der Seele als der Abschluß einer inneren Erfahrung. Der Mensch glaubt, weil sein Herz in Jesu das einzig wirksame Mittel zur Befriedigung des rechtmäßigsten aller seiner Bedürfnisse, nämlich des Bedürfnisses der Heiligung, findet. — θέλῃ, will, bezeichnet nur das Verlangen, das Bestreben; die Verwirklichung selbst bleibt unmöglich, und gerade das ist es, was die Seele zum Glauben treibt. Die innerliche und sich mitteilende Heiligkeit des Evangeliums entspricht genau dem Bedürfnis nach Heiligung, welches die Seele beherrscht. Die mustergültige Erfahrung hierzu siehe bei Paulus: Röm. 7, 24 und 8, 2. — Suavis harmonia (zwischen θέλειν und θέλημα), sagt Bengel. Es giebt aber einen besonderen Zug in der Lehre Jesu, der sicher auf den Eindruck machen wird, welcher auf dem Wege ist, die in V. 17 angegebene Erfahrung zu machen. Dieser Zug wird ihm in der entscheidendsten Weise den göttlichen Ursprung der Lehre Jesu zum Bewußtsein bringen.

V. 18. — Der Botschafter, welcher nur die Ehre des Herrn sucht, der ihn sendet, und bei seinen Mitteilungen keinerlei Rücksicht auf seine eigene Person merken läßt, giebt damit den Beweis der Treue, womit er seine Sendung ausrichtet; so gewiß er nichts in persönlicher Absicht sagt, so gewiß sagt er nichts aus eigener Erfindung. Von dieser ganz klaren und allgemein gültigen Wahrheit die Anwendung auf Jesum zu machen, wird dem Nachdenken der Zuhörer überlassen. Die Lehre Jesu hat nämlich eine Eigentümlichkeit, welche besonders geeignet ist, auf den nach Heiligkeit trachtenden Menschen einen Eindruck zu machen; daß sie nämlich durchweg darauf abzielt, Gott und zwar Gott allein zu verherrlichen. Von dem Zweck läßt sich ein Schluß machen auf den Ursprung; weil alles in dieser Botschaft sein Absehen auf Gott hat, muß auch alles darin von Gott stammen. Dies ist eine der Erfahrungen, durch welche die nach dem Guten verlangende Seele mittelst eines sittlichen Schlusses Gott als den Urheber der Lehre Christi erkennt. Es liegt zugleich in diesem Wort eine Antwort auf die Anklage: er verführt das Volk. Wer andere betrügt, thut es um seinet-, nicht um Gottes willen. Um diese Schlußfolgerung recht zu verstehen, darf man sie nur auf die Bibel im allgemeinen anwenden: der in diesem Buch von der ersten bis zur letzten Seite und mit Ausschluß aller Menschen verherrlicht wird, das ist Gott; der Mensch wird darin überall gerichtet und gedemütigt. Folglich ist dieses Buch von Gott. Dieser Beweis trifft das Gewissen am unmittelbarsten.

Die Schlußworte von V. 18: „und es ist keine Ungerechtigkeit in ihm", enthalten den Übergang von der Lehre Jesu (λαλεῖν, V. 17 und 18) zu seinem Verhalten (ποιεῖν, V. 19—23), aber nicht nur so in allgemeiner, nichtssagender Weise. Wenn Jesus hier auf sein sittliches Verhalten zu reden kommt, so thut er's, weil die Leute einen Grund zur Anklage darin zu finden

glaubten und damit beweisen wollten, daß seine Lehre und seine Sendung nicht von Gott sei, eine Anklage, von der sich zu reinigen ihm sehr angelegen war.

Ohne die folgenden Verse könnten wir meinen, die letzten Worte: und ist keine Ungerechtigkeit in ihm, beziehen sich nur auf die in V. 12 ausgesprochene Beschuldigung: er ist ein Betrüger. Allein die Beweisführung in V. 19—23 zeigt, ungeachtet des Widerspruchs von Meyer, Weiß, Keil, deutlich, daß Jesus schon insonderheit an die Anklage auf Sabbatverletzung dachte, welche von dem früheren Aufenthalt in Jerusalem her noch auf ihm lastete (Kap. 5). Mittelst dieses Vorwurfs suchte man das allgemeine Urteil: er verführt das Volk bei der Menge zu rechtfertigen. Das Wort ἀδικία bezeichnet also hier keineswegs, wie einige Ausleger wollen: Lüge, sondern wie gewöhnlich: Ungerechtigkeit, sittliches Mißverhalten. Jesus geht über zu der Beschuldigung, die in Kap. 5 wider ihn erhoben worden war, weil ihm daran liegt, in dieser Sache dem Unglauben jeden Vorwand zu nehmen.

2) V. 19—24: sein sittliches Verhalten.

V. 19—23.[1]) — Diese Stelle ist ein Beispiel dafür, mit welcher Gewandtheit Jesus das Gesetz behandelte. Aber um seine Beweisführung zu fassen, muß man sich sehr hüten, den Gedanken von V. 19: niemand unter euch thut das Gesetz, zu verallgemeinern, wie die meisten Ausleger thun. So meinen die einen, wie Meyer, Jesus wollte sagen: „wie solltet ihr das Recht haben, mich zu verurteilen, die ihr doch selber sündiget?" Weiß, etwa ebenso: „ihr, die ihr euer Verhalten nicht nach der Vorschrift des Gesetzes einrichtet, wie verurteilet ihr mich auf grund derselben?" Aber wenn Jesus thatsächlich das Gesetz übertreten hatte, wie sollten ihre Übertretungen die seinige rechtfertigen? Könnte er noch den Anspruch erheben, daß in ihm kein Betrug sei? — Andere (Hengstenberg, Waitz, Stud. und Krit., 1881, S. 148) suchen die Erklärung dieses Vorwurfs in der nachfolgenden Frage: warum suchet ihr mich zu töten? Somit wäre ihr mörderischer Haß die Gesetzesübertretung, die er ihnen zum Vorwurf machte. Aber der Ausdruck: οὐ ποιεῖν wäre doch zu schwach zur Bezeichnung einer mörderischen Absicht. Und mit alledem wird der Zweck der ersten Frage nicht erklärt: hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? die schlechthin müßig erscheint. Auch darf man sich nicht gerade verwundern, daß Bertling (Stud. und Krit., 1880) allen Urkunden zum Trotz vorgeschlagen hat, die Stelle 7, 19—24 vor 5, 17 zu rücken. Alle Schwierigkeiten verschwinden, sobald V. 19 auf sein richtiges Objekt bezogen wird, das sich aus V. 22 und 23 deutlich ergiebt. Jesus spricht zuerst in ganz allgemeiner Weise die Thatsachen aus, auf welche er zu sprechen kommen will. „Ihr selbst, mit samt eurer Ehrfurcht vor eurem Gesetzgeber Moses, verstehet es trefflich, bei Gelegenheit euch über sein Gebot hinwegzusetzen. Und doch wollet ihr mich töten, weil ich geglaubt habe, thun zu können wie ihr, und zwar mit noch besserem Recht als ihr." Diese Worte enthalten den grundlegenden Gedanken zu dem folgenden Schluß. Und daß Jesus bei diesen Worten schon an den Vorfall in Kap. 5 denkt, ist so wahr, daß der Ausdruck: mich töten wollen gerade die Worte von 5, 16 wiedergiebt. — Diese Frage wird an die um Jesus herstehende Menge gerichtet, sofern er in ihr das ganze Volk mit seinen geistigen Tonangebern anschaut.

V. 20 und 21. Jesus war im Begriff, sich zu erklären, da unterbricht ihn der Teil des Haufens, welcher die Absichten der Häupter noch nicht kannte,

[1]) BDH lesen εδωκεν gegen die 15 andern Mjj, welche δεδωκεν haben. — V. 22. ℵ läßt δια τουτο aus.

und wirft ihm vor, daß er sich finsteren Gedanken und grundlosem Argwohn hingebe. Die Niedergeschlagenheit, die Schwermut, die düstern Gedanken wurden dämonischem Besessensein zugeschrieben (das κακοδαιμονᾶν der Griechen). — Ohne auf diese Voraussetzung einzugehen, die durch sich selber fallen muß, nimmt Jesus die begonnene Beweisführung wieder auf und setzt sie fort. Er giebt zu, ein Werk gethan zu haben, nicht nur ein Wunder, wie andere, sondern eine That, in der man ein dem Sabbatgebot zuwiderlaufendes Werk erblicken kann: „und nun, fährt er fort, erhebt ihr alle ein Geschrei wegen des Ärgernisses und verlanget um dieses Werkes willen meinen Tod." Das Wort θαυμάζειν drückt hier das Entsetzen aus, das man vor einer ruchlosen That empfindet. — ἓν ἔργον, ein einziges Werk, im Gegensatz zu allen ähnlichen von ihrer Seite, wie sie jeder in dem jetzt näher zu beschreibenden Fall thut.

Die ersten Worte von V. 22: Moses hat euch die Beschneidung gegeben, wiederholen die ähnlich lautenden Worte von V. 19: hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben? und ergänzen dieselben. Sie sollen die Thatsachen mit Händen greifen, daß gerade Moses, ihr eigener Gesetzgeber, sich in Bezug auf die Handlung, an die er jetzt erinnern will, auf seine Seite stelle. Wirklich hat derselbe Moses, der ihnen das Gesetz vom Sinai gegeben und den Sabbat angeordnet hat (V. 19), ihnen auch die Beschneidung auferlegt (V. 22). Nun wohl, wenn er ihnen diese letztere Verordnung gegeben hat, so hat er selbst alle israelitischen Familienväter zu Übertretern des Sabbats gemacht. Denn da jeder von ihnen gehalten ist, sein Kind am achten Tage beschneiden zu lassen, so folgt daraus, daß sie jedesmal, wenn der achte Tag mit dem Sabbat zusammenfällt, selbst die sabbatliche Ruhe dem Gebot der Beschneidung opfern. In der Verordnung Mose's bezüglich der Beschneidung (Lev. 12, 3) war der unvermeidliche Zusammenstoß dieses Gebrauchs mit der Sabbatordnung weder vorgesehen noch geregelt. Das israelitische Bewußtsein setzte mit Recht das Wohl des Menschen höher als die Sabbatordnung und löste so die Verwickelung von sich aus zu gunsten der Beschneidung. — Wir hatten in der ersten Ausgabe mit den meisten neueren Auslegern (Weiß, Keil u. a.; Waitz spricht sich nicht entschieden aus) das διὰ τοῦτο zu dem Zeitwort θαυμάζετε bezogen (V. 21). Diese Beziehung rechtfertigt sich aus der Schwierigkeit des διὰ τοῦτο mit dem nachfolgenden Gedanken: Moses hat gegeben in Verbindung zu setzen. In der That, wie kann man Jesum sagen lassen, Moses habe den Juden das Gebot der Beschneidung gegeben in der Absicht, einen Widerstreit zwischen diesem und dem Sabbatgebot herbeizuführen? Wir gehen auf die Ansicht von Meyer nicht ein, wornach sich das διά τοῦτο in V. 22 auf den Satz οὐχ ὅτι, nicht daß ... bezöge, eine Erklärung, welche dem Text offenbar Gewalt anthut. Aber läßt sich nicht die Beziehung der Worte διὰ τοῦτο auf den ganzen Vers 22 rechtfertigen? In diesem Fall ist der Sinn der: „Eben deshalb, d. h. um euch zu zeigen, daß ihr mich nicht beurteilen dürfet, wie ihr thut — indem ihr wegen meines Werkes am Sabbat über Ärgernis schreiet (θαυμάζετε) — hat Moses kein Bedenken getragen, euch den Gebrauch der Beschneidung aufzuerlegen und dadurch diesen Widerstreit gegen das Sabbatgesetz in sein Gesetz aufzunehmen? Dadurch hat er mich zum voraus gerechtfertigt, indem er euch alle zu dem Bruch des Gesetzes veranlaßt, um dessenwillen ihr mich töten wollet." So gefaßt, würde in dem διὰ τοῦτο die schneidendste Ironie liegen: „Moses hat zum voraus meine Sache bei euch verteidigt, indem er euch alle zu Mitschuldigen an dem Vergehen gemacht hat, das ihr mir vorwerfet, und so selber den Beweis geliefert, daß die Sabbatruhe, wenn es des Menschen Wohl erfordert, einem höheren Interesse nachstehen muß."

Nimmt man diese Bedeutung an, so muß man das διὰ τοῦτο auch auf den letzten Satz von Vers 22 beziehen: deshalb hat euch Moses das Gesetz gegeben ... und folglich vollziehet ihr die Beschneidung sogar an einem Sabat."

Es ist nicht leicht, den Zweck der Beschränkung zu begreifen: nicht, daß die Beschneidung von Mose kommt, sondern sie kommt von den Vätern. Wenn sie, wie zahlreiche Ausleger wollen, die Beschneidung durch Erinnerung an ihr hohes Alter hervorheben sollte, so würde die Schlußfolgerung durch sie eher abgeschwächt als verstärkt: denn je ehrwürdiger die Beschneidung ist, desto natürlicher ist es, daß sie dem Sabbat vorgeht, wodurch das Gewicht des Beweises vermindert wird. Hätte man auch nicht antworten können: der Sabbat ist auch älter als Moses, sogar als Abraham, denn er stammt von der Schöpfung her? Hengstenberg und viele andere meinen, Jesus wolle durch diese Zwischenbemerkung seine in V. 15 gerühmte Schriftkenntnis gegen den Vorwurf der Ungenauigkeit sicher stellen, welchen der vorangehende Satz ihm zuziehen könnte. Diese Erklärung ist kindisch; wenn sie gegründet wäre, bliebe nichts übrig, wie Lücke sagt, als den Zwischensatz dem Erzähler auf die Rechnung zu schreiben. Die richtige Erklärung dürfte die sein: „die Beschneidung bildete zwar keinen Bestandteil des gesamten, durch die Engel gegebenen und in die Hände des Mittlers (Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2) niedergelegten mosaischen Gesetzbuchs und war nur aus einer patriarchalischen Überlieferung hervorgegangen, Moses aber hat nicht gezögert, ihr im Leben der Israeliten eine Bedeutung zu geben, vor welcher er selbst den Sabbat zurücktreten ließ; ein klarer Beweis dafür, daß alles, was für das Heil des Menschen von Bedeutung ist, dem Sabbat vorgeht." Diese Bemerkung würde die ganze Beweisführung des Herrn bestätigen helfen. Oder aber müßte man die Sache so erklären: gewöhnlich hebt die neuere Verordnung ipso facto die ältere auf. Es schien daher, die Verordnung über die Beschneidung müßte gegen die bestimmtere neuere über den Sabbat zurückstehen und doch ist es nicht an dem; der Sabbat muß weichen. Dieser Umstand machte sich ebenso geltend als Beweis gegen den unbedingten übertriebenen Wert, welchen die Juden der Sabbatruhe beimaßen. — Renan führt diese Stelle als eine von denen an, welche „die Spur von Durchstrich oder Verbesserung an sich tragen" (p. XXXII). Richtig verstanden, wird die Stelle im Gegenteil nach ihrem ganzen Umfang ein Beispiel der bündigsten logischen Beweisführung.

Die Worte von V. 23: auf daß das Gesetz Mosis nicht gebrochen werde, sind sehr nachdrucksvoll: die Juden übertraten das Sabbatgebot (indem sie eben an diesem Tage die Beschneidung vornahmen), um nicht gegen Moses ungehorsam zu sein. — Zum Zweck des richtigen Verständnisses des a fortiori in V. 23 ist zu bedenken, daß die beiden nebeneinander gestellten Handlungen, die Beschneidung und die von Jesu vollzogene Heilung, eine natürliche und zugleich eine sittliche Seite haben. In der Beschneidung besteht die natürliche Seite in einer örtlichen Reinigung, und die sittliche Seite in der Einverleibung des beschnittenen Kindes in die vorbildliche Bundesgemeinschaft. In dem Wunder Jesu war die körperliche Seite die vollkommene Wiederherstellung der Gesundheit des Lahmen, und der sittliche Zweck sein Heil (5, 14: „Du bist gesund geworden, sündige hinfort nicht mehr"). In beiden Beziehungen ist der höhere Wert der zweiten Handlung gegenüber der ersten unbestreitbar; und demgemäß rechtfertigte sich hinsichtlich des Nutzens für den Menschen der Bruch des Sabbats im zweiten Fall noch leichter als im ersten. — Abzuweisen ist die Erklärung von Bengel und Stier, welche meinen, Jesus wolle mit dem Ausdruck: einen ganzen Menschen hier den natürlichen und sittlichen Menschen bezeichnen, im Gegensatz gegen den

rein natürlichen Zweck der Beschneidung. Die Beschneidung war nach der Anschauung der Juden nicht bloß eine Sache der Heilkunde.

Bemerkenswert bei dieser Verteidigung ist für's erste, daß Jesus das Wunderbare an der unter Anklage gestellten Handlung nicht hervorhebt; ein einziges Werk, sagt er bescheiden: gleichwohl ist klar, daß der übernatürliche Charakter dieses Werkes den gewaltigen Rückhalt der Beweisführung bildet. Sodann die Verschiedenheit zwischen dieser Art der Rechtfertigung und derjenigen im Kap. 5. Hier redet Jesus zu der Menge; seine Darlegung ist gar nicht dogmatisch; er entnimmt sie einer Thatsache des wirklichen Lebens, deren Zeuge, ja selbst Mitbeteiligter fortwährend jeder Jude ist: „was ich gethan habe, thut ihr alle, und zwar um viel geringeren Zweckes willen!“ Konnte er gemeinverständlicher, schlagender reden? Wir finden als Unterlage dieser Beweisführung den Grundsatz wieder, den Jesus in den Synoptikern aufgestellt hat: „der Mensch ist nicht um des Sabbats willen, sondern der Sabbat um des Menschen willen da“ (Mark. 2, 27).

V. 24.[1]) — Ὄψις, das Gesicht, daher der Anschein, bezeichnet hier die äußerliche, rein formelle Seite der Sache. Von diesem unrichtigen Gesichtspunkt aus konnte die Heilung des Lahmen angefochten werden. Es handelt sich hier nicht um die niedrige Erscheinung Jesu, die etwa das Urteil der Juden irre geleitet hätte (Waitz). — Das gerechte Gericht ist dasjenige, das die Handlungen nach dem Geist des Gesetzes abwägt. Das Geschlechtswort vor κρίσιν kann entweder das Urteil in diesem bestimmten Fall bezeichnen oder das Urteil in jedem Fall, wo es ein solches auszusprechen giebt. — Im ersten Satz, der ein verneinender ist, paßt das Präs. κρίνετε ganz wohl, denn es handelt sich um das in diesem Fall über die That Jesu abgegebene Urteil. Aber im zweiten Satz ist das Präs. wahrscheinlich eine Korrektur auf grund des ersten. Der Aor. κρίνατε ist vollkommen passend: richtet recht in jedem Fall (ohne Beziehung auf die Zeit).

2) Die wahre Herkunft Jesu.

V. 25—30.

V. 25—27.[2]) — Das Freimütige und Schneidige in der Rede Jesu machte auf manche Einwohner Jerusalem's einen Eindruck (οὖν, also). Da sie die Absichten der Priesterpolizei besser kannten als die von auswärts hergekommenen Haufen (ὁ ὄχλος, in V. 20), so waren sie nahe daran, für Jesus günstige Schlüsse daraus zu ziehen; aber sie sehen sich beeinflußt von einer damals allgemein verbreiteten Ansicht, die ihnen mit der Annahme der messianischen Würde Jesu unvereinbar scheint, daß nämlich die Herkunft des Messias gänzlich unbekannt sein sollte. Eine Ansicht, die mit der hier angegebenen verwandt ist, finden wir bei Justin. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts läßt dieser Kirchenvater den Juden Tryphon so reden: „Christus muß auch nach seiner Geburt unbekannt bleiben, sich selbst nicht kennen und ohne alle Macht bleiben, bis Elias auftritt, ihn salbt und allen kund thut.“ Drei Dinge, sagten die Rabbinen, kommen unvermutet: der Messias, „der Gesandte Gottes und der Skorpion“ (Sanhedr. 97a, siehe Westkott). Diese Vorstellung bildete sich wahrscheinlich auf grund der Weissagungen, welche die tiefe Erniedrigung der Familie David's zur Zeit der Ankunft des Messias an-

---

[1]) BDLT lesen κρινετε; T.R. mit allen anderen κρινατε.

[2]) ℵ: αρχιερεις statt αρχοντες. — ℵD: μητι für μηποτε. — BDKLTXΠ 25 Mnn. It[plerique] Vg. Cop. Syr[cur] Or. lassen αληθως aus, während es T.R. mit 11 Mjj. liest. — V. 27. ℵ setzt vor οταν ερχεται die Worte: μη πλειονα σημεια ποιησει.

kündigten (Jes. 11, 1; 53, 2). Man wußte allerdings wohl, daß der Messias zu Bethlehem geboren werden sollte; aber die Worte: woher er ist, bezeichnen hier nicht die Örtlichkeit, sondern die Eltern und die Familie des Messias. Diejenigen, welche so reden, bilden sich natürlich ein, die Herkunft Jesu auch in dieser letzteren Hinsicht zu kennen. Vergl. 6, 42. So opfern sie den sittlichen Eindruck, welchen sie von der Person und dem Wort des Herrn bekommen haben, einem bloßen Einwurf der Kritiker, eine schlechte Art, um zur Wahrheit zu gelangen!

V. 28 und 29.[1]) — Jesus knüpft an diesen Einwand an (οὖν) und hält eine neue Rede, welche sich nicht mehr auf den Ursprung seiner Lehre, sondern seiner Sendung und seiner Person selbst bezieht. — Der Ausdruck ἔκραξεν bezeichnet eine starke Erhebung der Stimme, entsprechend der Feierlichkeit der folgenden Erklärung. — Die Worte: in dem Tempel, deuten an, daß Jesus unter den Augen und vor den Ohren der Volksobersten so redete (vergl. V. 32). — Jesus geht hier wie in V. 16 auf den Gedanken seiner Widersacher ein; er nimmt den Einwand auf, um ihn zu einem Beweis für seine Person umzuwandeln. Die Wiederholung ihrer eigenen Worte, ebenso wie die beiden καί, welche die beiden ersten Säze einleiten, geben dieser Behauptung eine fragende und leicht ironische Färbung: „und ihr kennet mich, und ihr wisset ..?“ Diese Wendung läßt die Absicht erkennen, bei ihnen ein falsches Vorgeben hervorzustellen, um es sofort zu nichte zu machen. Das dritte καί bildet einen Gegensatz zu den beiden vorangehenden und beginnt die Erwiderung Jesu. Das ist mit einzelnen Abweichungen die Ansicht der meisten Ausleger. Meyer und Weiß wollen die beiden ersten Säze lieber als Einräumung auffassen: „ja, ihr kennet freilich bis auf einen gewissen Punkt meine Person und meine Herkunft; aber dies ist nur die eine Seite der Wahrheit; es giebt noch eine andere, die ihr nicht kennet und die ich euch hiermit vorlege.“ Aber es wäre für seine Zuhörer sehr schwer gewesen, sich den Gedanken anzueignen: „ihr kennet mich; aber ihr kennet mich nicht.“ Jesus weist die Vordersäze ihrer Beweisführung ab und stellt dem von ihnen angeführten Umstand einen gerade entgegengesetzten gegenüber: „ihr glaubet, mich zu kennen ...? aber ihr kennet mich nicht, weder meiner Sendung, noch meiner Herkunft nach (V. 29).“ Und da sie anzunehmen scheinen, daß er sich seine Sendung selbst übertragen habe, setzt er hinzu: ich habe einen Sender, und dieser Sender ist der wahre Sender, d. h. derjenige, der allein die Befugnis hat, „göttliche“ Aufträge zu erteilen. Ἀληθινός hat hier so wenig als anderswo die Bedeutung von ἀληθής, die Wahrheit redend, wie viele Ausleger von Chrysostomus bis auf Bäumlein annehmen. Jesus will nicht sagen, daß, der ihn sende, sittlich wahr sei; er will auch nicht sagen, daß er wirklich vorhanden sei (siehe meine zweite Ausgabe), d. h. daß er nicht nur in der Einbildung vorhanden und folglich seine Sendung nicht erdichtet und rein eingebildet sei; das bezeichnet ἀληθινός auch nicht. Sondern der Sinn ist: „der wahre Sender ist der, der mich gesandt hat.“ — Die letzten Worte: den ihr nicht kennet, sind sehr scharf. Wie kann Jesus den Juden zum Vorwurf machen, daß sie denjenigen nicht kennen, dessen einzige Anbeter zu sein sie sich rühmen? Aber diese befremdliche Unwissenheit ist doch der wahre Grund, warum sie den göttlichen Ursprung seiner Sendung nicht erkennen. Zugleich zeigt er ihnen damit in sehr feiner Weise, daß gerade das Kennzeichen, mit dessen Hilfe sie ihm als Messias die Thüre weisen wollen, ihn eben als solchen ausweist! In der That ist die von den Juden selbst V. 27 aufgestellte Forderung dadurch nur

---

[1]) ℵ: αληθης für αληθινος. — V. 29. T. R. setzt nach εγω — δε mit ℵ D X mehreren Mnn. It[aliq.] Cop. Syr. — ℵ: παρ' αυτω für παρ' αυτου.

zu gut erfüllt! Es ist ein argumentum ad hominem, was sich Jesus erlaubt, weil er darin das Mittel findet, diesem Volk den Messiasbegriff in's vollste Licht zu stellen, wie es in den folgenden Versen geschieht.

V. 29. Der Unkenntnis Gottes, welche Jesus den Juden zum Vorwurf macht, stellt er das innige Bewußtsein gegenüber, das er selbst von Gott und seinem wahren Verhältnis zu ihm hat. Dies ist zuerst ein Verhältnis des Wesens (εἰμί, ich bin, ich komme von ihm). In der That kann sich dieser erste Satz nicht auf die Sendung Jesu beziehen, die im folgenden Satz ausdrücklich erwähnt ist. Jesus behauptet, daß er Gott kenne erstlich in Kraft der Gemeinschaft des Wesens, die ihn mit Gott vereinigt. Der zweite Satz ist nicht von dem ὅτι abhängig. Es ist eine Behauptung, die auch seine Behauptung, daß er Gott kenne, rechtfertigen hilft. Der Abgesandte verkehrt in ganz vertrauter Weise mit dem, der ihn sendet, und muß ihn folglich auch kennen. Daraus folgt, daß Jesus der Messias ist und zwar in viel höherem Sinn, als die Juden ihn diesem Amte beilegten.

V. 30. — Das Ergebnis dieser entschiedenen Versicherung (οὖν) war, daß seine erklärten Gegner in der Absicht bestärkt wurden, ihn gefangen zu nehmen. Offenbar war das ζητεῖν Sache der Volksobersten, wie 5, 16 und 18. Ihre Entschlossenheit, die Sache zum Ende zu bringen und ihr Eifer, die Wege dazu ausfindig zu machen, steigerte sich noch. Aber die festgesetzte Stunde hatte noch nicht geschlagen. Das Wort: seine Stunde bezeichnet nicht den Augenblick seiner Verhaftung, wie Hengstenberg meint, sondern seines Todes, als der Folge seiner Verhaftung (vergl. 7, 8). Der göttliche Ratschluß, auf welchen der Evangelist hindeutet, schließt die Mittelursachen nicht aus, sondern im Gegenteil ein. Unter diesen heben die Erklärer besonders die Verehrung hervor, mit welcher die Volksmenge damals noch Jesu begegnete. Allerdings, vergl. Luk. 20, 19. Aber man kann auch mit Hengstenberg an den Widerstand denken, welchen das Gewissen seiner Widersacher noch den gewaltsamen Maßregeln entgegensetzte, zu denen sie ihr Haß trieb. Als ihre Verstockung vollendet war und der Geist Gottes ihre Hände nicht mehr gebunden hielt, da schlug die Stunde Jesu. Es ist also kein Grund vorhanden, mit Reuß zu behaupten, daß die geschichtliche „Auslegung dieses Verses einen Widerspruch schaffe". Das folgende wird uns einen ersten Versuch in der angedeuteten Richtung vorführen, der aber gerade deswegen scheitert, weil der moralische Boden noch nicht hinlänglich zubereitet war. Dieser Vers bildet also den Übergang zu dem folgenden Bericht, der die erste gerichtliche Maßregel gegen Jesus erzählt.

3) Der nahe bevorstehende Weggang Jesu.
V. 31—36.

V. 31 und 32.[1]) Während die Gegner Jesu in ihrem feindseligen Vorhaben bestärkt werden, befestigt sich ein großer Teil der Menge im Glauben. V. 31 schildert einen sichtbaren Fortschritt gegen V. 12. Die Anhänger Jesu sind zahlreicher und ihr Bekenntnis ist bestimmter trotz ihrer noch abhängigen Stellung gegenüber von den Führern. Hielte sie nicht die Furchtsamkeit zurück, sie würden Jesum sogar als Messias ausrufen. Die Lesart ἐποίησεν ist im Sinait. irrigerweise durch ποιεῖ ersetzt. Es handelt sich um seine früheren Wunder in Galiläa und sogar in Judäa 2, 23; Kap. 5; 6, 2.

[1]) BKLTXΠ stellen die Worte εκ του οχλου δε an den Anfang des V. T.R. mit 10 Mjj. stellt sie nach πολλοι δε, ℵD nach επιστευσαν. — 8 Mjj. (ℵBD u.s.w.) lassen τουτων nach σημεια aus. — V. 32. ℵDIt^{plerique} Vg. Syr^{sch}: ποιει für εποιησεν. — KMVΠ lesen ουν, ℵD δε, nach ηκουσαν. — T.R. mit 8 Mjj. (EHMS u.s.w.) stellen οι φαρισαιοι vor οι αρχιερεις. — ℵBD u.s.w. stellen αρχιερεις voran.

Dieser Eindruck auf die Menge erbittert die Führer, besonders die von der Pharisäerpartei. Der Ort der Sanhedrinsitzungen muß nicht weit von dem Schauplatz dieser Vorgänge entfernt gewesen sein (siehe zu 8, 20). Es ist also möglich, daß einige der Führer auf dem Wege dahin diese Beifallskundgebungen für Jesus mit eigenen Ohren gehört hatten; vielleicht waren sie ihnen durch ihre Späher während der Sitzung überbracht worden; das Wort ἤκουσαν läßt beide Erklärungen zu. Dies ist der Augenblick, in welchem sich der Sanhedrin zu einem Schritt hinreißen läßt, den man als die Eröffnung der gerichtlichen mit der Hinrichtung Jesu schließenden Maßregeln betrachten kann. Dies geschah offenbar unter dem Einfluß der Pharisäerpartei, deren Name zweimal in diesem Vers erscheint. Indessen steht beim zweiten Mal vor ihrem Namen, nach der richtigen Lesart, der der Hohepriester; diese sind besonders erwähnt, weil sie in jener Zeit mehr der Sadducäerpartei angehörten, und sie stehen an erster Stelle, weil, wenn die Anregung von den Pharisäern gegeben war, die Ausführungsmaßregeln von den Hohepriestern ausgehen mußten, die als Glieder der Priesterfamilien die tonangebende Partei im Sanhedrin waren. — Die ausgesandten Häscher hatten ohne Zweifel keinen Befehl, ihn sofort festzunehmen; sonst hätten sie nicht umhin können, den Auftrag auszuführen. Sie sollten sich unter die Volkshaufen mengen, und einen günstigen Augenblick, wo Jesus sich etwa eine Blöße gäbe und der Wind der öffentlichen Meinung umzuschlagen sich anschickte, benützen, um sich seiner zu bemächtigen und ihn dem Sanhedrin vorzuführen. Es finden sich in diesem Bericht feine Striche und genaue Einzelheiten, die den Augenzeugen erkennen lassen.

V. 33 und 34.[1] — Jesu entging dieses feindselige Vorgehen nicht; und das eben weckte in ihm das Vorgefühl seines nahen Todes, das in den nachfolgenden Worten so feierlich ausgesprochen ist (οὖν). Er fordert in dieser Rede die Juden auf, die demnächst verstrichene Zeit, die er noch bei ihnen weilen wird, zu benützen. Es besteht eine Wechselbeziehung zwischen den Ausdrücken: ich gehe hin und: der mich gesandt hat. Die Vorstellung des Sendens schließt die andere eines nur zeitlichen Verweilens in sich. Die in V. 33 hinzugedachte praktische Schlußfolgerung: „Beeilet euch zu glauben“ wird durch V. 34 noch dringender gemacht. Von den beiden Sätzen dieses Verses bezieht sich der erste auf ihre nationale Zukunft, der zweite auf ihr persönliches Ergehen. Im ersten schildert Jesus in ergreifender Weise den Zustand der Verlassenheit, dem dieses Volk bald preisgegeben sein wird, wenn es den beharrlich verstößt, der allein es zum Vater führen kann, es wird eine endlose und immer getäuschte Erwartung sein, ein unmächtiges Trachten, Gott wieder zu finden, nachdem es die Heimsuchung des Mannes, der allein im stande gewesen wäre, sie zur Gemeinschaft Gottes zu führen, hat verstreichen lassen. In diesem Sinn führt Jesus das Wort 13, 33 an (vgl. 14, 6). In diesem Sinn wiederholt er es auch bald darauf noch nachdrücklicher 8, 21 f. Es kann hier keinerlei Schwierigkeit haben, den Begriff des Fürw. με auf den Gedanken des Messias im allgemeinen zu beziehen. Den Messias erwarten heißt für das jüdische Volk, ohne daß dasselbe es ahnt, Jesum suchen, den einzigen Messias, der ihm gegeben werden kann. — Aber es giebt noch etwas Schrecklicheres als diese Zukunft des Volkes, nämlich die Zukunft der Einzelnen. Der Ausdruck: wo ich bin bezeichnet in sinnbildlicher Weise die Gemeinschaft mit dem Vater und das Heil, das man in dieser Gemeinschaft genießt. Das ist das selige Ziel, zu dem sie nicht werden gelangen können, wenn sie ihn verwerfen; denn er allein hätte sie dahin bringen können (14, 3). Wenn sie

---

1) Das αυτοις des T. R. hat nur T. und einige Mnn. für sich. — V. 34. BTX lesen με nach ευρησετε; die 15 andern Mjj. lassen es aus.

also diesen Augenblick verstreichen lassen, in welchem sie sich noch an ihn anschließen könnten, so wird für sie alles zu Ende sein. Das Präs.: wo ich bin bedeutet: „wo ich dann sein werde.“ — Dieser zweite Teil des Verses läßt es nicht zu, den Ausdruck: ihr werdet mich suchen, im ersten Teil, zu verstehen von einem durch den Haß eingegebenen Suchen (Origenes) — vgl. 13, 33 — oder von dem Seufzen der Reue; eine solche Gesinnung hätte sie sicher zum Heil geführt.

V. 35 und 36.[1]) Diese Worte sind natürlich ironisch. Abgewiesen von den Juden, die allein wirklich diesen Namen verdienen, die das heilige Land bewohnen und die Sprache ihrer Väter reden, sollte Jesus etwa versuchen, seine Rolle als Christus bei den in der griechischen Welt zerstreuten Juden zu spielen und mittelst ihrer bei den Heiden den Messias zu machen? Das wäre ja ein schöner Messias, der, von den Juden verstoßen, der Lehrer der Heiden würde! — Der Ausdruck: διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, wörtlich: Zerstreuung der Griechen, bezeichnet den Teil des jüdischen Volkes, der außerhalb Palästina's in griechischen Ländern zerstreut wohnte — Τοὺς Ἕλληνας bezieht sich auf die eigentlichen Heiden. Die zerstreuten Juden sollen für diesen Messias den Übergang von den Juden zu den heidnischen Völkern bilden! Indessen sehen sie selbst nicht im Ernst diese Annahme als begründet an; und sie wiederholen in boshafter Weise das Wort Jesu, als könnten sie keinen Sinn darin finden. — Meyer hat behauptet, diese Handlungsweise wäre unmöglich, wenn sich Jesus in V. 33 wirklich ausgedrückt hätte, wie ihn der Evangelist sprechen läßt: „ich gehe weg zu dem, der mich gesandt hat.“ Diese letzten Worte hätten alles erklärt. Sie hätten begriffen, daß es sich um eine Rückkehr zu Gott handle. Auch nach Reuß enthält V. 35 einen Fehlgriff, der zu schreiend sei, als daß er denkbar sein könnte. Aber entweder hatten die Worte: zu dem, der mich gesandt hat, nur eine verschwommene Vorstellung in ihnen zurückgelassen, oder betrachteten sie, was wahrscheinlicher ist, Jesum als Schwindler und sahen in seinen Worten nur eine eitle Prahlerei, welche wie 8, 22 die Absicht des Selbstmordes, so hier die Absicht, in die Verbannung zu gehen, bemänteln soll. Wir können uns keinen hinreichend richtigen Begriff von dem grobsinnlichen Materialismus der Zeitgenossen Jesu machen, um die Möglichkeit ihrer Fehlgriffe abzugrenzen. Nach jahrelangem Umgang mit Jesu verstanden die Apostel die Aufforderung, „sich vor dem Sauerteig der Pharisäer zu hüten“, so, als sollten sie getadelt werden, daß sie es versäumt hatten, sich mit Brot zu versehen — sie selbst erzählen dieses Mißverständniß bei den Synoptikern — wie hätten denn die Juden, denen der Gedanke an den Weggang des Messias eben so ferne lag, als uns heutzutage der Gedanke an sein sichtbares Reich ferne läge (vgl. 12, 34), sofort verstehen sollen, daß Jesus in dem etwa ausgesprochenen Wort ihnen von seiner Rückkehr in die vollkommene Gemeinschaft mit seinem Vater sagte?

Der Evangelist findet eine Art von Vergnügen darin, die höhnische Unterstellung in exstenso zu wiederholen. Warum? weil dieselbe wie das Wort des Kaiphas in K. 12 zu der Stunde und an dem Ort, wo Johannes schrieb und wo sie gelesen wurde, den Eindruck einer unwillkürlichen Weissagung machte. War denn Jesus nicht wirklich der Messias der Griechen geworden? Verfaßte nicht Johannes dieses Evangelium eben in dem Land und in der Sprache der Heiden, während gleichzeitig die in den vorangehenden Versen

[1]) ημεις fehlt bei ℵ D, während es alle andern Mjj. lesen. — V. 36. B G T X lesen με nach ευρησετε. — Nach dem Wort ελθειν fährt Cod. 225 fort mit και επορευθη εκαστος und mit der Erzählung von der Ehebrecherin.

enthaltene und von den Juden in's Lächerliche gezogene Weissagung sich über ihnen vor den Augen der ganzen Welt in einer auffallenden, erschütternden Weise erfüllte.

III. Vom letzten Tag des Festes an.

7, 37 — 8, 59.

Der letzte und größte Tag des Festes ist gekommen; Jesus verläßt die apologetische Form seiner bis jetzt gehaltenen Lehrreden. Seine Sprache kleidet sich in eine der Heiligkeit des Tages angemessene Feierlichkeit; er erklärt sich selbst für die wesentliche Erfüllung all der großen geschichtlichen Sinnbilder, deren Erinnerung das Fest wachruft. Solche Aussprüche reizen nur den Unglauben eines Teils seiner Zuhörerschaft, während sie das zwischen ihm und den Gläubigen geknüpfte Band noch befestigen.

Es sind vier Abschnitte: 1) Die wahre Quelle: 7, 37—52; 2) Das wahre Licht: 8, 12—20; 3) Der wahre Messias: 8, 21—29; 4) Der unheilbare Unglaube der Juden: 8, 30—59. — Die Stelle 7, 53 — 8, 11, die Geschichte von dem ehebrecherischen Weibe, gehört unseres Erachtens nicht zu dem beglaubigten Text des Evangeliums.

1. Die wahre Quelle: 7, 37—52.

Johannes berichtet und erklärt die Rede Jesu (V. 37—39); er schildert die verschiedenartigen Eindrücke derselben auf die Menge (V. 40—44); er erzählt die Sitzung des Sanhedrin nach der Rückkehr der Häscher (V. 45—52).

1) V. 37—39. Die Rede Jesu.

V. 37 und 38.[1]) — Die Ausleger geben jetzt beinahe alle zu, daß der letzte Tag des Festes nicht der siebente ist, der durch nichts von den andern ausgezeichnet war, sondern der achte, der durch einzelne besondere Gebräuche hervorgehoben wurde. Allerdings ist Deut. 16, 13 nur von sieben Festtagen die Rede. Ebenso Num. 29, 12; aber an dieser Stelle findet sich in V. 35 die ergänzende Angabe: „und am achten Tage sollt ihr eine festliche Versammlung halten und keine Arbeit thun"; dies stimmt überein mit Lev. 23, 36 und Neh. 8, 18: also feierte man das Fest sieben Tage lang und es fand am achten Tage eine feierliche Versammlung statt, wie es befohlen war", sowie mit Josephus (Antiq. III, 10, 4: „und feierten das Fest acht Tage lang"), II. Makk. 10, 7 und den Berichten der Rabbinen. Die doppelte Art zu zählen erklärt sich leicht: Das Wohnen in den Hütten dauerte sieben Tage und am achten Tage kehrte das Volk in seine Häuser zurück. Wahrscheinlich sah man nach der sinnreichen Vermutung von Lange in dieser Rückkehr das Sinnbild des Einzugs und der Ansiedelung des Volkes im Lande Kanaan. Philo betrachtete diesen achten Tag als den feierlichen Abschluß aller Jahresfeste. Ebenso nennt ihn Josephus „den heiligen Jahresschluß" (συμπέρασμα τοῦ ἐνιαυτοῦ ἁγιώτερον). Dieser Tag wurde durch eine festliche Versammlung und sabbatliche Ruhe gefeiert; das ganze Volk verließ seine Laubhütten, begab sich in festlichem Zuge in den Tempel, und von da kehrte jeder in sein Haus zurück. Der Traktat Succa nennt diesen Tag den „letzten und guten Tag". — Das δέ zeigt einen Fortschritt an: der Bericht geht zu etwas Größerem über. Die Worte εἱστήκει (Plusquamperf. im Sinn eines Imperf.) und ἔκραξε bezeichnen eine feierlichere Stellung und einen gehobeneren Ton der Stimme als gewöhnlich. Sonst lehrte Jesus meist sitzend; diesmal stand er,

---

[1]) ℵ D It. Vg. Cop.: εκραζεν statt εκραξεν, das alle andern haben. — ℵ D It aliq. lassen προς με aus.

wie es scheint. Er wendet nun eines der allerbedeutsamsten messianischen Symbole aus der Volksgeschichte auf sich an. — Es ist schwer mit Reuß anzunehmen, daß das Bild, dessen er sich bei dieser Gelegenheit bedient, ihm nicht durch irgend eine der festlichen Handlungen nahegelegt worden sein sollte. So nehmen fast alle Ausleger an, Jesus deute auf das Trankopfer hin, das an jedem Morgen der heiligen Woche dargebracht wurde. Unter Anführung eines Priesters ging das ganze Volk nach dem Opfer vom Tempel zur Quelle Siloah hinab; der Priester füllte an der schon von den Propheten gefeierten Quelle einen goldenen Krug und brachte ihn unter dem Jauchzen der Menge und bei dem Schall der Cymbeln und Posaunen in den Vorhof. Der Jubel war so groß, daß die Rabbinen zu sagen pflegten, wer dieser Handlung und den andern diesem Feste eigenen Gebräuchen nicht beigewohnt habe, der wisse nicht, was Freude heiße. Bei der Rückkehr in den Tempel bestieg der Priester den Brandopferaltar; das Volk rief ihm zu: „erhebe die Hand!" und er brachte das Trankopfer dar, indem er gegen Abend den goldenen Krug, gegen Morgen einen mit Wein gefüllten Becher in zwei silberne durchlöcherte Gefäße ausgoß. Während des Ausgießens sang das Volk, immer bei Cymbel- und Posaunen-Schall, die Worte Jes. 12, 3: „ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen", welchen Worten die rabbinische Überlieferung ganz besonders messianische Bedeutung beilegte. Es ist also wohl zu vermuten, daß Jesus auf diesen Gebrauch angespielt habe. Man wendet allerdings ein, daß nach Rabbi Juda dieses Trankopfer nicht am achten Tage vorgenommen wurde. Aber selbst wenn es so wäre, so müßte nach der sinnreichen Bemerkung von Lange gerade die Lücke, welche durch das Unterbleiben dieser Handlung an diesem Tage entstand, das Zeugnis hervorrufen, welches bestimmt war, die Lücke auszufüllen. Dieses Vorgehen ist sogar wahrscheinlicher, als wenn er dem heiligen Gebrauch gerade in dem Augenblick, wo er, wie an den Tagen zuvor, unter betäubendem Jubel vorgenommen worden wäre, eine Art von Nebenbuhlerschaft bereitet hätte. Wir haben jedoch gegen diese Beziehung des Wortes Jesu auf das gebräuchliche Trankopfer einen viel ernsthafteren Grund geltend zu machen. Wäre es der Würde Jesu angemessen gewesen, für einen so wichtigen Ausspruch, wie er ihn beabsichtigte, einen Gebrauch von ganz menschlichem Ursprung zum Ausgangspunkt zu nehmen? Was hatte es mit dieser heiligen Handlung auf sich? Es war ein von den Priestern erdachtes Sinnbild, um eines der größten, in der Wüste geschehenen theokratischen Wunder, das Strömen des Wassers aus dem Felsen, in Erinnerung zu bringen. Warum aber sollte Jesus nicht anstatt an das von Menschen verordnete Sinnbild zu denken, vielmehr auf die göttliche Wohlthat selbst zurückgegriffen haben, welche durch die heilige Handlung in's Gedächtnis gerufen wurde? Das Wort, das er ausspricht, hängt mit dem Wunder selber viel enger zusammen, als mit dem äußeren Brauch. Bei diesem kommt nicht das Trinken in Betracht, sondern nur das Schöpfen und Ausgießen, während bei dem Wunder in der Wüste das Volk aus der Wasserflut vom Felsen getränkt wurde. Also vergleicht sich Jesus nicht mit dem im Zug umhergetragenen goldenen Krug, sondern mit dem Felsen selbst, aus welchem Gott das lebendige Wasser hatte springen lassen. In Kap. 2 hatte er sich als den wahren Tempel dargestellt, in Kap. 3 als die wahre eherne Schlange, in Kap. 6 als das Brot vom Himmel, das wahre Manna, in Kap. 7 ist er der wahre Fels, in Kap. 8 wird er die wahre Feuersäule sein, und so fort bis zu Kap. 19, wo er endlich das Vorbild des Opferlammes erfüllt. So benützt der Herr die besonderen Eigenthümlichkeiten jedes Festes, um die Erfüllung des alten Bundes in seiner Person nachzuweisen; so sehr fühlt und weiß er sich als das wahre Wesen aller theokratischen Sinnbilder. Hiernach

möge man die Meinung derer würdigen, die aus dem vierten Evangelium eine dem alten Bund fremde, oder gar entgegenstehende Schrift machen (Reuß, Hilgenfeld u. A.).

Das feierliche Zeugnis der Verse 37 und 38 versetzt uns also zurück in den Vorgang in der Wüste, den der fröhliche Festgebrauch des Wassergießens im Verlauf dieses Festes so lebhaft in Erinnerung gerufen hatte. Die ersten Worte: „so jemand dürstet" malen uns vor Augen, wie das ganze Volk in der Wüste vor Durst verschmachtet. An alle diejenigen, welche diesen dürstenden Israeliten gleichen, ist die gleichfolgende Einladung gerichtet. Der Durst ist das Bild der geistlichen Bedürfnisse. Vgl. Matth. 5, 6: „selig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit." Das sind die Herzen, welche der Vater vermittelst des willigen Hörens auf Moses gelehrt und zu sich gezogen hat. Der Ausdruck ἐάν τις, wenn es sich ereignet, daß einer, erinnert daran, wie sehr vereinzelt diese Fälle stehen; denn die geistlichen Bedürfnisse können leicht unterdrückt werden. Für jedes dürstende Herz will Jesus das sein, was für die Israeliten der Fels war, aus dem lebendiges Wasser sprudelte: „der komme zu mir und trinke." Die beiden so verbundenen Imperative wollen sagen: hier bedarf es nur des Kommens; wer einmal gekommen ist, der möge trinken, wie einst das Volk gethan. Reuß, Weiß, Keil wenden gegen diese Erklärung von V. 37 ein, daß in V. 38 der Gläubige als der durstlöschende Strom dargestellt werde. Aber V. 38 kann in keinem Fall dem Gedanken von V. 37 zur Erklärung dienen. Denn zwischen den beiden Versen besteht nicht ein Verhältnis erklärender Wiederholung, sondern ein Verhältnis klar angedeuteter Steigerung. Hat der Gläubige seinen Durst gestillt (V. 37), so wird er selber fähig, den Durst anderer Seelen zu löschen (V. 38); dies ist der glänzende Beweis von der Fülle, womit seinen eigenen geistlichen Bedürfnissen Genüge geschehen ist. Wenn aber in V. 37 und 38 der Gedanke wechselt, kann auch das Bild wechseln. In V. 37 trinkt der Gläubige vom Wasser des Felsen; in V. 38 wird er selbst ein Fels für andere. Wie herrlich wird durch diese Erfahrung die Verheißung in V. 37: er trinke bestätigt! Er wird so gesättigt sein, daß er selbst in Strömen lebendigen Wassers überfließen wird. — Eine der bedeutendsten Schwierigkeiten an dieser Stelle ist von jeher in der Frage gelegen, auf welches Wort des A. T. Jesus sich beziehe, wenn er in V. 38 sagt: wie die Schrift sagt. Denn nirgends im A. T. wird den Gläubigen das Vorrecht zugesprochen, selbst Quellen lebendigen Wassers zu werden. Meyer, Weiß, Keil, Reuß u. A. führen Stellen an wie Jes. 44, 3: ich will Wasser ausgießen auf die Durstigen ...., und meinen Geist auf seinen Samen; 55, 1: wohlan, alle die ihr durstig seid, kommet her zum Wasser; 58, 11: du wirst sein wie ein bewässerter Garten, und wie eine Quelle, deren Wasser nicht versiegt. Vgl. auch Joel 3, 18; Sach. 14, 8; Hesek. 47, 1 ff.; u. s. w. Aber 1) ist in keiner dieser Stellen der Gedanke ausgesprochen, der den eigentümlichen Zug in der Verheißung Jesu V. 38 bildet, nämlich, daß den Gläubigen die Kraft verliehen werde, anderer Seelen Durst zu stillen. 2) Diese Stellen bieten keine Handhabe zur Erklärung des seltsamen Ausdrucks κοιλία (wörtlich: sein Bauch). Hengstenberg, der immer von dem Verlangen getragen ist, das Hohelied im N. T. wieder zu finden, führt Hohel. 4, 12 an: „meine Schwester, liebe Braut! du bist ein verschlossener Garten, eine verschlossene Quelle, ein versiegelter Born", und V. 15: „o Gartenbrunnen, o Born lebendiger Wasser, die vom Libanon herabfließen." Und weil diese Anführungen auf denselben Einwand stoßen, wie die vorhergehenden, so sucht er das Bild der κοιλία durch eine Anspielung auf Hohel. 7, 2 zu erklären, wo der Nabel der

Sulamith mit einem runden Becher verglichen wird. Wie kindisch! Nach Bengel dächte Jesus an den goldenen Krug, der während des Festes beim Trankopfer diente; nach Gieseler an die unterirdische Höhle unter dem Tempelberg, von wo die Wasser herabflossen, die aus der Siloahquelle kamen. Aber diese beiden Erklärungen des Ausdrucks κοιλία tragen der Art, wie die Worte, als Worte des A. T. selbst angeführt sind (ἡ γραφή, die Schrift), keine Rechnung. Stier, Geß greifen zu dem verzweifelten Mittel, die Worte: „wer an mich glaubt, mit V. 37 zu verbinden und sie zum Satzgegenstand des Imperat. πινέτω zu machen: „wer an mich glaubt, soll trinken." So gelingt es das Fürw. αὐτοῦ, „aus seinem Leib", nicht mehr auf den Gläubigen, sondern auf Christus zu beziehen. Aber wo hat die Schrift jemals von dem Leib des Messias geredet? Und die Satzverbindung ist offenbar gezwungen. Das Fürwort αὐτοῦ kann sich nicht auf das Objekt ἐμέ, mich, sondern nur auf das Subjekt des Satzes: „wer kommt", beziehen.[1]) Chrysostomus will die Schriftanführung auf den Begriff des Glaubens beschränken: „wer an mich glaubt gemäß der Schrift. Aber in dem Gedanken des Glaubens liegt nichts, was eine so besondere Berufung auf das A. T. fordern würde. Semler, Bleek, Weizsäcker glauben in der Stelle eine Anspielung auf eine unbekannte apokryphische Schrift zu sehen, Ewald auf eine verlorene Stelle der Sprichwörter. Das wären ganz vereinzelte Ausnahmen in der Lehrweise Jesu. Die richtige Erklärung scheint mir aber aus dem Ereignis sich zu ergeben, an welches meines Erachtens Jesus in V. 37 gedacht hat. Es heißt, Exod. 17, 6: „siehe, ich will daselbst vor dir stehen auf einem Felsen in Horeb, und du sollst den Felsen schlagen, so wird Wasser daraus laufen (ממנו), und das Volk soll trinken", und Num. 20, 11: „da ging viel Wasser heraus", vgl. auch Deut. 8, 15; Ps. 114, 8. Ich halte es für wahrscheinlich, daß diese Stellen gelegentlich des Festes gelesen wurden, und weil sie allen Gemütern gegenwärtig waren, die Veranlassung zu dieser Anführung: wie die Schrift sagt, geboten haben. Der Ausdruck Jesu ποταμοὶ ὕδατος (Wasserströme) giebt das מים רבים (reichliches Wasser) im mosaischen Bericht wieder. Der Ausdruck κοιλία αὐτοῦ rührt her von dem ממנו (aus ihm heraus). Dieses von der inneren Höhlung des Felsens, aus welchem die Wasser springen sollten, hergenommene Bild wird zuerst auf Christum selbst angewendet, dann auf den Menschen, dessen Durst Christus gestillt hat, und den er mit seiner Gegenwart und mit seiner Gnade erfüllt. — Das Futur ῥεύσουσιν erinnert an die ähnliche alttestamentliche Wendung: „es werden Wasser fließen". Das Wort ὁ πιστεύων ist als absoluter Nominativ vorausgestellt und findet seine sprachliche Verbindung in dem nachfolgenden αὐτοῦ; vgl. 6, 39; 17, 2 u. s. w. — Wenn der Übergang vom Gedanken zum Bild in V. 37 und 38 schroff erscheint, so ist nicht zu vergessen, daß wir nach V. 40 und der Lage der Dinge selbst entsprechend nur eine sehr gedrängte Zusammenfassung der Rede Jesu vor uns haben.

V. 39.[2]) — Lücke und A. fechten diese Erklärung an, die Johannes von dem Worte Jesu giebt. Das Futurum ῥεύσουσιν, sagen sie, ist rein

---

[1]) In seinem neuesten Werk: Das Alte Testament bei Johannes (1885) schließt sich A. H. Franke der soeben von mir widerlegten sprachlichen Satzverbindung an und ist auf grund der Anwendung, die Jesus 2, 19—21 von der Idee des Tempels auf seinen eigenen Leib macht, der Ansicht, der Herr wende hier vermöge dieser vorbildlichen Beziehung, die verschiedenen Stellen der Propheten auf sich selbst an, in welchen diese verheißen, daß in den letzten Zeiten ein Strom aus dem Tempel hervorbrechen werde (Joel 4, 18; Sach. 14, 8, besonders Hesek. 47, 1 f. u. s. w.). Gewiß, wenn diese Satzbildung zulässig wäre, so wäre diese Erklärung von κοιλία αὐτοῦ jeder andern vorzuziehen.

[2]) ℵ It^aliq.: ελεγεν für ειπεν. — Die Mjj. schwanken zwischen ου (ℵ D u. a.) und ο (B E u. a). — B L T lesen πιστευσαντες statt πιστευοντες, das sich in T. R. und in Mjj.,

logisch; es bezeichnet die Folge, die aus der That des Glaubens hervorgehen muß. Ferner ist das lebendige Wasser das ewige Leben, welches der Gläubige aus den Worten Jesu schöpft, und keineswegs der heil. Geist. Reuß findet hier eine Probe für die Art und Weise, wie sich der Evangelist hinsichtlich des Sinnes und der Tragweite einzelner Worte des Herrn vergreift. Scholten glaubt diese Stelle als eine Einschiebung streichen zu können. — Gewiß, wenn V. 38 nur den Gedanken von V. 37 wiederholte, so könnte sich die Verheißung Jesu auf eine Thatsache beziehen, die im Augenblick da er endete, schon geschehen war, vgl. 5, 24 f. und 6, 68 f. (das Bekenntnis des Petrus). Aber wir haben gesehen, daß die Verheißung in V. 38 weit über die in V. 37 hinausgeht, und sich auf einen höheren und ferner liegenden Zustand der Gläubigen beziehen muß. Die Thatsachen beweisen, daß wenn die Apostel bis zum Pfingstfest für ihre Person den Durst bei Jesu stillen konnten, sie vor diesem Zeitpunkt noch niemandes Durst haben löschen können. Die Fluten lebendigen Wassers, die Ströme des neuen Lebens, die sich vermittelst der Geistesgaben (die verschiedenen χαρίσματα, die Sprachengabe, die Weissagung, die Lehre) aus dem Herzen der Gläubigen ergossen, alle die Zeichen des Waltens Christi in der Gemeinde durch den heil. Geist sind erst seit diesem Tag in die Erscheinung getreten. Jesus hat diesen Fortschritt vom ersten Zustand zum zweiten 14, 17 f. klar beschrieben; und niemand war besser als Johannes in der Lage, über den Unterschied zwischen diesen beiden Zuständen Rechenschaft zu geben. Man denke sich Petrus, die Zwölfe, die hundert und zwanzig Jünger, wie sie die großen Thaten Gottes in Jerusalem verkündigten und an diesem Tage dreitausend Personen zum Glauben brachten! So etwas hatte sich vorher nicht ereignet. — Johannes verwechselt auch nicht, wie Lücke meint, den heil. Geist mit dem geistlichen Leben, das er mitteilt. Das Bild des lebendigen Wassers, dessen sich Jesus bedient hatte, vereinigte in einer einzigen Anschauung den Geist als Grundkraft und das Leben als Wirkung. Der Ausdruck: „er sagte das von . . . .“ ist weit genug, um diese zweifache Beziehung in sich zu schließen. Der ungewöhnliche Ausdruck οὔπω ἦν, war noch nicht, hat die Glosse des Vatic. und mehrerer Urkunden der Itala, δεδομένον, und die des Cantabr. ἐπ' αὐτοῖς, auf ihnen, veranlaßt. Dieser Ausdruck erklärt sich aus dem Worte Jesu: „wenn ich nicht hingehe, kommt der Tröster nicht zu euch“ (16, 7), und aus allen jenen Worten K. 14 und 16, die es darthun, daß das Kommen des Geistes die geistige Gegenwart Jesu selber in den Herzen ist; vgl. besonders 14, 17 f. Der Geist hatte bis zum Pfingstfest über den Menschen gewaltet, sei es im alten Bunde, sei es im Kreis der Jünger; aber er war noch nicht in ihnen als ihr Eigentum und persönliches Leben. Deshalb braucht Johannes die so nachdrucksvolle Wendung: „der Geist war nicht“, d. h. er hatte noch keine bleibende Wohnung in der Menschheit. Weiß nimmt an, das Partiz. δεδομένον könnte wohl echt sein und es sei gestrichen worden, weil man auf Grund von II. Kor. 3, 17 Jesum als Subjekt von ἦν ansah, in dem Sinn: „weil Jesus noch nicht Geist (reiner Geist) war, da er noch nicht verklärt war.“ Aber wozu würde denn im folgenden Satz das Subjekt Jesus ausdrücklich wiederholt? Und wie gar nicht natürlich ist doch diese Beziehung auf die Korintherstelle!

Die Verbindung, in welche Johannes die Erhöhung Jesu und die Gabe des heil. Geistes setzt, wird auf verschiedene Weise erklärt. Nach Hengsten-

---

worunter ℵ Mnn. It. u. s. w., findet. — Wir streichen αγιον mit ℵ K T Cop. Or. gegen die andern Mjj. und Vss. — B It[plerique] Syr[sch] setzen δεδομενον, D επ αυτοις hinzu. — ℵ liest δεδοξαστο statt εδοξασθη.

berg u. A. würde das ἐδοξάσθη hinweisen auf die Thatsache des Todes Jesu, als die Bedingung für die Sendung des heil. Geistes, weil diese Gabe die Vergebung der Sünden voraussetzt. Der Gedanke ist richtig; aber der Ausdruck verklärt werden kommt nie für den Tod Jesu als solchen vor. In diesem Sinn mußte ὑψωθῆναι stehen, erhöht werden (3, 15; 12, 32. 34). Nach De Wette und Vinet, von welch letzterem Astié eine schöne Stelle anführt, bestände der Zusammenhang zwischen der Verklärung Jesu und Pfingsten darin, daß „wenn Jesus sichtbar auf Erden geblieben wäre, die Kirche nicht hätte im Glauben wandeln und folglich nicht im Geiste leben können. Aber in dem Wort ἐδοξάσθη liegt der Nachdruck keineswegs darauf, daß er das Fleisch ausgezogen, sondern daß er die Herrlichkeit angezogen hat. Durch diese Bemerkung scheint mir ebenso die Erklärung von Lücke und Reuß beseitigt: „Die Hülle des Fleisches mußte fallen, damit der befreite Geist sich ungehemmt entfalten konnte" (Lücke). Es wird weder der Versöhnungstod noch das leibliche Verschwinden Jesu als Bedingung der Pfingstgabe gesetzt, sondern die positive Verklärung Jesu, welche darin beruht, daß er als Mensch in seine Logosherrlichkeit wieder eingesetzt wird. Diese höchste Stellung hat ihn befähigt über den Geist zu verfügen und ihn den Seinigen zu senden. Die Wahrheit, welche Johannes ausspricht, läßt sich auch noch unter einem andern Gesichtspunkt darstellen. Das Werk des Geistes besteht nämlich darin, daß er Christum selbst im Herzen der Gläubigen lebendig macht. Es leuchtet aber ein, daß der göttliche Geist nicht einen unvollendeten Christus verklären und in der Menschheit lebendig machen darf, sondern den Gottmenschen, wie er seine volle Größe erreicht hat. — Das Beiwort ἅγιον ist (vgl. die Varianten) wahrscheinlich in der Absicht hinzugesetzt worden, hier den eigentlich christlichen Geist von dem Odem Gottes zu unterscheiden, wie derselbe schon im alten Bunde wirksam war. Liest man kurzweg πνεῦμα, so könnte man dieses Wort in dem besonderen Sinn fassen, in dem es in den paulinischen Briefen so häufig vorkommt, nämlich das geistliche Leben als Frucht der Gegenwart des heil. Geistes in der Kirche, der vom Geist geborne Geist (3, 6); dies würde die Erklärung des οὔπω ἦν erleichtern. Wir glauben jedoch diese Auffassung nicht verteidigen zu können.

2) V. 40—44: Die Eindrücke der Menge.

V. 40—44.[1]) — Die kurzen Schilderungen der Eindrücke auf das Volk, welche auf jede Rede Jesu folgen, dienen dazu, die doppelte Entwickelung die da vorgeht, in ihrem Verlauf zu schildern und bereiten so das Verständnis der Schlußentscheidung vor. Diese Beschreibungen sind ein getreuer Abdruck der Geschichte; wie könnten sie aus der Feder eines späteren Erzählers stammen? — Johannes hat uns nur die kurze Zusammenfassung der bei dieser Veranlassung gehaltenen Reden Jesu gegeben. Dies giebt er durch die Mehrzahl τῶν λόγων zu verstehen, die nach den Urkunden als die richtige Lesart zu betrachten ist. — Wir wissen schon, wer der Prophet war, an welchen einige Zuhörer denken. Vgl. 1, 21; 6, 14. Der Übergang dieser Annahme zu der folgenden: es ist der Messias, erklärt sich leicht aus der zweiten dieser Stellen.

Ebenso wie unter den freundlich gestimmten Zuhörern zwei Richtungen waren, so befinden sich auch zwei in der feindlichen Partei; die Einen (V. 41 f.) begnügen sich mit Einwendungen; dieser Zug reicht hin, sie moralisch von den

---

[1]) Statt der Lesart πολλοι ουν εκ του οχλου ακουσαντες in T.R. und 11 Mjj. Mnn. It[aliq.] Syr. lesen ℵ B D L T X It[plerique] Vg. Cop. Or. εκ του οχλου ουν ακουσαντες. — T.R. liest τον λογον mit S A Λ Mnn. Die 13 and. Mjj. Mnn. It. Vg. Syr[sch] Cop. Or. lesen των λογων und ℵ B D L T U setzen τουτων bei. ℵ D K Π setzen αυτου vor oder nach λογων. — B L T X οι δε statt αλλοι (ℵ D u. A.) oder αλλοι δε (T.R mit Mnn.). — V. 44 ℵ: ελεγον statt: ηθελον.

Vorgenannten zu unterscheiden. Die andern, V. 44, möchten bereits zu Thätlichkeiten greifen. De Wette, Weisse, Keim fragen, warum Johannes den in V. 42 vorgebrachten Einwand nicht widerlege, was ihm leicht gewesen wäre, wenn er die Geburt Jesu in Bethlehem gekannt oder angenommen hätte. Aus seinem Stillschweigen schließen sie also, daß er die ganze Sage von der Davidischen Abstammung Jesu und von seiner Geburt in Bethlehem nicht kannte, oder sie in Abrede zog. Aber der Evangelist erzählt einfach geschichtlich, und gerade, wenn er den Einwurf für begründet hielt, mußte er ihn zu lösen suchen. Johannes berichtet gern solche Einwendungen, die sich für seine mit der evangelischen Geschichte bekannten Leser unmittelbar in Beweise verwandelten.[1] Er zeigte damit zugleich, wie der kritische Geist, welchem die Gegner Jesu huldigten, für diese ein viel weniger sicherer Führer war, als der sittliche Trieb, vermöge dessen seine Jünger sich an ihn angeschlossen haben. — Das γάρ (V. 41) geht auf eine hinzugedachte Verneinung; keineswegs, denn ....“ — Das Präsens ἔρχεται ist das der Idee, der Ausdruck für das, was der Weissagung gemäß geschehen muß. — Ὅπου ἦν, „wo er (zu Hause) war“; vgl. I. Sam. 16, 44. — Die τινές gehörten nach Weiß zu den Häschern, die ausgesandt waren, um ihn festzunehmen. Aber warum werden sie denn nicht wie V. 45 bezeichnet? Es waren vielmehr einige Hitzköpfe aus der Menge, welche die Häscher zur Erfüllung ihres Auftrages antrieben. Ihn festnehmen in dem Sinne von festnehmen lassen.

3) V. 45–52. Die Sitzung des Sanhedrin.

V. 45–49.[2] — Obgleich es ein Festtag war, hielt der hohe Rat oder wenigstens ein Teil desselben Sitzung, offenbar um zu sehen, was die Diener ausrichteten (V. 32). Die Vereinigung der beiden Hauptwörter unter der Wirkung eines und desselben Geschlechtsworts hebt die Gemeinsamkeit des Vorgehens nachdrücklich hervor (vgl. V. 32). — Das Fürw. ἐκεῖνοι, eigentlich jene, ist auffällig, weil es sich auf die zunächst stehenden Personen bezieht. Weiß und Westkott suchen die Erklärung darin, daß die Priester und Pharisäer innerlich dem Verfasser ferner standen als die Diener, wie wenn der moralische Abstand an die Stelle eines sprachlichen Getrenntseins treten könnte. Wir finden hier noch augenfälliger als überall sonst den gewichtigen Sinn dieses Fürworts bei Johannes; nicht jene (im Gegensatz zu diese), sondern: jene und keine andern; jene, immer dieselben, die beständigen Feinde Jesu. Mit ihrer freimütigen Antwort (V. 46) sagen die Gerichtsdiener, ohne es zu ahnen, diesen Lehrern, welche sie täglich hörten, eine sonderbare Artigkeit. Tischendorf hat in seinen letzten Ausgaben mit Recht die letzten Worte in V. 46 wiederhergestellt; die Auslassung dieser Worte bei den Alex. kommt von einer Vermengung des doppelten ἄνθρωπος. — Mit dem: auch ihr (V. 47) wenden sich die Obersten an den Stolz ihrer Diener. — Johannes gefällt sich wieder darin, V. 48, in schalkhafter Weise an eines der Worte der Gegner Jesu zu erinnern, welchen die durch die Thatsachen geschaffene Berichtigung den Stempel der Lächerlichkeit aufdrückte (vgl. das Auftreten des Nikodemus V. 50). — Bei V. 49 erinnern die Erklärer an die verächtlichen Ausdrücke bezüglich der Nichtstudierten, die sich in den rabbinischen Schriften finden. „Der Unwissende ist kein Frommer; nur die Gelehrten werden auferstehen.“ Es ist auch an Ausdrücken wie: „Erdenvolk“, „Gesindel“ u. s. w., welche die

---

[1] Hilgenfeld (Einl. S. 719) erkennt offen an, daß in dieser Stelle die Thatsache der Geburt Jesu in Bethlehem von dem Verfasser als bekannt vorausgesetzt wird. —

[2] V. 46. BLT Cop. Or. lassen ως ουτος ο ανθρωπος aus. D It[alfq.] lesen ως ουτος λαλει. ℵ: ως ουτος λαλει ο ανθρωπος. — V. 48. ℵD: πιστευει statt επιστευσεν. — V. 49. ℵBT 2 Mnn. Or. επαρατοι statt επικαταρατοι.

jüdischen Gelehrten dem gemeinen Volk beilegten, zu erinnern. — Mit den Worten: das nichts vom Gesetz versteht, lassen die Obersten einfließen, sie hätten aus dem Gesetz abgeleitete, unwiderlegliche Gründe Christum zu verwerfen. Die Priesterleidenschaft hüllt sich gern in das Gewand geheimer Wissenschaft. — Die Lesart ἐπάρατοι gehört der klassischen Redeweise an; die LXX und das N. T. (Gal. 3, 10—13) gebrauchen die Form ἐπικατάρατος.

Aber es steht jemand vor ihnen, der sie im Namen eben des Gesetzes, das sie allein zu kennen behaupten, zur Ordnung ruft.

V. 50—52.[1] — Die Stellung, welche Nikodemus bei dieser Veranlassung einnimmt, beweist den Fortschritt, der seit seinem Besuch bei Jesus in ihm geschehen ist. Darauf deutet der Beisatz: „welcher zuvor zu Jesu gekommen war.“ Die Auslassung dieser Worte im Sinait. beruht wahrscheinlich auf einer Verwechselung von αὐτούς und αὐτόν. — Νυκτός fehlt bei den Alex.; allein es läßt sich annehmen, daß es den Abstand zwischen seiner jetzigen Kühnheit und seiner früheren Behutsamkeit hervorheben soll. Das πρῶτον oder πρότερον, wie die Alex. lesen, stellt ebenso den Abstand zwischen seinem gegenwärtigen Vorgehen und seinem früheren Verhalten in's Licht. — Der zweite Beisatz: welcher einer unter ihnen war, erinnert in ironischer Weise an ihre eigene Frage; V. 48: „ist auch einer der Obersten, welcher....“ Das Wort ὁ νόμος, V. 51, steht an der Spitze; es enthält eine beißende Anspielung auf die Anmaßung der Obersten, das Gesetz allein zu kennen (V. 49). — Der Satzgegenstand der Zeitwörter ἀκούσῃ und γνῷ ist das in dem Richter personifizierte Gesetz.

In V. 52 sieht man, wie die Unparteilichkeit von der Leidenschaft aufgefaßt und beurteilt wird. Sie findet in derselben ein Anzeichen von geheimer Zuneigung und täuscht sich darin nicht immer. — Der hohe Rat setzt in seiner Antwort böswilligerweise voraus, man könne kein Anhänger Jesu sein, ohne wie er ein Galiläer zu sein: „Du mußt sein Landsmann sein, da du dich in dieser Weise von seiner Betrügerei fangen lässest.“ — Die letzten Worte, welche der Bericht den Gegnern Jesu in den Mund legt, scheinen eine Behauptung zu enthalten, die mit den Thatsachen streitet; denn, sagt man, mehrere Propheten, Elias, Nahum, Hosea, Jonas, stammten aus Galiläa. Es wurde daraus der Schluß gezogen (Bretschneider, Baur), die Mitglieder des Sanhedrin, die ihre heilige Geschichte kennen mußten, hätten diese Worte nicht aussprechen können, und der Evangelist sei es, der ihnen mit Unrecht diese Worte unterschiebe. Man könnte, wenn das Perf. ἐγήγερται gelesen wird, mit Mehreren den Gedanken so fassen: „und siehe, daß mit nichten ein Prophet (wirklich) in Galiläa (in der Person dieses Mannes) aufgestanden ist.“ Es läge darin eine Hindeutung auf die Bezeichnung Prophet aus Galiläa, die Jesu häufig beigelegt wurde. Aber damit wird die Schwierigkeit nicht gehoben. Denn es bleibt immer noch das ἐρεύνησον καὶ ἴδε, forsche und siehe, daß...“, worin die Voraussetzung liegt, daß dieser Fall noch gar nicht eingetreten sei. Die wahrscheinlichste Lesart, das Präs. ἐγείρεται, beseitigt die Schwierigkeit auch nicht, denn der Grundsatz: „ein Prophet steht nicht in Galiläa auf“, kann nur ein Axiom sein, das sich ihrer Meinung nach aus der Schrifterfahrung ergiebt („forsche nach, so wirst du sehen“). Es muß auf eine zureichende Begründung dieser Berufung auf die Geschichte verzichtet werden. Allerdings ist die galiläische Herkunft von Dreien unter den

[1]) T. R. liest ο ελθων νυκτος προς αυτον mit E G H M S Γ Δ It^aliq. Vg. Syr. O. ελθων προς αυτον προτερον steht in B L T Sah., ο ελθων προς αυτον νυκτος το πρωτον in D. ℵ läßt das Ganze weg. — V. 51. ℵ B M K L T X Π Or. lesen πρωτον statt προτερον. — V. 52. Statt εγηγερται lesen ℵ B D K T Γ Δ Π 30 Mnn. It^plerique Vg. Syr. εγειρεται.

vier genannten Propheten (Elias, Nahum, Hosea) entweder falsch oder unsicher; siehe Hengstenberg. Elias war aus Gilead, Hosea aus Samaria, das gar nicht als eines mit Galiläa zu nehmen ist; Nahum von Elkosch, einem Ort, dessen Lage ungewiß ist. Aber Jonas bleibt. Das ist eine Ausnahme, welche die Leidenschaft den Obersten in einem Augenblick der Aufwallung aus dem Gedächtnis bringen konnte, und die, wenn sie ihnen entgegengehalten worden wäre, als eine die Regel bestätigende Ausnahme abgethan worden wäre. Trotz dieser vereinzelten Thatsache war und blieb Galiläa dennoch der Auswurf der Theokratie. Westkott: „Galiläa ist nicht das Land der Propheten, noch viel weniger des Messias." Das Wichtigste, was sie vergessen, ist nicht Jonas, sondern die Weissagung Jes. 8, 23—9, 1, wo die Predigt des Messias in Galiläa angekündigt wurde.

Geschichte der Ehebrecherin: 7, 53 — 8, 11.

Drei Fragen erheben sich bezüglich dieses Abschnittes: gehört er wirklich dem Text unseres Evangeliums an? wenn nicht, wie ist er hereingekommen? Was ist von der Wahrheit der Geschichte selbst zu halten?

Das älteste Zeugnis für das Vorhandensein dieser Stelle im N. T. ist der Gebrauch, den die apostolischen Konstitutionen (I, 2, 24) davon machen, um die Anwendung milder Mittel in der Kirchenzucht gegen die Büßenden zu rechtfertigen. Dieses apokryphische Buch scheint seine endgiltige Fassung gegen den Schluß des 3. Jahrhunderts erhalten zu haben. Ist also die Stelle bei Johannes unecht, so muß ihre Einschiebung bis in's 2. oder 3. Jahrhundert zurückreichen. Die Väter des 4. Jahrhunderts, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, nehmen ihre Echtheit an und meinen, sie sei in einem Teil der Urkunden von schwachgläubigen Leuten gestrichen worden, welche fürchteten, „ihre Frauen möchten unsittliche Folgerungen daraus ziehen" (Augustin). Einige Mjj. der Itala (Veronensis, Colbertinus u. A.), vom 4. bis 11. Jahrh. die Vulgata, die syrische Übersetzung von Jerusalem aus dem 5. Jahrh., die Mjj. DFGKHUΓ vom 6.—9. Jahrh., und mehr als 300 Mnn. (Tischendorf) lesen die Stelle ohne irgend ein Zeichen der Anzweiflung. Dagegen fehlt sie in der Peschito und in zweien der besten Mss. der Itala, im Vercellensis aus dem 4. und im Brixianus aus dem 6. Jahrh. Tertullian, Cyprian, Origenes, Chrysostomus erwähnen sie nicht. ℵABCLTXΔ vom 4. und 9. Jahrh., und 50 Mnn. übergehen sie gänzlich (L und Δ lassen dafür einen leeren Raum). EMSΛΠ und 45 Mnn. bezeichnen sie als zweifelhaft. In einigen Urkunden endlich ist sie versetzt. Ein Mnn. (225) führt sie nach 7, 36 auf; zehn andere am Schluß des Evangeliums; vier im Evang. Lucä nach K. 21. Euthymius hielt sie für einen nützlichen Zusatz; Theophylakt streicht sie gänzlich.

Vom Standpunkt der äußern Kritik aus sind es drei Punkte, welche die Einschiebung beweisen:

1. Es ist unmöglich, die Auslassung dieses Stücks in den zahlreichen, von uns besprochenen Urkunden als etwas rein Zufälliges zu betrachten. Wäre es echt, so müßte es notwendig mit Absicht und aus dem von einigen Vätern erwähnten Grunde gestrichen worden sein. Aber wie viele andere Abstriche hätte man aus solchen Gründen im N. T. noch vornehmen müssen? Und würde man sich bei einem entschieden als apostolisch bekannten Text eine solche Freiheit genommen haben?

2. Ferner hat der Text in den Urkunden, welche diesen Abschnitt enthalten, eine außerordentlich verschiedenartige Gestalt; man zählt in den 12 Versen etwa 60 Varianten. Griesbach hat drei völlig verschiedene Texte unterschieden; nämlich den gewöhnlichen Text, den von D und einen dritten,

der sich aus mehreren Mss. ergiebt. Kein echt apostolischer Text ist je solchen Veränderungen ausgesetzt gewesen.

3. Wie kommt es, daß der ganze Abschnitt in den Urkunden an so verschiedene Orte gestellt ist, nach 7, 36, am Schluß unseres Evangeliums, am Schluß von Luk. 21, endlich zwischen K. 7 und 8 unseres Evangeliums wie in T. R.? Eine solche Unsicherheit ist ohne Beispiel bei einem apostolischen Text.

Vom Standpunkt der innern Kritik aus bestätigen drei Gründe dieses Ergebnis:

1. Die Redeweise hat nicht das johanneische Gepräge; sie hat vielmehr die Eigentümlichkeiten der synoptischen Überlieferung. Das οὖν, bei Johannes die gebräuchlichste Übergangsform, fehlt vollständig, statt desselben steht δέ (11 mal). Die Ausdrücke ὄρθρον (Johannes sagt πρωΐ), πᾶς ὁ λαός, καθίσας ἐδίδασκεν, οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι haben bei Johannes keinen Vorgang und erinnern an synoptische Wendungen. Woher käme diese Verschiedenheit, wenn das Stück recht wäre?

2. Die Einleitung 7, 53 hat, wie wir sehen werden, keinen bestimmten Sinn. Ihre Zweideutigkeit macht sie verdächtig.

3. Endlich besteht zwischen dem Geist dieser Geschichte und der ganzen johanneischen Erzählung ein durchgreifender Zwiespalt. Die letztere stellt uns in diesem Abschnitt das Selbstzeugnis Jesu dar und die bei dieser Veranlassung sich ergebende Stellung, welche seine Zuhörer hinsichtlich des Glaubens oder Unglaubens zu ihm nehmen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann die Geschichte von der Ehebrecherin in unserem Evangelium nur als fremdartiges Beiwerk angesehen werden. Dies spricht Reuß treffend aus: „Derartige Anekdoten, die auf eine wesentlich moralische Nutzanwendung hinauslaufen, sind dem 4. Evangelium fremd.“ Sobald diese Stelle gestrichen wird, so springt die Verbindung zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Zeugnis in die Augen. Sie ist ausdrücklich durch das πάλιν 8, 12 bezeichnet, welches den neuen Ausspruch 8, 12—20 an den des großen Festtags 7, 37 ff. anreiht.

So wird denn auch die Echtheit dieses Stücks nur von wenigen protestantischen Exegeten (Lange, Ebrard, Wieseler), von katholischen Auslegern (Hug, Scholz, Maier) und von einigen Gegnern der Echtheit des Evangeliums angenommen, welche letzteren sich aus den inneren Unwahrscheinlichkeiten der Geschichte eine Waffe machen (Bretschneider, Reuß, B. Bauer, Hilgenfeld). Seit der Zeit der Reformation ist es für unecht erklärt worden von Erasmus, Calvin, Beza; später ist es eben so ausgeschieden worden von Grotius, Wetstein, Semler, Lücke, Tholuck, Olshausen, De Wette, Baur, Reuß, Luthardt, Ewald, Hengstenberg, Lachmann, Tischendorf, Meyer, Weiß, Keil. Nach Hilgenfeld (Einl. in's N. T.) hätte dieses Stück überwiegende Zeugnisse für sich; es versetzt uns, wie er meint, in die richtige Zeitlage nach dem großen Festtage; endlich wäre es durch das Wort 8, 15 erfordert. Diese Gründe bedürfen keiner Widerlegung.

Wie ist dieser Abschnitt in unser Evangelium hereingekommen?

Hengstenberg schreibt seine Abfassung einem Gläubigen zu, der ein Gegner des Heidentums war und unter dem Bilde dieses gesunkenen, aber von Jesu wieder zu Ehren angenommenen Weibes die begnadigte Heidenwelt darstellen wollte. Um dieser Erdichtung mehr Glaubwürdigkeit zu verschaffen, hätte sie der Verfasser mit einer Einleitung in den Text unseres Evangeliums eingeschoben, und so hätte sie sich in eine Anzahl Exemplare eingeschlichen. — Aber die hiermit angenommene allegorische Absicht ergiebt sich aus keiner der Einzel-

heiten der Erzählung; außerdem ist es gar nicht zutreffend, daß das Weib von Jesu begnadigt worden sei. Die von Hengstenberg gegen die innere Wahrheit der Erzählung erhobenen Einwürfe werden wir unten behandeln.

Einfacher ist es in dem Abschnitt, die Wiedergabe irgend einer alten Überlieferung zu erkennen. Eusebius (H. E. III., 40) berichtet, die Schrift von Papias enthalte „die Geschichte von einem Weibe, das vieler Sünden wegen vor dem Herrn angeklagt worden sei, und diese Geschichte stehe auch in dem Evangelium der Hebräer". Meyer, Weiß, Keil ziehen jede Beziehung zwischen dem Bericht des Papias und der vorliegenden Erzählung in Abrede. Aber sie wissen gegen die Übereinstimmung der beiderlei Berichte nur den von Papias gebrauchten Ausdruck: viele Sünden geltend zu machen, als ob dieser unbestimmt gehaltene Ausdruck auf das Weib in unserer Geschichte nicht anwendbar wäre. Die Ermahnung Jesu: „gehe hin und sündige hinfort nicht mehr", bezog sich gewiß nicht nur auf eine einzige sündliche That. Uns will es schwer scheinen, in dieser von Papias aufbehaltenen Geschichte diejenige nicht wiederzuerkennen, welche unser Abschnitt erzählt. Ein Leser des Papias oder des Hebräerevangeliums hat ihn ohne Zweifel am Schluß seiner Evangeliensammlung, somit am Schluß des Johannes (daher seine Stellen in 10 Mnn.) als Anmerkung beigesetzt, entweder an einer ihm passend erscheinenden Stelle unserer evangelischen Erzählung, z. B. hier, als Probe für die Umtriebe der Obersten (7, 45 ff.), oder als Erklärung des nachfolgenden Wortes 8, 15 („ich richte niemanden"), oder vielleicht auch hinter Luk. 21, 38 (wo er sich in 4 Mnn. vorfindet), welche Stelle mit der unsrigen eine überraschende Ähnlichkeit hat (vgl. besonders 8, 1 f. bei Johannes mit diesem Verse bei Lukas). Sie wurde zum Abschluß der Reihe von Angriffen, welche der Sanhedrin, sodann die Pharisäer und Sadduzäer an diesem denkwürdigen Tage seiner letzten Lebenswoche auf Jesum gemacht haben. Wenn dem so wäre, so könnten wir diesen Bericht unter die wirklich geschichtlichen, aber außerbiblischen Erzählungen einreihen, welche die mündliche Überlieferung der ersten Zeit bewahrt hatte.

Hitzig, Holtzmann haben angenommen, dieser Abschnitt habe ursprünglich einen Teil der Schrift gebildet, die nach ihrer Meinung die Quelle unserer drei Synoptiker gewesen war (der angebliche Ur-Markus) und er habe daselbst zwischen V. 17 und 18 des 12. K. unseres kanonischen Markus gestanden. Unsere drei Synoptiker hätten den Abschnitt ausgelassen mit Rücksicht auf die Schonung, welche hier gegen den Ehebruch zu walten schien. Hingegen habe er im Hebräerevangelium Aufnahme gefunden und durch diese Thüre sei er wieder in unsere Evangelien an verschiedenen Stellen hereingekommen. Aber es ist nicht leicht zu begreifen, wie die Stimmung in der Kirche in so kurzer Zeit völlig umgeschlagen hätte, derart daß an die Stelle einmütiger Verwerfung in kurzer Zeit eine ebenso allgemeine Wiederherstellung getreten wäre. Unsere Erklärung scheint uns viel natürlicher und zugleich viel weniger hypothetisch. Übrigens giebt jetzt Holtzmann selbst die Ur-Markushypothese preis.

Die Frage, ob dieser Bericht die Überlieferung einer wirklichen Begebenheit oder eine wertlose Sage enthalte, läßt sich erst nach eingehender Behandlung der Stelle entscheiden. Wir bemerken in der Note nur die hauptsächlichen Abweichungen von T. R.

7, 53 — 8, 11. [1]) — V. 53. Bezieht sich der Ausdruck: jeglicher ging heim, wie es im Zusammenhang natürlich scheint, auf die Mitglieder des hohen

[1]) V. 53. DMSΓ: επορευθησαν. U: απηλθεν. Λ: απηλθον. — V. 2. D: παραγινεται. U: ηλθεν. Mnn. παρηλθεν. — GSU Mnn.: οχλος. — 5 Mjj. lassen προς αυτον aus. — D 6 Mnn. lassen die Worte και ... αυτους aus. — V. 3. Andere φερουσι, προσηνεγκαν. — EGHK: καταληφθεισαν. D: ειλημμενην. — D: επι αμαρτια. — V. 4. EGHK setzen bei πειραζοντες, D: εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις ινα εχωσιν κατηγοριαν αυτου. — U: ταυτην

Rates, welche nach der Sitzung wieder nach Hause gingen, 7, 45—52? In diesem Fall ist die Bemerkung durchaus müßig. Oder bezieht er sich auf das ganze Volk, das nach dem Schluß des Festes vom Tempel in seine Wohnung zurückkehrte? Diese Erklärung wäre an sich annehmbarer. Es war wohl der Sinn des Verses in dem Text, aus welchem sich diese Erzählung herausgelöst hat. Aber in dem Bericht des Johannes führt nichts auf diese Bedeutung des Wortes ἕκαστος. Es liegt hierin offenbar der Beweis einer fremden Einschaltung.

8, 1 und 2. Überraschende Ähnlichkeit mit der synoptischen Erzählung nach Inhalt und Form; vgl. Luk. 21, 38.

V. 3 und 4. Γραμματεῖς, die Schriftgelehrten, ist bei Johannes ἅπαξ λεγόμενον; synoptische Ausdrucksweise. — Es ist unwahrscheinlich, daß die so wissensstolzen Leute schon damals eine Frage von solcher Bedeutung an Jesum gestellt und ihm dadurch freiwillig ein so hohes Ansehen in den Augen des ganzen Volkes eingeräumt haben sollten; vgl. 7, 26.

V. 5. Die Steinigung war von Moses nur für eine untreue Braut angeordnet (Deut. 22, 23. 24); für ein ehebrecherisches Weib war die Todesart nicht bestimmt (Lev. 20, 10). Nach dem Talmud hat das Gesetz da, wo die Strafe nicht bezeichnet ist, nicht die Steinigung, sondern die Erdrosselung im Auge. Und Meyer schließt daraus, daß hier eine untreue Braut gemeint sei. Diese Annahme ist weder natürlich, noch notwendig. Die Aussprüche des Talmud haben keine Geltung für die Zeit Jesu. Tholuck, Ewald, Keil nehmen meines Erachtens mit Recht an, daß da, wo das Gesetz schwieg, vielmehr die Steinigung in Anwendung kam. Diese Ausführung wird durch Lev. 20, 2. 27 bestätigt, wo die Todesstrafe, die in V. 10 nicht näher bezeichnet ist, ausdrücklich als die der Steinigung angeführt wird. Vgl. auch Ex. 31, 4 und 35, 2, wo die Todesstrafe gegen Sabbatschänder angeordnet wird, mit Num. 15, 32—34, wo diese Strafe, ohne daß eine neue Bestimmung erfolgt wäre, in der Form der Steinigung vollzogen wird.

V. 6. Was war die Schlinge, die sie ihm gelegt hatten? Mehrere, Augustin, Erasmus, Luthardt, Calvin, meinen, Jesus sollte zu einem Ausspruch verleitet werden, der so streng wäre, daß er dadurch mit seiner sonst üblichen Milde in Widerspruch träte. Andere, Euthymius, Bengel, Tholuck, Hengstenberg, Weiß, Keil, nehmen an, die Widersacher erwarteten eine Entscheidung im Sinn der Milde, wodurch sich Jesus mit der mosaischen Satzung in Widerspruch gesetzt hätte. Aber in beiden Fällen war es keine förmliche Schlinge, da eine Gefahr für Jesus nur vorlag, wenn er nach der ersten Erklärung eine bejahende, und nach der zweiten eine verneinende Antwort gab. Hug, Meyer denken sich die Schlinge geschickter gedreht, d. h. so, daß Jesus von beiden Seiten her bedroht war. Antwortet er verneinend, so widerspricht er Moses; ist seine Antwort in Übereinstimmung mit diesem, so tritt er dem römischen Gesetz entgegen, welches die Ehebrecherin nicht mit dem

---

ευρομεν επ αυτοφωρω. — V. 5. D: εκελευσεν. DMSUΛ: λιθαζειν. Mnn.: λιθαζεσθαι. D: συ δε νυν. — V. 6. SU: κατηγοριαν κατ' αυτου. DM lassen die Worte τουτο . . . αυτου aus. — EGHK 90 Mnn. setzen bei προςποιουμενος; einige Mnn. (bei Matthäus): και προς ποιουμενος. — V. 7. DMVss.: ανεκυψεν και. UΛ αναβλεψας. — EGH: πρωτον. — V. 8. U setzt bei ενος εκαστον αυτων τας αμαρτιας. — V. 9. D: εκαστος δε των Ιουδαιων. — DMUΛVss. lassen die Worte και . . . ελεγχομενοι aus. — L: εξηλθεν. M: ανεχωρησαν. — D läßt εις καθ' εις aus. — EGHKMVss. lassen εως των εσχατων aus. D liest ωστε παντας εξελθειν. — Alle Mjj.: ουσα statt εστωσα. — V. 10. ΛMnn.: αναβλεψας. — DMS lassen die Worte και . . . γυναικος aus. UΛ setzen dafür ειδεν αυτην και. — DEIGHKVss. lassen η γυνη aus. MSUΛ: γυναι. — 8 Mnn. Augustin lassen die Worte που . . . σου aus; andere Varianten. — V. 11. D: κακεινη ειπεν αυτω. — EFGKMnn.: κρινω. — D: υπαγε. — DMUVss. setzen vor αμαρτανε noch απο του νυν.

Tode bestraft. Dies scheint mir der Wahrheit nahe zu kommen. Nur hat das römische Gesetz hier nichts zu schaffen. Denn die Römer nötigten den Provinzen ihre eigene Gesetzgebung nicht auf, und ein bloß auf gegenteiliger Auffassung zweier Gesetzbücher beruhender Streit wäre in den Augen des Volkes nicht durchschlagend genug gewesen, um Jesu ernstlich zu schaden. Die Lösung scheint mir einfach: wenn Jesus antwortete: Moses hat Recht, steiniget sie! so begab man sich zu Pilatus und verklagte Jesum wegen Eingriffs in die Rechte der römischen Obergewalt, welche sich, wie in allen eroberten Ländern, das jus gladii vorbehalten hatte. Wenn er antwortete: steiniget sie nicht! so wurde er als falscher Messias bei dem Volk verschrieen und sogar bei dem Sanhedrin angeklagt; denn der Messias soll die Herrschaft des Gesetzes aufrecht erhalten oder wiederherstellen. Es ist dies genau dieselbe Berechnung, wie bei der Frage über die Entrichung der Steuer an den Kaiser (Luk. 20 und parall.). Luthardt und Reuß stellen sich auch auf seiten dieser Erklärung. Weiß wendet allerdings ein, man habe vernünftigerweise nicht von Jesu erwarten können, daß er den Befehl zur Steinigung geben würde; und er habe in jedem Fall die Bestätigung der Strafe durch die römische Obrigkeit immer vorbehalten können. Aber wenn Jesus eine Verurteilung aussprach, hätte er seiner Antwort noch so sehr alle erdenklichen Einschränkungen geben können, man hätte sich bei dem römischen Landpfleger nicht daran gekehrt. Wurde er doch auch beschuldigt, die Entrichtung der Steuer an den Kaiser verboten zu haben, obgleich er genau das Gegenteil zur Antwort gegeben hatte.

Was Jesus angesichts der ihm vorgelegten Frage thut, ist nicht bloß, wie man gewöhnlich nach dem Beispiel griechischer oder rabbinischer Schriftsteller erklärt, eine Form um sich zurückzuziehen und den vorliegenden Gegenstand als ihn nicht berührend erscheinen zu lassen. Vorab konnte es sich für Jesus in einer solchen Lage nicht um etwas Gleichgültiges handeln. Sodann scheint mir, trotz der Behauptungen von Weiß, Hengstenberg im Recht zu sein, wenn er in dieser Auffassung der Handlungsweise Jesu etwas wie ein mit der sittlichen Würde Jesu unverträgliches Spiel erblickt. Was Jesus zu thun scheinen wollte, das muß er auch wirklich gethan haben. Er hat geschrieben, und was er geschrieben hat, das muß meines Erachtens ganz natürlich das Wort gewesen sein, das er eben in diesem Augenblick ausspricht (V. 7). Er schreibt die erste Hälfte, als er sich zum erstenmal niederbeugte (V. 6), und die zweite, nachdem er sich wieder aufgerichtet und sodann zum andernmal dieselbe Stellung eingenommen hatte (V. 8). Damit macht sich Jesus zum göttlichen Richter sowohl über das Weib, das ihm vorgeführt wurde, als über die Leute, die es vor ihn bringen. Ein Urteil wird nicht nur ausgesprochen, sondern auch geschrieben. Diese Handlung hat eine ähnliche Bedeutung wie das Wort des Jeremias (17, 13): „Die Abtrünnigen müssen in die Erde geschrieben werden."

V. 7 und 8. Die bewundernswürdige und doch so einfache Weisheit der Antwort Jesu in V. 7 liegt darin, daß er die Frage von dem Rechtsboden, auf welchen seine Gegner sie stellten, auf das sittliche Gebiet zurückführt, über welches hinaus er für den Augenblick seine Zuständigkeit nicht auszudehnen gedenkt; vgl. Luk. 12, 14. Ein Richter, der im Amt steht, kann allerdings richten und verurteilen, wenn er auch ein Sünder ist. Aber dies ist in jenem Augenblick nicht die Stellung Jesu, da er kein öffentliches Richteramt bekleidete. Es ist auch nicht die Stellung derer, welche ihm die Frage unterbreiten. Um das Recht zu haben, sich aus eigenem Antrieb zu Vertretern und Vollziehern der göttlichen Gerechtigkeit zu machen, mußten sie also allerwenigstens selbst von aller eigenen Sünde frei sein, welche ein ähnliches Gericht über sie herbeiführen konnte. Allerdings ließe sich einwenden, daß früher das ganze

Volk berufen war, solche Verbrechen mittelst der Steinigung abzuurteilen. Aber die Zeit, in welcher Gott dem Volk das Richteramt über solche Missethat übertragen hatte, war längst vorüber. Jesus nimmt die Theokratie nicht in ihrer idealen Gestalt, sondern so wie er sie vorfindet, durch göttliche Fügung ihrer alten Verfassung beraubt und fremdem Joch unterworfen. — Die Ausleger, welche wie Meyer, Lücke und viele andere den Ausdruck ohne Sünde auf den Ehebruch oder überhaupt auf Fleischessünden beschränken, nehmen dem Gedanken Jesu seinen natürlichen Sinn. In seinen Augen ist „derjenige, welcher an einem einzigen Gebot sündigt, des ganzen Gesetzes schuldig" (Jak. 2, 10 f.). Die Weisheit dieser Antwort liegt darin, daß die Stegreifrichter des Weibes entwaffnet werden, ohne daß doch dem Gebot Moses der mindeste Abbruch geschieht. Auf der einen Seite halten die Worte: er nehme den Stein das Gesetz in Kraft; auf der andern aber entwaffnen die Worte: ohne Sünde jeden, der es anzuwenden versuchte.

V. 9. Wäre es den Pharisäern mit ihrer Entrüstung gegen die Angeklagte Ernst gewesen, so war dies der Augenblick, sie vor das ordnungsmäßig bestellte Gericht zu führen. Aber sie hatten es nicht auf die Übelthat, sondern auf Jesum abgesehen. Als sie erkannten, daß ihr Plan gescheitert war, faßten sie den einzig möglichen Entschluß, nämlich sich zurückzuziehen, und sie gaben so ein stillschweigendes Geständnis der gehässigen Absicht, welche sie hergeführt hatte. — Πρεσβύτεροι ist hier nicht Amtsname; es sind die bejahrtesten, welche als die würdigsten Vertreter der öffentlichen Sittlichkeit sich an die Spitze des Zuges gestellt haben; ἔσχατοι bezeichnet nicht die jüngsten oder nach ihrer gesellschaftlichen Stellung untersten, sondern einfach, wie Meyer sagt, die letzten, welche weggingen. Das Wort μόνος betrifft nur den Abgang der Ankläger.

V. 10 und 11. Mit dem οὐδὲ ἐγώ giebt Jesus dem Weib zu verstehen, daß doch jemand hier sei, welcher, ohne dem in V. 7 aufgestellten Grundsatz der Gerechtigkeit Eintrag zu thun, wirklich die Befugnis gehabt hätte, den Stein aufzuheben, wenn er es für gut gehalten hätte; aber dieser eine verzichtet darauf aus Erbarmen und um dem Weib Zeit zur Umkehr zu lassen: „gehe, und sündige hinfort nicht mehr." — Man darf in dem Wort Jesu: ich verdamme dich nicht, nicht eine Erklärung der Begnadigung sehen wie die an die bußfertige Sünderin Luk. 7, 48 und 50. Bengel bemerkt mit Recht, daß Jesus nicht sagt: „gehe hin in Frieden; deine Sünden sind dir vergeben." Denn die Sünderin, um welche sich's hier handelt, hat nicht eine Regung von Reue und Glauben zu Jesu geführt. Wenn er sie nicht verurteilt, so gewährt er ihr bloß Frist, um zur Reue und Glauben zu gelangen. Es ist die Zusage der Nachsicht, nicht der Rechtfertigung; vgl. Röm. 3, 24 f. (πάρεσις). Und wenn er ihr sagt: sündige nicht mehr, zeigt er ihr den Weg, auf welchem allein sie wirklich Rettung finden kann.

So lösen sich alle sittlichen Unzuträglichkeiten und alle geschichtlichen Unwahrscheinlichkeiten, welche Hengstenberg u. A. in dem Bericht finden wollen; wie Reuß sagt: „die Glaubwürdigkeit der Thatsache scheint genügend dargethan." Dieser Zug ist in jeder Beziehung der Weisheit, der Heiligkeit und der Güte dessen würdig, dem er zugeschrieben wird. Jesus hat das rechtliche und sittliche Gebiet klar geschieden; er hat bei seinen Widersachern das Gefühl ihrer eigenen Sünde geweckt und dem Weibe zu verstehen gegeben, wie sie die ihr eingeräumte Gnadenfrist zu benützen habe. Endlich glaubt man in dem Wort: wo sind deine Ankläger? etwas wie ein Vorspiel von dem Triumphruf des Apostels Paulus zu hören: wer will anklagen? wer will verdammen?" (Röm. 8, 33 f.)

Die inneren Merkmale dieses unnachahmlichen Zuges aus dem Leben Jesu stellen ihn chronologisch in dieselbe Zeit, wie die andern ähnlichen, von den

Synoptikern erzählten Begebenheiten, d. h. unmittelbar nach dem Einzug Jesu am Palmentag (Luk. 20. Matth. 22, u. s. w.) Zudem ist erst in diesem Augenblick eine so ausdrückliche Anerkennung des Ansehens Jesu von seiten der Mitglieder des hohen Rates zu begreifen.

2. Jesus, das Licht der Welt.

8, 12 — 20.

Wir finden in diesem Abschnitt: 1) ein Zeugnis (V. 12); 2) einen Einwand (V. 13); 3) die Antwort Jesu (V. 14—19); 4) eine geschichtliche Notiz (V. 20).

V. 12.[1]) — Das πάλιν kann um so weniger ein bloßer Übergang zu der neuen Rede sein, weil es mit einem gewissen Nachdruck vorangestellt und von einem οὖν begleitet ist, welches in diesem Fall einen Pleonasmus bilden würde (zur Antwort an Weiß). Es kündigt vielmehr ein neues Zeugnis an, ähnlich wie 7, 37 ff., als wollte Johannes sagen: „nachdem Jesus so ein erstes Sinnbild auf sich bezogen, nahm er noch einmal das Wort, um ein zweites auf sich anzuwenden.“ Wurde die neue Rede am gleichen Tage gehalten, wie die vorhergehende? Nach Weiß würde V. 30 das Gegenteil beweisen, weil er eine neue Sachlage ankündigt. Aber war denn Jesus gezwungen, den ganzen Tag wie angewachsen am gleichen Ort zu bleiben? — Das Wort ἐλάλησε bezeichnet eine weniger feierliche Haltung und Stimme als die Ausdrücke: εἱστήκει καὶ ἔκραξεν, 7, 37. Es ist eine Fortsetzung, eine Ergänzung der vorhergehenden Rede; dieser Umstand spricht dafür, daß es derselbe Tag war. Aber es ist richtig, was Luthardt sagt: „der historische Faden, auf welchen der Verfasser hielt, war ein anderer, als der der Tage und Stunden.“

Aus welcher Veranlassung bezeichnet sich Jesus als das Licht der Welt? Hug u. A. haben gemeint, er spiele damit auf den Glanz der beiden Kronleuchter an, die während des Festes abends im Vorhof der Weiber angezündet wurden, und deren Licht nach der Angabe der Rabbinen ganz Jerusalem überstrahlte. Es war dies eine sehr rauschende Feierlichkeit; es wurde ein heiliger Tanz um die Kronleuchter her aufgeführt, an welchem gesetzte Männer teilnahmen, und möglicherweise deutete Jesus auf diesen feierlichen Zug mit dem folgenden Wort: „wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln....“ Der Gesang und die Instrumentalmusik erfüllten den Tempel, das Fest dauerte bis gegen Tagesanbruch. Der berühmte Maimonides versichert, diese Feierlichkeit habe an jedem Abend des Festes stattgefunden, was mit Hug's Erklärung übereinstimmen würde. Aber der Talmud spricht nur bei Gelegenheit des ersten Abends davon. Aus diesem Grunde haben Vitringa und andere Ausleger geglaubt, dieses Wort vielmehr mit einer prophetischen Stelle, die an diesem Tage im Tempel gelesen worden wäre, verbinden zu sollen; Jes. 42, 6: „ich will dich zum Bund des Volkes setzen und zum Licht der Völker.“ Vgl. auch Jes. 49, 6. 9. Aber es ist nicht ausgemacht, daß im Tempel regelmäßige Vorlesungen des A. T. stattfanden; es ist sogar zweifelhaft, ob sich eine Synagoge innerhalb des Heiligtums befand (s. Lücke). Jarchi spricht nur von einer „nahe bei dem Vorhof, auf dem Tempelberg“ gelegenen Synagoge. Und vor allem enthält das Wort Jesu keine hinreichend deutliche Hinweisung auf diese prophetischen Stellen. Die Ausleger, welche eine Anspielung auf die Kronleuchter im Tempel annehmen, scheinen mir

---

[1]) Variante von περιπατησει (T. R. mit D E u. s. w.) und περίπατηση (א B Γ u. a.). — א e lesen εχει statt εξει.

denselben Fehler zu begehen, wie bei der Erklärung des vorangehenden Sinnbildes (7, 37 ff.). Sie denken nur an die Feierlichkeit, die zur Zeit Jesu statthatte, und vergessen, was viel wichtiger ist, die wunderbare segensreiche Begebenheit, deren Gedächtnis durch die Feier wachgerufen wurde, und die für Jesus gewiß das Wesentliche war. Das Laubhüttenfest, welches in jenen Tagen das Volk vereinigte, sollte demselben die Gnadenerweisungen Gottes während des Aufenthalts in der Wüste in's Gedächtnis rufen. Daher die Laubhütten, unter denen das Volk wohnte, und die dem Feste den Namen gaben. Unter diesen Wohlthaten nun waren die beiden bedeutendsten das Wasser aus dem Felsen und die Feuersäule in der Wolke gewesen. Jesus hat soeben das erste dieser Vorbilder auf sich angewandt. Jetzt thut er's mit dem zweiten (daher das πάλιν, V. 12). So feiert Jesus das Laubhüttenfest, indem er es gewissermaßen in seine eigene Person übersetzt. Nur ist Israel jetzt die ganze Welt geworden, wie in K. 6 Jesus das Manna war nicht bloß für das Volk, sondern für die Menschheit, und 7,37 das lebendige Wasser für jeden Dürstenden. — Wir haben schon 1, 4 und 3, 19 den Begriff Licht erklärt; es ist die vollkommene Offenbarung des sittlich Guten, d. h. Gottes, das lebendige Gut. — Der Ausdruck: „wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln...." spielt nicht auf den Fackeltanz im Vorhof an, sondern auf die Wanderschaft Israel's durch die Wüste. Es brach auf, zog weiter, machte Halt, lagerte sich auf das Zeichen, welches von der Lichtwolke ausging; unter einem solchen Führer gab es keine Finsternis mehr für die Wanderer. So verschwinden für den Menschen die Dunkelheiten des Daseins, die Nacht, welche der Eigenwille und die Leidenschaften über sein Leben breiten, sobald er Jesum in sein Herz aufnimmt. Bei jedem Schritt blickt er zuerst auf ihn und findet in ihm die Offenbarung der Heiligkeit, die einzige, wesentliche Wahrheit. — Das Licht des Lebens bezeichnet nicht das Licht, welches im Leben besteht oder das Leben hervorbringt, sondern daraus hervorgeht (1, 4); ein Licht, das von der Gemeinschaft in Gott ausstrahlt und die Vernunft zu ihrer richtigen Wirksamkeit anleitet. — Das Futur περιπατήσει in T. R. ist wahrscheinlich eine Korrektur nach dem folgenden ἕξει. Es ist zu lesen der Konjunkt. Aor. οὐ μὴ περιπατήσῃ; vgl. 10, 5. Die Form οὐ μή hat ihren Grund in dem natürlichen Mißtrauen des Herzens: „es ist nicht zu fürchten, daß er, wie groß auch seine eigene Finsternis sein mag, noch in der Nacht wandeln müsse." — Ἕξει: er wird es innerlich haben.

Es besteht eine innige Verbindung zwischen diesem und dem vorangehenden Zeugnis. In Kap. 7, 37 hat sich Jesus als das Leben dargestellt (ὕδωρ ζῶν); 8, 12 bietet er sich als das Licht dar, das dem Leben entströmt. Was das Verhalten betrifft, welches der Mensch diesen göttlichen Gaben entgegenzubringen hat, so ist es in der ersten Stelle die gläubige Annahme (wird trinken); in der zweiten die Thätigkeit des praktischen Gehorsams (wird wandeln.)

V. 13. — Lücke und Weiß schließen aus den Worten: die Pharisäer, daß die Pilger schon von Jerusalem abgereist waren. Aber warum hätten sich die Pharisäer nicht unter der bei dem Fest anwesenden Menge befinden können? — Das letzte Wort: „ist nicht wahr" heißt nicht: „ist falsch", sondern ist „nicht hinlänglich gesichert und glaubwürdig". Es gab ein rabbinisches Sprichwort, das wirklich sagte: „niemand giebt Zeugnis über sich selbst." Die Gegner erheben nur eine Formfrage; sie sind ohne Zweifel durch die würdevolle Sprache des Herrn etwas eingeschüchtert. Sie hätten ihm sein eigenes Wort in V. 31 anführen können: „wenn ich mir selbst Zeugnis gebe, so ist mein Zeugnis nicht wahr." — Jesus nimmt zuerst die sachliche Frage vor (V. 14); dann die formale (V. 15—18).

V. 14.[1]) — Jesus hat sich in Kap. 5 in die Reihe der gewöhnlichen Menschen gestellt; deshalb hatte er sich auf das zwiefache Zeugnis des Vaters durch die Wunder und durch die Schrift berufen. Hier greift er auf die frühere Sachlage zurück und nimmt die richtige Stellung, die er freiwillig aufgegeben hatte, wieder in Anspruch. Dieser Unterschied rührt daher, daß der Bruch zwischen ihm und seinen Zuhörern jetzt weiter vorgeschritten ist. Er behauptet sich selbst mit erhöhtem Nachdruck. Das innere Licht, das er besitzt, ist sein sicherer Schutz vor den Täuschungen des Hochmuts über seine Person. Und deswegen ist er zugleich die Leuchte für die andern. — Das Wort οἶδα, ich weiß, bezeichnet das unverwüstlich klare und lautere Bewußtsein Jesu von sich selbst; er bezieht sich gleichermaßen auf den Ort seines Ausgangs wie seines Eingangs, auf den Ursprung wie auf das Ziel seines Daseins. Wer diese beiden Grenzpunkte seines Lebens deutlich erkennt, der begreift es vollständig. Jesus kennt sich selbst mit voller Klarheit als ein Wesen, das von oben stammt und nach oben wiederkehrt, für welches folglich das Erdenleben nur eine Durchreise ist, auf der er eine segensreiche Sendung zu erfüllen hat, ein Übergang von Himmel zu Himmel. Das ganze Christentum beruht auf diesem Bewußtsein Jesu von seiner Person. Der Heldenmut des Glaubens liegt darin, daß er sich dem außerordentlichen Zeugnis hingiebt, welches Jesus sich selbst ausgestellt hat. — Die Worte: ihr wisset nicht, sind mehr als die Aussage einer Thatsache, sie enthalten einen Vorwurf. Sie wüßten es auch, wenn sie nur ein wenig offene Sinne hätten, um zu merken. In dem göttlichen und heiligen Charakter der Erscheinung Jesu kann jedes aufrichtige Herz die Göttlichkeit seiner Herkunft und seiner Bestimmung erkennen. — Die disjunktive Partikel ἤ im zweiten Satz (siehe die kritische Anm.) ist nachdrucksvoller als das einfache καί im ersten: Bei Jesus reiht sich eine Erkenntnis an die andere, daher καί, und. Hingegen sie mag man über den einen oder den andern Punkt fragen, so werden sie immer dieselbe Unwissenheit zeigen, daher ἤ, weder.

V. 15 und 16.[2]) — In dem Einwurf der Pharisäer, V. 13, lag ein Urteil über Jesus. Sie behandelten ihn als einen gewöhnlichen Menschen, als einen Sünder ihresgleichen. Sie legten ihm zur Last, daß er in den Zeugnissen, die er sich ausstellte, sich selbst überschätze. Darauf bezieht sich der Vorwurf: „ihr richtet nach dem Fleisch." Man darf κατὰ τὴν σάρκα, nach dem Fleisch, nicht mit κατὰ σάρκα, „in fleischlicher Weise", verwechseln. Das Fleisch ist hier nicht der Schleier, der über die Augen des falsch Urteilenden gebreitet ist (die fleischliche Gesinnung); es ist vielmehr dem Geschlechtswort τήν gemäß, die niedrige Erscheinung dessen, auf den sich dieses Urteil bezieht, wonach er sich auf den ersten Anschein in nichts von den übrigen Menschen unterscheidet. Indessen schließt die letztere Bedeutung die erstere ein, denn mit einem etwas weniger fleischlichen Gemüt hätten die Juden in Jesu unter der fleischlichen Hülle ein Wesen höherer Art erkannt und ihm innerhalb der Menschheit eine besondere Stelle angewiesen. — Die oberflächliche Beurteilung ihrerseits, der sich Jesus ausgesetzt sieht, weckt bei ihm das Gefühl des Kontrastes. Während diese blinden Leute sich herausnehmen, im vollen Vertrauen auf ihre eigene Erleuchtung ihn zu beurteilen, richtet er selbst, das fleischgewordene Licht, keinen Menschen. Also die Nichtwissenden erlauben sich zu urteilen, während der Wissende auf dieses Recht verzichtet. Und doch läßt

---

[1]) FHK lassen δε aus. — BDKTUXΛ haben η nach ερχομαι. T.R. hat και nach ℵEFGHL und vielen Mnn.

[2]) T.R. liest αληθης mit 12 Mjj. (ℵΓΔ u. a.) und beinahe allen Mnn., während BDLTX αληθινη lesen. — ℵD lassen πατηρ nach ο πεμψας με aus.

sich nicht leugnen, Jesus richtet auch; das spricht er V. 16 selber aus. Man hat sich viele Mühe gegeben; diesen Widerspruch zu lösen. Man hat das Wort niemand umschrieben in dem Sinn: „niemand nach dem äußeren Anschein" (dem Fleisch); so Cyrillus. Oder, was beinahe auf dasselbe hinauskommt: niemand so, „wie ihr mich richtet" (Lücke). Oder auch niemand jetzt, im Gegensatz zu dem zukünftigen Gericht" (Augustin, Chrysostomus[1]). Aber bei diesen Erklärungen setzt man etwas hinein, was nicht gesagt ist. Oder ohne Auslassung und in dem Sinn von 3, 17: „das hauptsächliche Ziel meines Kommens ist das Seligmachen; und wenn ich ausnahmsweise richte, so geschieht das nur hinsichtlich derjenigen, welche sich nicht selig machen lassen wollen" (Calvin, Meyer, Astié, Luthardt, Weiß, Keil, Westkott, mit verschiedenen Abweichungen). Aber die Vorstellung solcher ausnahmsweise geschehenden Gerichtshandlungen ist durch das οὐδένα in V. 15 ausgeschlossen. Reuß zieht die Stelle 3, 18 hierher: niemand, weil diejenigen, welche gerichtet werden, sich selbst gerichtet haben. Aber wie will man das: und wenn ich richte erklären? Allen diesen Erklärungen möchte ich diejenige von Storr vorziehen, der das ἐγώ, ich, in dem Sinn von ich allein übersetzt. Vgl. V. 26. Der Vorwurf, den Jesus den Juden macht, ist, daß sie sich für berechtigt halten, von sich aus und nach ihrer eigenen Einsicht zu richten (ὑμεῖς): „Ich, wollte Jesus sagen, sofern ich mir selbst überlassen, auf meine eigene menschliche Persönlichkeit beschränkt bin, gestatte mir nichts derart; in dieser Lage richte ich niemanden." Es ist dies in verneinender Form derselbe Gedanke wie in 5, 30 in bejahender Form: „wie ich höre, so richte ich." Der Ton läge somit auf dem Fürwört ἐγώ, welches durch seine Stellung im Satz allerdings hervortritt. Und Jesus konnte also, ohne sich selbst zu widersprechen, in V. 16 sagen: „und wenn es mir doch begegnet, daß ich richte." Denn dann ist thatsächlich nicht er es, der richtet, weil er nur die Urteilssprüche verkündigt, die er vom Vater vernommen hat. Dieser Erklärung hatte ich mich früher angeschlossen. Wenn ich jedoch die Tragweite des Wortes οὐδένα recht erwäge, so frage ich mich, ob Jesus nicht sagen wollte, er richte keine Einzelperson, in dem Sinn, daß er über keinen Menschen ein Schlußurteil ausspreche; und wenn er den sittlichen Stand des Volkes und den Wert der Thaten, deren Zeuge er ist, beurteilt, so sind ihm die Aussprüche, die er verkündigt, von seinem Vater eingegeben. Wir kommen also etwa auf die vorhergehende Erklärung zurück, aber auf einem andern Wege (Gegensatz der Einzelperson zu dem Volk und den Dingen). — Die gewöhnliche Lesart ἀληθής stimmt besser in dem Zusammenhang als die Variante einiger alex. und gräk.-lat. ἀληθινή. Jesus will gar nicht sagen, daß in diesem Fall das Urteil, das er fällt, ein wirklicher Urteilsspruch sei, sondern ein richtiger Spruch, auf den man sich verlassen kann. Hiermit kommt er auf den Gedanken zurück, von dem er ausgegangen war, nämlich auf die Wahrheit seines Zeugnisses über sich selbst und auf die formale Frage, die ihm gestellt worden war. Er bestätigt die Antwort, die er soeben gegeben hat, durch einen Artikel aus dem Gesetzbuch.

V. 17 und 18.[2]) — Jesus geht wenigstens der Form nach auf den Gedanken seiner Widersacher ein (wie 7, 16 und 28). Das mosaische Recht forderte zwei Zeugen zur Gültigkeit eines Zeugnisses (Deut. 17, 6; 19, 15). Jesus weist nach, daß er bei seinen Richtersprüchen über die Welt (V. 16)

---

[1]) Hilgenfeld (Einl. S. 728) schließt sogar aus diesem Vers, daß „das vierte Evangelium alles äußere Gericht verwirft", und daß nach seiner Ansicht „das Reich des Geistes unmittelbar in den jüngsten Tag auslaufe." Diese Folgerungen sind willkürlich und setzen den Verfasser in Widerspruch mit sich selbst. (5, 27—29.)

[2]) ℵ liest γεγραμμενον für γεγραπται.

ebenso wie in seinen Selbstzeugnissen (V. 18) dieser Forderung Genüge thut; denn der Vater vereinigt sein Zeugnis mit dem seinigen. Da, wo das Auge des Fleisches nur einen Zeugen sieht, sind in der That ihrer zwei vorhanden. Dieses Zeugnis des Vaters wird gewöhnlich auf die Wunder bezogen, auf grund von 5, 36. Aber die Verbindung mit V. 16 führt uns zu einer tieferen Erklärung. Jesus beschreibt hier eine Thatsache seines inneren Lebens, wie 5, 30. Sein Wissen von sich selbst und von seiner Sendung (V. 12) unterscheidet sich wesentlich von der psychologischen Erscheinung, welche in der Sprache der Philosophie die Thatsache des Selbstbewußtseins heißt; er betrachtet und erkennt sich selbst im Lichte Gottes. Deshalb trägt sein Zeugnis in den Augen aller, welche einen Sinn haben um Gott zu vernehmen, das Siegel dieses göttlichen Bürgen. [1])

In dem Ausdruck: *euer Gesetz* haben die Gegner der Echtheit einen Beweis für die heidnische Abstammung des Verfassers gefunden (*Baur*). Reuß erklärte ihn früher aus dem Geist unseres Evangeliums, der auf nichts Geringeres abziele, als „auf die Herabsetzung, ja beinahe Verwerfung des alten Bundes“. Wir haben schon aus dem Schluß von K. 5 abnehmen können, was von diesen Behauptungen zu halten ist. *Weiß*, *Keil*, sogar Reuß (jetzt) sehen in dem *euer* eine Anbequemung: „dieses Gesetz, auf *welches ihr euch* in diesem Augenblick *stützet*, um mich zu verdammen.“ Ich glaube vielmehr, ungeachtet der Bemerkungen von *Weiß* und *Keil*, daß Jesus bei der Wahl dieses Ausdrucks von dem Gefühl der Ausnahmestellung durchdrungen war, welche er in diesem ganzen Abschnitt für sich in Anspruch nimmt. Wie er niemals sagt: *unser Vater* (selbst nicht in der Anrede des Vaterunsers), sondern: *euer Vater* (Matth. 5, 16. 45. 48; 6, 8. 15. 32 u. s. w.), oder, wo er die Vaterschaft Gottes für sich selbst und für uns gemeinschaftlich ausdrücken will: *mein Vater und euer Vater*“ (20, 17), weil Gott nicht in demselben Sinn sein Vater ist wie der unsrige, so kann er auch nicht sagen *unser Gesetz*, womit er sein Verhältnis zum mosaischen Gesetz und das der Juden in einer gemeinsamen Bezeichnung zusammenfassen würde. Wer fühlt nicht, daß er, ohne sich selbst Abbruch zu thun, nicht hätte sagen können 7, 19: „hat uns nicht Moses das Gesetz gegeben?“ Jesus fühlte sich unendlich erhaben über alle jüdische Ordnung. Sein Gehorsam gegen das Gesetz war allerdings ein vollständiger, und doch ein freier; denn sein sittliches Leben war unabhängig von dem Verhältnis zu einer von außen kommenden Regel. — Das Wort ἀνθρώπων steht nicht im hebräischen Text; dieses Wort muß, was auch *Weiß* sagen mag, absichtlich hinzugefügt worden sein; es war nahe gelegt durch den Gegensatz zwischen den menschlichen Zeugen, welche das Gesetz erforderte, und dem göttlichen Zeugen, welchen Jesus hier einführt (*der Vater, welcher mich gesandt hat*). In dieser rechtlichen Form spricht Jesus im Grund denselben Gedanken aus wie

[2]) Eine Erzählung dürfte dieses Wort Jesu besser erläutern, als jeder Kommentar. Hedinger, der Hofprediger des Herzogs von Württemberg um 1660, nahm sich heraus, den Fürsten wegen einer groben Sünde zuerst unter vier Augen, dann auch öffentlich zu rügen. In heftigem Zorn ließ ihn der Herzog rufen, da er entschlossen war, ihm Gewalt anzuthun. Gestärkt durch's Gebet begab sich Hedinger zum Fürsten, auf dem Angesicht den Frieden Gottes und im Herzen das Gefühl seiner Gegenwart. Der Fürst sah ihn an und sagte: „Hedinger, warum ist Er nicht allein gekommen, wie ich Ihm befohlen habe? — Ich bin allein, gnädigster Herr. — Nein, er ist nicht allein. — Eure Durchlaucht verzeihen, aber ich bin allein.“ — Da der Herzog in steigender Aufregung darauf bestand, sagte Hedinger: „Gewiß, Durchlaucht, ich bin allein gekommen; aber wenn es Gott gefallen hat, mir einen Engel zum Geleite zu geben, so kann ich das nicht sagen.“ Der Herzog entließ ihn, ohne Hand an ihn zu legen. Die lebendige Gemeinschaft dieses Knechtes Gottes mit seinem Gott war eine selbst dem leidenschaftlich Aufgeregten fühlbare Thatsache.

in V. 16, wo er von der inneren Gewißheit seines Zeugnisses sprach. Der Gedanke des ganzen Abschnitts ist der: „ihr verlanget einen Gewährsmann für das, was ich von mir und von euch sage; da habt ihr ihn: in Gott kenne ich mich selbst und zeuge von mir, wie ich in ihm euch kenne und richte." Und kraft dieses göttlichen Lichtes, das in seinem Innern leuchtet, und vermöge dessen er auch die andern kennt, steht er da als das Licht der Welt (V. 12). Eine derart geistige Thatsache war freilich nicht für jedermann leicht zu begreifen; daher das Folgende:

V. 19. — οὖν: „infolge dieses Ausspruchs." Diese Reden Jesu nehmen einen so hohen Flug, daß sie uns zuweilen wie Selbstgespräche vorkommen, in welchen Jesus sich selbst wieder erfaßte und die Schätze darlegte, die er in der Tiefe seines Wesens vorfand. Selbst die Jünger vermochten ihren Sinn nur von weitem zu verstehen. Johannes sammelte sie als Rätselreden, welche die Zukunft lösen sollte. Aber ist es nicht heute noch mitten in der christlichen Kirche ebenso mit manchen Worten der Apostel? Wie viele Getaufte mögen verstehen, was Paulus vom inneren Zeugnis des heil. Geistes gesagt hat (Röm. 8, 16)? So hat die Frage der Zuhörer Jesu nichts Verwunderliches, wie Reuß meint. Jesus sprach von einem zweiten Zeugen; aber einen Zeugen muß man sehen und hören. Was soll er sonst? Und mußte man in diesem Fall nicht denken, daß der, der ein solches Zeugnis anrufe, ein Schwärmer oder ein Betrüger sei? Luthardt: es ist, als wollten sie zu verstehen geben, der nächste, beste Lügner könnte sich ebenso auf Gott berufen." Der Sinn der Frage scheint mir der zu sein: „meinst du Gott, so lasse er sich hören; meinst du einen andern, so lasse er sich sehen!" Die Antwort Jesu deutet an, daß es ihm unmöglich sei, ihrem Verlangen zu entsprechen. Die lebendige Gegenwart Gottes in einer menschlichen Person ist eine Thatsache, die nicht durch die Sinne zu begreifen ist; aber wenn sie das geistige Organ hätten, das nötig ist, um diesen Jesus, der sich ihnen offenbart, zu erfassen, so würden sie bald den Gott erkennen, der in inniger Gemeinschaft mit ihm steht; und sie würden nicht fragen: „wo ist er?" Vgl. 14, 10.

V. 20. [1]) — Die Stellung der Worte ταῦτα τὰ ῥήματα, vorn am Satz, giebt ihnen, ungeachtet des Widerspruchs von Weiß, besonderen Nachdruck: Worte von solchem Gewicht. Auch die Erinnerung an die Stätte, wo sie gesprochen wurden, war dem Gedächtnis des Evangelisten tief eingeprägt geblieben. Das Wort γαζοφυλάκιον, Schatz, bezeichnet wahrscheinlich, da das Verhältniswort ἐν gebraucht ist, den ganzen Raum, wo die für die Erhaltung des Tempels und für andere fromme Zwecke gesammelten Gelder aufbewahrt wurden. Es geht aus Mark. 12, 41 und Luk. 21, 1 hervor, daß man mit diesem Namen eigentlich die Opferstöcke oder ehernen Laden, dreizehn an der Zahl, bezeichnete, die bestimmt waren, die Gaben der Gläubigen aufzunehmen. Sie befanden sich im Vorhof der Weiber und trugen je eine Inschrift, welche die Bestimmung des dareingelegten Geldes bezeichnete. Der für die Armen bestimmten Lade gegenüber saß Jesus, als er die Witwe ihr Scherflein einlegen sah. Wahrscheinlich war das Gelaß, welches als der Schatz bezeichnet wird, dasjenige, in welchem die aus den Opferstöcken fließenden Summen aufbewahrt wurden, und welches sich in der Nähe derselben befand. Dieser Ort stieß nahe an die Räumlichkeiten, wo sich der berüchtigte Saal Gazith befand, in welchem der hohe Rat seine Sitzungen hielt, zwischen dem Vorhof der Weiber und dem inneren Vorhof (Keil, Handbuch der biblischen Archäologie, I. Teil, S. 146, Anm. 13). Aus diesem letzteren Umstand erklärt es sich, warum der Evangelist dieser Ortsbezeichnung eine solche Wichtigkeit beilegt (7, 45—52).

[1]) א läßt διδασκων εν τω ιερω weg.

Gewissermaßen vor den Augen und Ohren des versammelten[1]) hohen Rates (7, 45—52) lehrte Jesus, als er diese Worte aussprach. Der Ausdruck in dem Tempel hebt den geheiligten Charakter des angegebenen Ortes hervor: in der Schatzkammer, mitten im Tempel zu Jerusalem! Das folgende καί bekommt in dieser Verbindung offenbar die Bedeutung und doch. Wenn es einen Ort gab, wo Jesus in den Händen und gleichsam in der Willkür seiner Feinde stand, so war es dieser; aber ihr Arm war noch gelähmt durch ihr Gewissen und durch die Gunst des Volkes, von der Jesus getragen wurde.

3. „Ich bin's."
8, 21—29.

Jesus hatte soeben die zwei hauptsächlichen Sinnbilder, welche ihm das Fest darbot, auf sich angewendet. Das folgende Zeugnis vollendet die beiden vorhergehenden: es ist eine allgemeinere Aussage über seine Sendung.

V. 21 und 22.[2]) — Das οὖν scheint auf die Freiheit anzuspielen, welche Jesus trotz seiner früheren Äußerungen noch immer genoß (V. 20). Nichts hindert anzunehmen, daß dieses neue Zeugnis noch am nämlichen Tage, dem letzten großen Tage des Festes, stattgefunden habe. Es war das letztemal, daß sich Jesus inmitten seines ganzen versammelten Volkes befand, vor dem Feste, an dem er sein Blut für dasselbe vergießen sollte. Mit dem folgenden Tage begann sich die Menge in alle Gegenden der Welt zu zerstreuen. Dieser Sachlage entspricht der ernste wehmütige Ton der Rede.

V. 21 macht die Hörer auf die Wichtigkeit dieser Stunde für das Volk wie für jeden Einzelnen aufmerksam: Jesus, ihr einziger Seligmacher, ist nur noch für kurze Zeit unter ihnen. Haben sie ihn einmal verworfen, so wird der Himmel, wohin er zurückkehren will, ihnen verschlossen sein; es wird für sie nur das Verderben übrigbleiben. Dieser Ausspruch ist die nachdrücklichere Wiederholung von 7, 33 f. Das Suchen der Juden, wie Meyer sagt, ist nicht das des Glaubens; es wird einzig das Schmachten nach äußerer Befreiung sein. — Die Worte ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν, in eurer Sünde, bezeichnet den Zustand innerer Verderbnis und daher der Verdammnis, in welchem der Tod sie überfallen wird; Jesus allein hätte sie herausreißen können. Hengstenberg u. A. übersetzen: durch eure Sünde. Diese Bedeutung von ἐν ist möglich; aber die erstere Erklärung paßt besser zu dem Hauptwort in der Einzahl. Die Sünde ist hier die Verkehrtheit des Herzens, die Entfremdung von Gott im allgemeinen, in V. 24 erscheinen die besonderen Kundgebungen dieser Gesinnung. 13, 33 redet Jesus mit den Aposteln in denselben Ausdrücken wie hier von der Unmöglichkeit, ihm zu folgen; aber für sie wird die Unmöglichkeit nur eine vorübergehende sein (ἄρτι, zur Stunde), denn Jesus wird wieder kommen, sie zu sich zu nehmen (14, 3). Hingegen ist für die Juden die Brücke zwischen Himmel und Erde abgebrochen; die Scheidung ist vollendet durch die Verwerfung dessen, „ohne den niemand zum Vater kommt" (14, 6). Die Juden ihresteils überbieten nun, wie um gleiches mit gleichem zu vergelten, die Antwort, die sie ihm auf seine frühere Erklärung gegeben hatten, 7, 35. „Gewiß, sagen sie, wenn du in die Unterwelt hinabsteigen willst, so ist es nicht unsere Absicht, dir dorthin zu folgen." Diese Spottrede läßt sich erklären, ohne daß es nötig wäre, die Vorstellung zu Hülfe zu nehmen, wonach die Selbstmörder eine besondere Strafe in der Unterwelt er-

[1]) Weiß hebt diese Ausdrücke, die er buchstäblich zu nehmen scheint, mit einem Ausrufungszeichen hervor. Es ist an mir, mich zu verwundern.

[2]) ℵ: ελεγεν ουν statt ειπεν ουν παλιν.

wartete (Josephus, Bell. jud. III, 8. 5). — Die folgenden Worte sollen ihnen das: ihr könnet nicht erklären, worüber sie sich ärgern.

V. 23—25. [1]) Jesus geht über ihre Stichelrede hinweg. Er setzt die in V. 21 erstmals ausgesprochene Warnung fort. Eine tiefe Kluft trennt sie von ihm; darum kann er nicht ihr Heiland sein, und kann sie nicht mit sich in seine Heimat, in den Himmel einführen. Der Parallelismus zwischen den Ausdrücken „von untenher" und „von dieser Welt" (V. 23) gestattet nicht, mit dem ersteren die Vorstellung des Hades zu verbinden. Vielmehr liegt offenbar in der ersten Antithese von unten und von oben der Gegensatz der natürlichen Beschaffenheit, in der zweiten von dieser Welt und nicht von dieser Welt der Abstand der sittlichen Gesinnung und Thätigkeit. Die Welt ist das unabhängig von dem göttlichen Willen und folglich im Gegensatz gegen denselben geführte menschliche Leben. Man kann von unten sein (der Naturbeschaffenheit nach), ohne von der Welt zu sein (der sittlichen Richtung nach), wenn sich das Gemüt zum Verlangen nach den höheren Gütern erhebt. Die verneinende Wendung: ich bin nicht von dieser Welt bezeichnet nachdrücklich den abstoßenden Eindruck, den der ganze Gang eines vom göttlichen Hauch verlassenen menschlichen Lebens auf Jesus macht.

Ihr Verderben ist daher sicher, wenn sie sich weigern, sich an ihn anzuschließen, denn er allein hätte für sie die Brücke zwischen unten und oben sein können. Der kurze Satz, in welchen Jesus den Glaubensinhalt faßt: „wenn ihr nicht glaubet, daß ich bin ...." (wörtl.), ist bemerkenswert durch das Fehlen des Attributs. Die ganze Aufmerksamkeit wird augenscheinlich auf den Satzgegenstand: ἐγώ, gelenkt: „daß ich, ich es bin ... und kein anderer." Es ist kaum anzunehmen, daß Jesus bei diesem Ausdruck nicht an jenen andern gedacht haben sollte, durch welchen Jehovah oft zu erkennen giebt, was er für Israel sei (z. B. Deut. 32, 39; Jes. 43, 10: ki ani hu, wörtl. denn ich bin es). In diesem Wort, hat man gesagt, ist von Gott selbst die ganze Glaubenswahrheit des A. T. zusammengefaßt: „ich bin euer Gott, außer welchem es keinen andern giebt." Ebenso faßt Jesus in diesem Wort die ganze Glaubenswahrheit des neuen Bundes zusammen: „ich bin der Heiland, außer welchem es keinen andern giebt." Es ist merkwürdig, daß die LXX zur Übersetzung der Stelle im Deut. genau denselben griechischen Ausdruck brauchen, den wir hier finden: ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι; dies läßt vermuten, daß Jesus denselben hebräischen Ausdruck gebraucht habe, wie das A. T. Das hineinzudenkende Attribut war gewiß Christus. Aber Jesus vermied dieses Wort sorgfältig, um der politischen Färbung willen, die er bei dem Volk Israel erhalten hatte. Die Zuhörer konnten sich etwa Umschreibungen hineindenken, wie die: der, den ihr erwartet; der, welcher allein das wahre Sehnen eures Herzens stillen kann; der, welcher euch von der Sünde erlösen und euch zu Gott führen kann. Aber dieses Wort Christus, das er sorgfältig vermeidet, möchten ihm gerade seine Zuhörer abnötigen; dies ist der Zweck ihrer Frage: wer bist du denn? mit andern Worten: „habe doch endlich den Mut, das Wort gerade herauszusagen." Eine ausdrückliche Erklärung von seiner Seite über diesen entscheidenden Punkt konnten seine Feinde in der That gegen sein Leben ausbeuten.

Die Antwort Jesu ist eine der am meisten umstrittenen Stellen des Evangeliums. Es giebt zwei Hauptklassen von Erklärungen je nach den zwei hauptsächlichen Bedeutungen von ἀρχή: Anfang (zeitlich) oder Grundursache (dem Wesen oder Begriffe nach). Der ersten Klasse sind zuzuweisen die

[1]) V. 23. ℵ B D L T X: ελεγεν statt ειπεν. — V. 24. ℵ D lesen μοι nach πιστευσητε. — V. 25. ℵ D lesen ουν nach ειπεν.

Auslegungen von Cyrillus, Fritzsche, Hengstenberg: „von Ewigkeit her (ἀρχή 1, 1) bin ich das, was ich euch sage." Aber warum heißt es dann nicht anstatt der ungewöhnlichen Wendung τὴν ἀρχήν einfach ἀπ' ἀρχῆς, wie I. Joh. 1. 1? Wäre ferner bei dieser Erklärung nicht das Perf. λελάληκα passender gewesen, als das Präs. λαλῶ? Übrigens wäre der Gedanke Jesu unter allen Umständen für seine Zuhörer unergründlich gewesen. — Die lateinischen Väter, Augustin z. B., haben übersetzt, wie wenn hier der Werfall stünde: „Wer bist du? — Der Anfang (der Ursprung der Dinge)". Es gäbe nur ein Mittel, diese Erklärung sprachlich zu rechtfertigen, wenn man nämlich den Wenfall τὴν ἀρχήν als Attraktion zu dem folgenden ὅ τι zöge: „den Anfang, welchen ich euch auch sage." Aber die Satzbildung bleibt trotzdem sehr gezwungen, so gut wie der Gedanke. — Tholuck giebt diesen transcendenten Sinn von ἀρχή auf und bezieht dieses Wort auf den Anfang des Werkes Jesu: „ich bin das, was ich euch unaufhörlich sage, seitdem ich angefangen habe, mit euch zu reden." Aber warum heißt es dann nicht einfach ἀπ ἀρχῆς, wie 15, 27? Und es muß zugegeben werden, daß die Versetzung von τὴν ἀρχήν nicht leicht zu erklären ist, so wenig als das καί vor λαλῶ. — Es ist noch die Erklärung von Meyer übrig, die auf der zeitlichen Bedeutung von ἀρχή beruht. Er nimmt eine Frage und zugleich eine Satzauslassung an: „was ich auch von Anfang an in betreff meiner Person sage (das fraget ihr mich?)" Die Satzauslassung ist ebenso gezwungen, wie der Gedanke müßig. Und welche Erklärung gäbe es für das καί, für die Wahl des ungewöhnlichen Ausdrucks τὴν ἀρχήν und für die Anwendung des Präs. λαλῶ statt der Perf. λελάληκα, das bei dieser Auslegung gewiß besser gepaßt hätte? — Die Erklärer, welche dem ἀρχή eine logische Bedeutung geben und aus τὴν ἀρχήν eine adverbiale Redensart machen: vor allem, im allgemeinen, überhaupt, können zahlreiche Beispiele aus den griechischen Klassikern anführen. So Luthardt und Reuß: „zuvörderst bin ich das, was ich euch sage." D. h. „das ist die erste und einzige Antwort, welche ich euch zu geben habe. Wollet ihr wissen, wer ich bin, so braucht ihr nur in erster Linie meine Zeugnisse über meine Person zu erwägen." Der Sinn ist gut; aber auf welches weitere Mittel der Aufklärung würde dieses in erster Linie hindeuten (siehe übrigens unten)? und warum hieße es bei dieser Erklärung nicht ganz einfach πρῶτον (Röm. 3, 2)? — Chrysostomus, Lücke, Weiß, Westkott erklären so: „im allgemeinen, warum rede ich überhaupt noch mit euch ....?" Hineinzudenken wäre: „ich weiß es selbst nicht" (Lücke), oder: „das solltet ihr mich fragen." Offen gestanden ist es mir unbegreiflich, wie man Jesus so etwas Unbedeutendes in den Mund legen kann. Ferner, wenn man über die doch so unnatürlichen Satzauslassungen hinwegkommen könnte, was soll mit dem ὅ τι werden? Soll es in dem Sinn von τί oder διατί, warum, oder aus welchem Grunde genommen werden? Weiß giebt zu, daß die Beispiele des N. T., welche für eine dieser Bedeutungen angeführt werden (Mark. 11, 11 z. B.), nicht so erklärt werden dürfen. Die einzige ähnliche Anwendung dieses Wortes findet sich meines Erachtens in den LXX, I. Chron. 17, 6; vgl. mit II. Sam, 7, 7. Reicht das hin, um diesen Gebrauch in unserer Stelle zu rechtfertigen? Sodann ist die so seltene Ausdrucksweise τὴν ἀρχήν bei dieser Auslegung nicht genügend begründet. Der einzig denkrichtige Sinn dieses Ausdrucks, den ich für wahrscheinlich halte, ist derjenige, für welchen Winer in seiner Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms (§. 54, 1) eingetreten ist, und welchem sich De Wette, Brückner, Keil u. A., im Grund auch Reuß angeschlossen haben: „durchaus das, was ich euch auch sage", d. h.: „nicht mehr und nicht weniger, als was mein Wort in sich schließt." Jesus beruft sich also auf seine Zeugnisse

über seine Person als den erschöpfenden Ausdruck seines Wesens. Prüfet meine *Reden*, so werdet ihr mein *Wesen* erkennen. Diese Erklärung trägt dem Texte bis in's Kleinste Rechnung: 1) der auffallenden Stellung des Wortes τὴν ἀρχήν, *durchaus*; 2) der Wahl des Fürworts ὅ τι, *alles was*: „was ich euch auch habe sagen können"; sie brauchen nur seine Behauptungen über sich selbst zu überdenken, das Licht der Welt, den Felsen, aus welchem lebendiges Wasser springt, das Brot, welches vom Himmel gekommen ist.... u. s. w., so werden sie verstehen, was er ist; 3) dem Bindewort καί, *auch*, welches die Übereinstimmung zwischen seinem Sinn und seinen Reden ausdrücklich hervorhebt; 4) der Anwendung des Zeitworts λαλεῖν, *aussprechen* statt λέγειν, *sagen, lehren*. Sehr gut nämlich führt dies Keil aus in seiner Erwiderung an Weiß: sein λαλεῖν bezeichnet nicht das, was er bei dieser oder jener Gelegenheit von sich selbst gesagt hat; es ist sein *Reden* im allgememeinen, als erschöpfender Ausdruck seines Sinns; endlich 5) dem Präs. des Zeitworts, welches zu verstehen giebt, daß seine Zeugnisse noch nicht an ihrem Ende sind. Es wird allerdings eingewendet, daß τὴν ἀρχήν den Sinn von *durchaus* nur in verneinenden Sätzen habe. Aber für's erste ist der Sinn des Satzes wesentlich verneinend: „*durchaus nichts anderes*, als was ich ausspreche." Und darf man vom N. T. die ganze Strenge der klassischen Formen fordern? Außerdem führt *Bäumlein* folgendes Beispiel aus Herodot an: ἀρχὴν γὰρ ἐγὼ μηχανήσομαι (I, 9, 1), dessen Bedeutung nur dadurch abgeschwächt scheint, daß auf diesen Satz ein anderer verneinender folgt. Diese Erklärung scheint mir unstreitig den Vorzug vor allen andern zu verdienen. — Ich frage mich jedoch wieder, ob es nicht möglich wäre, auf die zeitliche Bedeutung von ἀρχή, *Anfang*, zurückzukommen und dann zu erklären: „für's erste, d. h. für den Augenblick", und das: *sodann* oder *endlich*, welches diesem *für's erste* entsprechen soll, in V. 28 zu finden: „wenn ihr des Menschen Sohn erhöht habt, *dann* werdet ihr erkennen...." Für jetzt offenbart sich Jesus nur in seinem *Reden*; aber wenn die großen Heilsthaten geschehen werden, alsdann werden sie eine Offenbarung empfangen, die ihnen noch mehr Licht geben wird. Wenn man diese Verbindung von V. 25 und 28 für gezwungen hält, so müssen wir meines Bedünkens an der zuvor angeführten Erklärung festhalten. Wir übergehen eine Menge Auslegungen, welche nur Spielarten der vorhin genannten Deutungen sind oder sich zu vollständig davon entfernen, um in Betracht kommen zu können.

Die Anwendung dieser Antwort Jesu war, daß man nur auf sein täglich gegebenes Selbstzeugnis recht tief eingehen dürfe, um darin die wahre Natur seines Wesens und seiner Stellung gegenüber dem Volk Israel und der Welt zu erkennen. Auf diesem Wege wird man ihn Schritt für Schritt kennen lernen als den wahren Tempel (K. 2), als das lebendige Wasser (K. 4), als den wahren Sohn (K. 5); als das Brot vom Himmel (K. 6), u. s. w. Und so wird sich der Name Christus gewissermaßen Buchstabe um Buchstabe im Herzen des Gläubigen abdrücken und sich als etwas von selbst Gefundenes bekunden, was unendlich mehr wert ist, als wenn er ihn durch eine von außen kommende Unterweisung schülermäßig gelernt hätte. Soll das Bekenntnis: „du bist Christus", wirklich ein seligmachendes sein, so muß es wie bei Petrus (6, 66—69) die Frucht von Glaubenserfahrungen sein. Vgl. Matth. 16, 17: „Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel." Daraus ist auch die Huldigung am Palmentag hervorgegangen. Einen Anschluß, der nicht die innere Überzeugung zum Grund gehabt hätte, hat Jesus niemals weder gesucht noch angenommen. Die vorliegende Antwort Jesu ist eine der wunderbarsten Proben seiner Weisheit. Sie erklärt voll-

kommen, warum er nach den Synoptikern den Zwölfen verbot, zu sagen, daß er Christus sei.

V. 26 und 27.[1]) — Mehrere alte und neue Ausleger haben versucht, diesen Vers mit dem vorhergehenden sprachlich zu verbinden, indem sie aus den letzten Worten desselben: ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, einen Zwischensatz, und aus den ersten Worten von V. 26: πολλὰ ἔχω, die Fortsetzung des mit τὴν ἀρχήν begonnenen Satzes machen (so Bengel, Hofmann, Bäumlein): „für den Augenblick — weil jetzt noch die Zeit ist, in der ich mit euch rede — habe ich euch vieles zu sagen“ (Hofmann); oder: „gewiß habe ich — was ich auch thue — euch vieles zu sagen (Bäumlein)“. Aber diese Bedeutung von τὴν ἀρχήν ist durchaus müßig, wie auch die des Zwischensatzes. — Man hat auch gesucht, zwischen V. 26 und 25 eine logische Verbindung herzustellen. So leiten Luthardt und Reuß den Gegensatz ein: „in betreff eurer (nicht meiner) habe ich mit euch zu reden, und das wäre eben für euch ein viel wichtigeres Anliegen.“ Aber was gab es für sie Wichtigeres als zu wissen, was Jesus sei? Weiß findet einen Widerspruch zwischen dem Gedanken, daß es nicht mehr der Mühe wert sei, von ihnen zu reden (V. 25) und zwischen der Vorstellung von den vielen Dingen, die er ihnen zu sagen hätte (V. 26). Diese Erklärung wird hinfällig mit der Deutung, welche Weiß dem V. 25 giebt. — Nach meinem Dafürhalten leitet V. 26 den Gedanken des V. 25 nicht weiter. Er knüpft an V. 24 an. Nachdem Jesus auf die Frage der Zuhörer in V. 25 geantwortet, kommt er auf die Anklagen V. 21—24 zurück. In diesen Versen hatte er strenge Wahrheiten über den sittlichen Zustand des Volkes ausgesprochen; er fährt V. 26 einfach fort: „solcher Erklärungen und Urteile habe ich noch viele (πολλά an der Spitze des Satzes) über euch auszusprechen.“ Das Weitere in eben diesem Kapitel V. 34. 37. 40. 41. 43. 44. 49. 55 giebt uns einen Begriff von den zahlreichen Urteilen, die Jesus noch auszusprechen vorhatte. „Aber, fügt er hinzu, so peinlich auch diese Aufgabe für mich sein mag, so kann ich doch nicht umhin, in dieser Weise mit euch zu reden, denn ich folge nur dem Geheiß dessen, der mir meine Botschaft vorsagt; aber er ist die Wahrheit selbst und meine Aufgabe auf Erden kann nur die sein, daß ich die Welt wissen lasse, was er mir offenbart.“ Von Chrysostomus bis auf Meyer geben verschiedene Ausleger den in dem Wort aber enthaltenen Gegensatz in dem Gedanken wieder: „ich habe euch Vieles zu sagen; aber ich stehe davon ab, und zwar deshalb, weil ihr die Wahrheit nicht annehmen wollet.“ Aber wozu sollte er sich dann auf die göttliche Wahrhaftigkeit berufen, die ihn nötigt zu reden und der Welt zu sagen, was er von oben vernimmt? Und schweigt Jesus im Folgenden? Erhebt er nicht im Gegenteil mehr und schwerere Vorwürfe gegen seine Zuhörer, als er je gethan? Zu ἤκουσα vgl. 5, 30. Dieses Präterit. kann sich weder nach der Parallele noch nach dem Zusammenhang auf den Zustand des Vordaseins beziehen. Jesus kann sicherlich nicht sagen wollen, er habe vor seiner Erscheinung auf Erden im Himmel die Vorwürfe vernommen, die er jetzt gegen die Juden erhebt.

V. 27. Die Kritik erklärt das Nichtverstehen der Juden, von dem in V. 27 die Rede ist, für unmöglich. Sollten also die, von welchen Jesus redet, neue Zuhörer sein, wie Meyer annimmt, die den vorhergehenden Reden gar nicht beigewohnt hätten? Oder soll man mit Lücke erklären: sie wollten nicht zugeben, daß der Vater es war, der ihn so reden hieß, oder mit Weiß:

---

[1]) V. 26. ℵ liest παρ' αυτω statt παρ' αυτου. — Die Mss. sind geteilt zwischen λεγω (EFG u. s. w.) und λαλω (ℵ B D u. s. w.) — V. 27. ℵ D 3 Mnn. It plerique Vg. setzen am Ende des Verses τον θεον bei.

sie begreifen nicht, daß er die Aufgabe hatte, den Vater zu offenbaren durch Verkündigung dessen, was er innerlich von ihm vernahm. Das sind offenbare Verrenkungen, die man mit dem Texte vornimmt. Das ἔλεγεν kann hier nur in demselben Sinn genommen werden wie 6, 71: reden von. Es ist zu beachten, daß Jesus in der ganzen Rede von V. 21 an gesprochen hatte von dem, der ihn gesandt hatte, ohne ein einzigesmal den Namen Gottes oder des Vaters auszusprechen. Unter der Menge aber konnten sich wohl solche Zuhörer befinden, die außerstande waren, sich eine so enge Verbindung zwischen einer menschlichen Kreatur und dem unendlichen Gott vorzustellen, wie Jesus eine solche verkündigte, und die sich deshalb fragten, ob er nicht von irgend einem der Männer reden wollte, die dem Messias vorausgehen sollten, und mit denen Jesus in geheimer Verbindung stände, wie eine solche zwischen dem Messias und Elias bestehen sollte. Man denke nur an die seltsamen Mißverständnisse der Apostel selbst, wie sie in den Synoptikern erwähnt werden. Jetzt nach achtzehnhundertjährigem Bestand des Christentums erscheint uns vieles in den Reden Jesu sonnenklar, was dem größten Teil seiner Zuhörer durch seine Neuheit und durch den Gegensatz gegen eingewurzelte Vorurteile im höchsten Grade seltsam vorkommen mußte. Allerdings wenn es mit ihren Herzen besser bestellt gewesen wäre, so wäre auch ihr Verstand aufgeschlossener gewesen.

Dem Nichtverstehen seiner gegenwärtigen Zuhörer stellt Jesus die Ankündigung des Tages gegenüber, an welchem sie infolge des großen Verbrechens, welches das Volk zu begehen im Begriff stand, das volle Licht über seine Sendung empfangen sollten.

V. 28 und 29.[1]) — Die Erhöhung des Menschensohnes bezieht sich vor allem auf den Kreuzestod; dies ergiebt sich aus der Anwendung der zweiten Person: wenn ihr erhöhen werdet. Allein Jesus konnte nicht hoffen, daß durch das Kreuz an sich den Juden die Schuppen von den Augen fielen und der Ruf abgenötigt würde: er ist's. Nur dadurch konnte das Kreuz diese Wirkung hervorbringen, daß es für ihn die Staffel zum Thron und der Durchgang zur Herrlichkeit wurde. Das Wort erhöhen enthält also hier denselben Doppelsinn, wie 3, 14, und die zweite Person in der Mehrzahl bekommt dadurch eine ironische Färbung: „wenn ihr mich tötet und dadurch auf den Thron erhöhet ....“ Der Ausdruck des Menschen Sohn bezeichnet die niedrige Erscheinung, welche jetzt die Ursache seiner Verwerfung ist. Die hier angekündigte Anerkennung Jesu hat in dem Gewissen aller Juden ohne Ausnahme stattgefunden, als nach der Sendung des heil. Geistes das heilige und göttliche Wesen seiner Person, seines Werkes und seiner Lehre in Israel kund wurde durch die apostolische Predigt, durch das Dasein der Kirche und endlich durch das Gericht über Jerusalem und das ganze Volk. Angesichts dessen nahm das Nichtverstehen für alle wohl oder übel ein Ende und verwandelte sich bei den Einen in Glauben, bei den Andern in eigenwillige Verhärtung. Diese Anerkennung wird in Israel fortwährend bewirkt durch den Anblick der Entwickelung der Kirche; sie wird zur schließlichen Bekehrung dieses Volkes führen, wenn dasselbe wie an einem zweiten Palmentag einstimmig ruft: „gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ Luk. 13, 35. Welch eine ruhige Würde, welch majestätisch freudiger Ausdruck in den Worten: alsdann werdet ihr erkennen ...! Sie erinnern, wie Hengstenberg bemerkt, an jene ernsten, drohenden Worte Jehovah's: „mein

[1]) V. 28. BLT lassen αυτοις nach ειπεν weg, und ℵD setzen παλιν hinzu. — ℵ: ουτως statt ταυτα. — μου fehlt bei ℵDLTX Itplerique. — V. 29. ℵBDLTX 5 Mnn. Itplerique Vg. Cop. streichen ο πατηρ nach μονον.

Auge soll deiner nicht schonen ..., und ihr sollet erfahren, daß ich der Herr bin.“ Hesek. 7, 4. Vgl. dieselbe Wendung Hesek. 11, 10; 12, 20; Ex. 10, 2 u. s. w. Weiß stellt mit diesem Wort den Ausspruch Jesu über das Zeichen des Jonas zusammen. (Matth. 12, 39 ff.) Eine noch schlagendere Parallele in den Synoptikern scheint mir das Wort an den hohen Rat zu sein, Matth. 26, 64: „ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels.“ — Mehrere Ausleger behaupten, Johannes hätte statt ταῦτα vielmehr οὕτως schreiben müssen. Aber der Gedanke ist der: „und daß ich solches (ταῦτα) ausspreche, was ihr höret, gemäß (καθώς) der Weisung, die ich vom Vater empfangen habe.“ Der Ausdruck ist also sprachlich richtig. — Der ganze Schluß des Verses ist abhängig von γνώσεσθε. Jesus faßt hier alle seine früheren Aussprüche zusammen und giebt sie zum voraus als den Inhalt dieser von ihm angekündigten zukünftigen Anerkennung; „daß ich es sei ... “; vgl. V. 24: „daß ich nichts von mir selber thue noch lehre“; vgl. 7, 16 f. Dieser Vers will also sagen: „ihr selbst werdet dann zu all den Aussprüchen, die ihr zur Stunde so leichtfertig zurückweiset, Amen sagen.“

Es scheint mir natürlich auch den ersten Satz von V. 21 von dem Zeitwort γνώσεσθε abhängen zu lassen; er faßt die Aussprüche 8, 16—18 zusammen. Der folgende Satz giebt sodann in sehr nachdrucksvoller Weise asyndetisch die letztere Behauptung: ist mit mir wieder. Im Blick auf das Präsens, das ihm entschlüpft, ergreift Jesus zuversichtlich Besitz von der Zukunft: „ihr möget mich immerhin verwerfen, der Vater bleibt dennoch in der innigsten Gemeinschaft mit mir, wie ich euch gesagt habe, und er wird mein Werk beschirmen.“ Man könnte versucht sein, die Worte οὐκ ἀφῆκε in dem Sinn aufzufassen; „er hat mich, da er mich sandte, nicht allein auf Erden kommen lassen; er selbst hat mich begleiten wollen.“ Es wäre dies die einfachste Bedeutung des Aor. Aber wie soll man dann das Folgende verstehen: „denn ich thue immer, was ihm gefällt?“ Hengstenberg, der so erkärt, nimmt seine Zuflucht zu dem göttlichen Vorauswissen: „er hat mich nicht allein kommen lassen, weil er wohl wußte, daß ich ihm in allen Dingen gehorsam sein werde.“ Diese Erklärung ist offenbar gezwungen. Man wird also den Aor. ἀφῆκε in dem Sinn zu nehmen haben, in welchem er Act. 14, 17 vorkommt: „Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen.“ „Gott hat mich in keinem Augenblick meiner Laufbahn allein gehen lassen, weil er mich in jedem Augenblick thun sieht, was ihm gefällt.“ Ein Augenblick also, ein einziger, da Jesus eigenmächtig gehandelt oder geredet hätte, würde zum Bruch zwischen Gott und ihm geführt haben; Gott hätte sich alsbald von Jesu selbst zurückgezogen und zwar in dem Maße, als dieser eigene Wille sich bei ihm festgesetzt hätte. Die freiwillige, vollständige Abhängigkeit war die feststehende Bedingung für die Mitwirkung des Vaters; vgl. die Worte 10, 17 und 15, 10, welche im Grunde denselben Gedanken aussprechen. Wenn der Evangelist sein Evangelium in der Absicht geschrieben hätte, die Lehre vom Logos zu entwickeln, so hätte er sicherlich dieses Wort Jesu nie in den Mund gelegt. Denn es sieht aus, als ob es derselben geradezu widerspräche. Die Gemeinschaft des Sohnes und des Vaters wird hier als auf einer rein sittlichen Bedingung beruhend angesehen. Allein man erkennt hieran, welch lebendige Empfindung Jesus von seinem wahrhaft menschlichen Dasein hatte, und wie ernst Johannes selbst die Menschheit seines Meisters genommen hat. — Τὰ ἀρεστά, was ihm wohlgefällig ist, bezeichnet den Willen des Vaters, nicht von dem Gesichtspunkte der Artikel eines Gesetzbuches, sondern in seinem innersten, geistigen Wesen. Dieser Ausdruck bezeichnet wirklich nicht bloß den Inhalt des Thuns Jesu, sondern die Triebfeder desselben. Er that nicht

bloß das, was dem Vater wohlgefällig war, sondern er that es, weil und wie es ihm wohlgefällig war. — Aus diesem Ausspruch ist ersichtlich, daß Jesus das Bewußtsein hatte, nicht nur nicht die geringste wirkliche Sünde begangen, sondern auch nicht das geringste Gute unterlassen zu haben, und zwar sowohl in Gedanken, wie in seinem äußeren Wandel.

Es ist hier eine der Stellen, an welchen man mit Händen greifen kann, daß die Reden Jesu im 4. Evangelium nicht Erfindungen des Geschichtschreibers, sondern wirkliche Reden Jesu sind. 1) Die Gemeinschaft mit Gott, von welcher Jesus redet, kann nur eine wirkliche geschichtliche Thatsache sein. Sie konnte nicht vom Verfasser erfunden werden. Wäre sie nicht in der Erfahrung, so wäre sie auch nicht in Gedanken vorhanden. 2) Die Hindeutung auf das jüdische Gesetz (V. 17 und 18), durch welche eine Thatsache von so innerlicher Natur begründet werden soll, enthält eine erstaunliche Anbequemung, durch welche die geschichtliche Umgebung, innerhalb welcher Jesus lehrte, notwendig vorausgesetzt wird. 3) Die in V. 20 mit solcher Genauigkeit angegebene Örtlichkeit zeugt von einer durchaus zuverlässigen geschichtlichen Erinnerung; sonst läge hier ein Stück Marktschreierei vor, das sich unmöglich mit dem Ernst der ganzen Erzählung vereinigen ließe.

4. „Ich und ihr".
8, 30—59.

Jesus hatte sich in seiner zweiten Rede (V. 12—20) zweierlei Arten der Unterweisung zugeschrieben. Das Zeugnis, durch welches er seine Herkunft, seine Sendung, sein Werk kundthut, und das Richten, wodurch er den sittlichen Zustand seiner Zuhörer enthüllt. In diesem Sinn hatte er auch V. 26 gesagt: „ich habe viel von euch zu reden und zu richten." Diese noch schärferen Urteilssprüche über den sittlichen Zustand des Volkes, welche Jesus in seinem Herzen bewegte, finden wir im ersten Abschnitt der folgenden Rede ausgesprochen; hiermit hat das Richten seinen Höhepunkt erreicht (V. 30—50): ihr seid nicht frei; ihr seid nicht Abraham's Kinder; ihr seid nicht Kinder Gottes, sondern des Teufels. Dies sind die scharfen Urteile, welche das Gespräch zwischen Jesu und seinen Zuhörern, selbst den am wenigsten übel gesinnten, Schritt für Schritt hervorruft. — Der zweite Teil befaßt sich mit dem Zeugnis. Jesus enthüllt hier seine höchste Erhabenheit: er ist der Überwinder des Todes; er ist vor Abraham (V. 51—59).

1) Das Gericht Jesu über Israel, V. 30—50 und zwar zuerst über den Zustand seiner Knechtschaft, V. 30—36.

V. 30—32. — Der Ausdruck „glaubten" bezeichnet hier ohne Zweifel die laut ausgesprochene Geneigtheit, Jesum als den Messias anzuerkennen. Unter dieser ziemlich beträchtlichen Zahl von Glaubenden befanden sich vielleicht Mitglieder des Sanhedrin. 12, 42: „mehrere der Obersten glaubten an ihn." Sie fühlten wohl, daß in den eben ausgesprochenen Worten Jesu mehr lag als eitle Prahlerei. Aber Jesus läßt sich durch diesen scheinbaren Erfolg ebensowenig blenden als durch die Äußerung des Nikodemus (3, 1 f.) und durch die Begeisterung der galiläischen Volkshaufen (6, 14 f.). Statt diese neuen Gläubigen als Bekehrte zu behandeln, stellt er sie sofort auf die Probe, indem er ihnen eine Verheißung vorlegt, welche, so herrlich sie lautet, doch eine tief demütigende Seite hat. So macht es Jesus häufig. Alsobald stößt sich der, dessen Glaube nur oberflächlich ist, an der Heiligkeit des neuen Wortes und kommt zu Fall; der, dessen Gewissen erfaßt ist, hält fest und

dringt tiefer ein in das Wesen der Dinge. — Das Bindewort οὖν faßt diesen ganzen nunmehr entwickelten Gedankenkreis in einem Wort zusammen.

Dieser neue Auftritt kann nicht wohl am gleichen Tage stattgefunden haben, wie die zuvor erzählten. V. 31 erklärt sich am natürlichsten durch die Annahme, daß diejenigen unter den fremden Festgästen, welche gläubig geworden waren, am Tag nach dem Feste abgereist waren, und daß von jetzt an Jesus sich nur noch von gläubigen Zuhörern umgeben sah, welche bis daher zur jüdischen Partei gehört hatten. Man wundert sich auf den ersten Anblick, in diesem Evangelium einer Wortverbindung wie gläubig gewordene Juden zu begegnen. Aber diese contradictio in adjecto ist von dem Verfasser beabsichtigt; ja sie ist der Schlüssel des folgenden Abschnitts. Diese Gläubigen gehörten im Grunde zur gegnerischen Partei; sie waren dem Wesen nach immer noch Juden; sie teilten fortwährend die messianischen Wünsche des Volkes; nur waren sie geneigt, in Jesu den Mann zu erkennen, der zu ihrer Erfüllung gesendet war. Es war etwa derselbe Herzenszustand wie bei der galiläischen Menge im Anfang von K. 6. Allerdings waren diese gläubigen Juden nicht alle die πολλοί des vorhergehenden Verses, sondern nur eine Abteilung von ihnen, wie Weiß und Westkott glauben. Nach der Ansicht des letzteren würde sich die Unterscheidung zwischen den beiden näheren Bestimmungen αὐτῷ und εἰς αὐτόν V. 30 eben aus dieser Thatsache erklären. Aber der Sinn scheint mir vielmehr zu sein: sie glaubten an ihn (als Messias), weil sie eine Zeitlang seinem Wort (αὐτῷ) vertraut hatten.

Die Art der in V. 31 f. ausgesprochenen Verheißung eignet sich vortrefflich für den Zweck, welchen Jesus im Auge hat. Er weiß, daß die Befreiung vom römischen Joch das große Werk ist, welches vom Messias erwartet wird; er vergeistigt daher diese Hoffnung und bietet sie in dieser höheren Gestalt dem Herzen der Gläubigen dar. Das Fürwort ὑμεῖς will diese neuen Jünger dem ungläubigen Haufen gegenüberstellen. Nach Weiß würde das Wort vielmehr dazu dienen, sie den wahren Gläubigen unter den πολλοί gegenüberzustellen; aber diese Unterscheidung ist nicht genügend angedeutet. Man könnte darin auch einen Gegensatz zu den alten Jüngern sehen. Die erste Bedeutung ist die natürlichere. — Der Ausdruck bleiben in schließt die Vorstellung des beständigen Gehorsams in sich. Für diesen aufkeimenden Glauben wird es Hindernisse zu überwinden geben. Das Wort wird in ihren Herzen eingewurzelten Vorurteilen begegnen; ein Rückfall in den Unglauben ist also für sie, die Gläubigen, noch eine ernstliche Gefahr. Mit dem Bilde bleiben in wird die in dem Worte Jesu enthaltene Offenbarung mit einem fruchtbaren Boden verglichen, in welchem der wahre Glaube immer tiefer einwurzeln muß, um zu gedeihen und Frucht zu bringen.

V. 32. Καί: und unter dieser Bedingung. Sie werden im vollen Sinn Jünger sein; und auf diesem Wege werden sie zur völligen Erleuchtung gelangen, woraus bei ihnen die völlige Befreiung hervorgehen wird. Die Wahrheit ist der Inhalt des Wortes Jesu; das ist die volle Offenbarung des wirklichen Wesens der Dinge, d. h. des sittlichen Charakters Gottes, des Menschen und ihres Verhältnisses zu einander. Dieses neue Licht wird nicht das Joch der römischen Macht, aber was für das Heil viel mehr austrägt, die Herrschaft der Sünde brechen helfen. Worauf beruht in Wirklichkeit die Macht der Sünde über das Menschenherz? auf einer Täuschung. Sobald die Wahrheit sich Bahn bricht, so ist der Zauber gelöst. Was den Willen verlockte, ist ihm jetzt zuwider, und, wie der Psalmist sagt: „Der Vogel ist entronnen dem Strick des Voglers." Das ist die wahre Befreiung, wie der Messias sie bringt. Soll es noch eine andere, mehr äußerliche Befreiung geben, so kann sie nur im Gefolge von dieser kommen.

V. 33 und 34.[1]) — Nach der Ansicht mehrerer neuer Ausleger können diejenigen, welche Jesu diese Antwort geben, nicht die gläubigen Juden von V. 30 sein, um so weniger, als ihnen Jesus den Vorwurf macht in V. 37, daß sie ihn zu töten suchen, und weiterhin sie Kinder des Teufels nennt. Lücke betrachtet daher die Verse 30—32 als eine Einschaltung und verbindet V. 33 mit dem vorangehenden Gespräch (V. 29). Luthardt meint, unter der Schar günstig gesinnter Leute, welche um Jesum her standen, haben sich auch Gegner befunden, und eben diese haben in dem Augenblick das Wort ergriffen. Andere geben dem Zeitwort einen unbestimmten Satzgegenstand: „man antwortete ihm." Aber bei all diesen Erklärungen wäre die Erzählung des Johannes auffallend fehlerhaft. Wenn man V. 33 liest, kann man nur an die Gläubigen von V. 30—32 denken. Wir werden sehen, daß die letzten Worte von V. 37 keine andere Anwendung zulassen. Nicht umsonst hatte der Evangelist eine in unserem Evangelium so außergewöhnliche Wortverbindung gebildet, wie gläubige Juden. Es waren zwei Menschen in jedem von diesen Leuten: der werdende Gläubige — an diesen richtete Jesus die Verheißung V. 31 f. — und der alte noch zählebende Jude: dieser fühlt sich verletzt und antwortet in hochmütiger Weise (V. 33). Es lag wirklich etwas ungemein Demütigendes in dem Wort: wird euch frei machen. Das hieß mit andern Worten: ihr seid es nicht. — Indem sie diesen Schritt rückwärts machen, fallen sie in die Gemeinschaft mit ihrem Volk zurück, von welcher sie sich augenblicklich und nur oberflächlich losgesagt hatten. Den Schlüssel zu dieser ganzen Stelle geben schon die Worte 2, 23 f.: „und viele zu Jerusalem glaubten an seinen Namen . . .; aber Jesus vertraute sich ihnen nicht." Unter ihrem Glauben erkannte er den noch nicht gebrochenen und umgewandelten alten jüdischen Herzensgrund. Sollte die von ihm V. 31 f. gegebene Verheißung in ihrem Herzen eine Saite in Schwingung versetzen, so hätte es bei ihnen einiger Erfahrungen bedurft wie die von Paulus Röm. 7 beschriebene: die Pein eines ernsthaften aber unmächtigen Kampfes wider die Sünde. Jesus erkannte das wohl, und deshalb sagte er ihnen V. 31 davon, daß sie im Gehorsam gegen sein Wort bleiben, d. h. beharren müßten. So ist keine Verworrenheit in der Erzählung des Johannes; man muß vielmehr seine heilige Feinheit bewundern.

Die Knechtschaft, welche die Zuhörer Jesu in Abrede ziehen, kann nicht politischer Art sein. Waren ihre Väter nicht Knechte im Lande Egypten gewesen, in der Richterzeit von allerlei Völkern unterjocht, dann der Herrschaft der Chaldäer und Perser unterworfen? Standen sie nicht selbst unter römischem Joch? Unmöglich kann man sie durch den Nationalstolz so verblendet denken, daß sie diese handgreiflichen Thatsachen vergessen hätten, wie das De Wette, Meyer, Reuß u. A. annehmen; dieser letztere sagt: „sie stellen sich nicht auf den Standpunkt der wirklichen Thatsachen, sondern der Theorie. . . . man duldete das römische Joch . . . ., aber unter Verwahrung dagegen." Aber das: wir sind niemals gewesen, erträgt diese Erklärung nicht. Hengstenberg, Luthardt, Keil geben dem Wort eine ganz geistige Bedeutung; sie beziehen es auf das religiöse Übergewicht, das sich die Juden allen andern Völkern gegenüber beilegten. Dies ist noch gezwungener. Die Zuhörer Jesu können sich so nur ausdrücken auf dem Standpunkt der bürgerlichen, persönlichen Freiheit, die sie als Juden genossen. Daher die Verbindung zwischen den zwei Behauptungen: „wir sind Abraham's Samen; wir sind niemals Knechte gewesen." Mit einer einzigen, ausdrücklich vorgesehenen Ausnahme verbot das Gesetz den Sklavenstand für alle

[1]) D^b lassen της αμαρτιας aus.

Genossen der israelitischen Gemeinschaft (Lev. 25). Die Würde des freien Mannes leuchtete auf der Stirne eines jeden, der sich ein Kind Abraham's nennen durfte, was gewiß nicht hinderte, daß gefangene Juden in heidnischen Ländern als Sklaven verkauft werden konnten (dies gegen Keil). Es handelt sich hier um solche Einwohner von Palästina, welche mit Jesu im Gespräch waren. Da diese Juden es begriffen, daß die von Jesu gelehrte Wahrheit ihrer Knechtschaft ein Ende bereiten sollte, so konnten sie nicht annehmen, daß diese Erklärung sich auf die Befreiung vom römischen Joch beziehe. Da sie nun außer der nationalen Abhängigkeit keine andere Dienstbarkeit kennen, als die bürgerliche oder persönliche Sklaverei, so erheben sie laute Einsprache und behaupten, Jesus mache sie durch die Verheißung der Freiheit zu Sklaven. Sie verwandeln die herrlichste Verheißung in eine Beschimpfung und damit ist, wie Stier sagt, „ihr Glaube schon am Ende.“ Man sieht, ob Jesus Unrecht hatte, diesem Glauben nicht zu trauen.

V. 34. Der Beisatz τῆς ἁμαρτίας fehlt im Cantabrigiensis und in einer wichtigen Urkunde der Itala; ohne diese Ergänzung ist der Sinn: „er ist ein Sklave, wirklich ein Sklave, wenn er sich auch für einen freien Mann hält“; ein Sinn, der ganz trefflich paßt. Wird gleichwohl mit allen andern Urkunden an dem Beisatz: τῆς ἁμαρτίας festgehalten, so ist zu erklären: „er ist ein Sklave, nämlich ein Sklave der Sünde.“ Die Sünde, welcher sich der Mensch aus freier Wahl hingiebt, wird zum Gebieter, dann zum Tyrannen. Schließlich nimmt sie den Willen völlig in Beschlag. Die Stelle Röm. 6, 16—18 giebt einen diesem Wort verwandten Gedanken. — Das Partiz. Präs. ὁ ποιῶν, wer (Sünde) thut, vereinigt in sich die beiden Begriffe der Thätigkeit und des Zustands; die Thätigkeit geht aus dem Zustand hervor, darnach befestigt sie ihn. Es ist eine Knechtschaft, für welche der Einzelne verantwortlich ist, weil er selbst dazu mitgeholfen hat, sie herbeizuführen. Die Ergänzung τῆς ἁμαρτίας hebt das Entwürdigende dieser Abhängigkeit hervor, der nachfolgende Satz zeigt ihre schreckliche Folge.

V. 35 und 36.[1]) — Liest man in V. 34 die Worte τῆς ἁμαρτίας, so muß man zwischen V. 34 und 35 einen Wechsel im Begriff der Knechtschaft annehmen. In V. 34 ist die Sünde der Herr; in V. 35 und 36 ist es Gott, der Eigentümer des Hauses. Diese Umbildung im Begriff der sittlichen Knechtschaft erklärt sich ohne Zweifel aus einer Anschauung, wie sie ebenso in mehreren der paulinischen Briefe sich findet, daß nämlich der Knecht der Sünde, wenn er ein Genosse der Theokratie des Hauses Gottes ist, dadurch zu Gott selbst in ein knechtisches Verhältnis kommt. In diesem sittlichen Zustand ist seine Stellung wirklich eine knechtische; er beweist dem Herrn des Hauses nur einen knechtischen Gehorsam, weil sein Wille von einem andern Gebieter, nämlich von der Sünde, beherrscht wird. Indessen ist nicht zu leugnen, daß die Verbindung viel einfacher wäre, wenn in V. 34 die Worte τῆς ἁμαρτίας gestrichen würden. „Wer Sünde thut, ist nicht Kind, sondern Sklave (im Verhältnis zu Gott), V. 34. In einem solchen sittlichen Zustand nun hat der Mensch keinen bleibenden Wohnsitz im Hause Gottes, V. 35. Geistig vom Vater der Familie geschieden, ist er gar kein wirkliches Glied derselben.“ Der Sinn ist auf diese Weise durchaus einfach. — Οὐ μένει: „er bleibt nur solange im Hause, als der Hausherr sich von ihm dienen lassen will.“ (Luthardt); er kann jeden Augenblick verkauft werden. Welch eine Drohung für diejenigen, zu welchen Jesus redete! Dem Worte Knecht gegenüber kann das Wort Sohn nur die Eigenschaft, nicht die Person des Sohnes bezeichnen.

---

[1]) ℵ X Γ lassen die Worte ο υιος μενει εις τον αιωνα aus; ohne Zweifel eine Vermengung des doppelten εις τον αιωνα.

Derjenige, welcher vermöge der Geistesgemeinschaft mit dem Herrn wirklich Sohn ist, kann nicht von dem Ganzen losgetrennt werden, dessen organisches Glied er geworden ist. Er kann ebensowenig von dem Königreich Gottes geschieden werden, als das Kind in die Knechtschaft verkauft werden kann. Aber von V. 36 an gilt der Ausdruck Sohn offenbar ausschließlich nur von Jesu. Denn in diesem Hause fließt die Würde des Sohnes und die Einzelperson des Sohnes in eins zusammen. Es ist hier eigentlich nur ein Sohn, der in seiner Person die ganze gens darstellt; alle andern werden Söhne nur durch die Handlung der manumissio, der Freigebung von seiner Seite (V. 32). — Gerade so, wie die Stelle Gal. 4, 21—31 nur als Ausführung von V. 35 erscheint, so ist das Wort Röm. 8, 2: „Das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich frei gemacht (ἠλευθέρωσέ με) von dem Gesetz der Sünde und des Todes" die Erläuterung von V. 36. Dem Sohne als dem Vertreter und Erben des väterlichen Gutes ist von dem Vater das Recht eingeräumt, die Knechte frei zu geben. — Ὄντως ἐλεύθεροι: wirklich, d. h. in Gott geistig freie und demzufolge wahre und bleibende Genossen seines Hauses.

Jesus hat die stolze Behauptung in V. 33: „wir sind niemals Knechte gewesen, entkräftet. Jetzt kommt er auf den Anspruch zurück, auf welchen diese sich stützte: wir sind Abraham's Samen, und läßt auch über diesen das Gericht ergehen.

Die geistige Sohnschaft Israel's: V. 37—47.

V. 37 und 38.[1]) — Jesus verwirft nicht die Echtheit der bürgerlichen Geschlechtsregister, kraft deren seine Zuhörer sich als Kinder Abraham's ausgeben; aber er führt eine sittliche Thatsache an, welche innerhalb des geistlichen und göttlichen Gebiets die Geltung dieser natürlichen Sohnschaft vernichtet, nämlich ihr Verhalten gegen seine Person und sein Wort. Jesus hält hier dasselbe Verfahren ein wie Johannes der Täufer, Matth. 3, und Paulus, Röm. 9. Im Hinblick auf den Widerstand, den sie seiner Lehre entgegensetzen, redet er sie an als Leute, die bereits mit der israelitischen Genossenschaft enge verbunden sind, welche sich seiner zu entledigen beflissen waren. Daher der Vorwurf, den man so befremdlich gefunden hat (vgl. V. 31 f.): „ihr suchet mich zu töten." Aber was war geeigneter, als die Hinweisung auf ein solches Verbrechen, um es ihnen fühlbar zu machen, wie notwendig es sei, entschieden das Band zu zerreißen, welches sie noch mit einem Volk von solcher Gesinnung verknüpfte. Dieser harte Ausspruch Jesu rechtfertigt sich aus dem Umstand, daß er gerade in diesem Augenblick die Erregung dargethan hat, welches sein Wort bei ihnen hervorgerufen hat (V. 33). — χωρεῖν hat zwei Hauptbedeutungen: die transitive, enthalten (2, 6) — diese Bedeutung ist hier nicht anwendbar — und die intransitive: den Platz verändern, vorwärtsschreiten; in diesem Sinn wird es gebraucht von einem Wasser, das fortfließt, von einem Pfeil, der durchbohrt, von einer Pflanze, die keimt, von einem Körper, der in einen andern eindringt, von angelegtem Geld, das Zinsen trägt. Von dieser intransitiven Bedeutung ausgehend, haben einige Ausleger erklärt: „hat nicht Raum in euch, um sich zu entwickeln", oder: „hat keinen Eingang, Zutritt bei euch" Die erstere Übersetzung entspricht dem

[1]) V. 28. ℵ B C D L X Or. einige Mnn. Cop. lesen α (die Dinge, welche) für ο (was), das sich in T. R und in E F G H K M S T^{w} U Γ Δ Λ Mnn. It. Syr. findet. — B C L T X Or. streichen μου gegen T. R und andere Mss. und beinahe alle Vss. — ℵ B C D K X (nicht L) lesen α im zweiten Satz. T. R liest mit den andern ο. — B C K L X 15 Mnn. Cop. Or. (oft) lesen ηκουσατε παρα του πατρος; T. R mit ℵ D E F G u. s. w. $\text{It}^{\text{plerique}}$ u. s. w.: εωρακατε παρα τω πατρι. — B L T lassen υμων nach του πατρος aus.

Gebrauch des Wortes χωρεῖν nicht; vgl. II. Kor. 6, 12; es hätte heißen müssen: οὐ χωρεῖτε τὸν λόγον. Der letzte Sinn der Erklärung dieser Worte würde nicht auf Leute passen, die schon einen Anfang im Glauben haben erkennen lassen. Es ist daher mit Meyer, Weiß, Keil zu erklären: *macht keinen Fortschritt in euch.* Das Wort Christi war bei ihnen von vornherein auf die nationalen Vorurteile gestoßen, die sie noch mit ihren Volksgenossen teilten, auf das *Judenherz*, das sie noch nicht abgelegt hatten; ähnlich wie das Samenkorn, welches auf steinigten Boden fällt, war es sofort wieder abgestorben, nachdem es angefangen hatte zu keimen. Deshalb hatte ihnen Jesus von Anfang an gesagt: „*wenn ihr bleibet.*" Noch einmal also, der Bericht leidet an keiner Ungenauigkeit. Für denjenigen, der den Dingen auf den Grund geht und die Umstände vom Standpunkt Jesu oder des Johannes selbst aus beurteilt, ist alles ordnungsmäßig verbunden und begründet.

In V. 38 erklärt Jesus den Widerstand, den seine Rede in ihnen findet, aus einer geistigen Abhängigkeit, in der sie stehen, und die derjenigen, in der er lebt, entgegengesetzt ist. Er, indem er so redet, wie er es thut, gehorcht dem Grundgesetz, das ihn beherrscht; sie mit ihrer Handlungsweise sind die Werkzeuge einer entgegengesetzten Macht. — Um zwischen den zahlreichen Varianten, welche der Text dieses Verses bietet, zu entscheiden, ist es natürlich, von der Grundvoraussetzung auszugehen, daß die Abschreiber eher die beiden Parallelsätze einander gleichzustellen, als Verschiedenheiten hineinzubringen gesucht haben werden. Bei der Anwendung dieser Regel werden wir zu dem Text gelangen, der uns auch den besten inneren Sinn zu bieten scheint. Es ist der des Ms. K[1]) (ausgenommen vielleicht das Fürwort μου, welches dieses Ms. im ersten Satz liest und das nach dem angegebenen Grundsatz gestrichen werden kann). Der Ausdruck: *was ich bei dem Vater gesehen habe*, bezieht sich nicht, wie *Meyer*, Weiß u. A. annehmen, auf das göttliche Vordasein des Herrn; der entsprechende Satz: *was ihr von eurem Vater gehört habt*, schließt diese Erklärung aus. Die beiden in Vergleich gestellten Thatsachen müssen gleichartiger Natur sein. Weiß macht die durch den Wechsel der Zeitwörter (*sehen, hören*) absichtlich angebrachte Verschiedenheit geltend. Aber in V. 40 und 5, 30 liegt der Beweis, daß keinerlei Absicht dieser Art diesen Wechsel im Ausdruck hervorgerufen hat. — Es handelt sich hier um eine Thatsache von unberechenbarer Tragweite in jedem menschlichen Leben. Hinter den an die Oberfläche tretenden einzelnen Handlungen im Leben eines jeden Menschen birgt sich ein stetiger Untergrund und, wenn der Ausdruck gestattet ist, eine geheimnisvolle Vorbestimmtheit. Jedes persönliche freie Leben berührt sich in seinen Tiefen mit einem Unendlichen von Gut oder Bös, von Licht oder Finsternis, das in unser Inneres eindringt und, wenn es einmal aufgenommen ist, sich in unsern Handlungen (es seien Worte oder Thaten) ausgestaltet. Das stellt Jesus hier dar unter dem Bild des Vaterhauses, von welchem wir ausgehen, und aus dem wir, wie ein Sohn im Hause des Vaters, unsere Grundsätze, unsere Schritte, unsere Gewohnheiten entnehmen: „man sieht ja wohl an meinen *Reden* und an meinem *Thun*, aus welchem Haus wir stammen, ihr und ich." Noch mehr: als Grund dieser beiden unergründlichen Einflüsse in guter oder böser Richtung, mit denen wir in unaufhörlicher Verbindung stehen und zu deren Vollstreckern wir uns machen, unterscheidet Jesus ein persönliches Wesen, einen leitenden Willen, den Familienvater, der über dem ganzen Hause waltet (*mein Vater, euer*

[1]) Εγω ο εωρακα παρα τω πατρι λαλω· και υμεις ουν α ηκουσατε παρα του πατρος υμων ποιειτε.

Vater). Von ihm geht nach allen Seiten hin der leitende Gedanke, gehen alle Antriebe aus. Und da die bewegende Kraft persönlicher Art ist, so ist auch die Abhängigkeit, in der wir ihm gegenüberstehen, eine freie, keineswegs unvermeidliche. Jesus pflegt durch seinen Gehorsam seine Gemeinschaft mit dem Vater; daher findet er in diesem Verhältnis den Antrieb zu allem Guten („was ich gesehen habe" — das Perf.: „was ich bin als der, der gesehen hat bei dem Vater"). Die Juden unterhalten durch ihren stolzen, heuchlerischen Geist in ihrem Inwendigen die Beziehung zu dem entgegengesetzten Prinzip, zu dem andern Vater; daher empfangen sie von ihm fortwährend die Anregung zu verkehrten Werken aller Art („was ihr gehört habt").

Das οὖν, welches die beiden Parallelsätze verbindet, hat offenbar eine ironische Färbung, wie Meyer zugiebt: „ihr seid dem Prinzip, mit dem ihr in Verbindung stehet, getreu, indem ihr das Böse thut, wie ich es dem meinigen bin, in dem ich das Gute rede." Durch die Streichung des Fürw. μου nach πατρι wird Gott als der alleinige Vater im wahren Sinn des Wortes bezeichnet. Das Fürw. der Einzahl, ὅ, im ersten Satzglied entspricht der durchgreifenden Einheit und der beharrlichen Richtung des guten Wirkens. Da ist kein Schwanken, kein Zwiespalt. Das Fürw. der Mehrzahl ἅ bezeichnet dagegen die haltlose Willkürlichkeit der diabolischen Launen. Dieser Gegensatz entspricht dem des Perf. ἑώρακα und des Aor. ἠκούσατε: jenes bezeichnet einen Menschen, der das ist, was er ist dadurch, daß er angeschaut hat; dieses eine Mannigfaltigkeit besonderer, augenblicklicher Eingebungen. Die Wahl der beiden Worte sehen (von Jesu) und hören (von den Juden) zur Bezeichnung der beiden entgegengesetzten Arten sittlicher Abhängigkeit, ist ebenso bedeutsam. Das Sehen ist das Sinnbild einer klaren Anschauung, wie sie nur im Gebiet des göttlichen Lichts und der göttlichen Offenbarung möglich ist. „In deinem Licht sehen wir das Licht" (Ps. 36, 10). Dagegen paßt der Ausdruck: hören von auf die heimlichen Einflüsterungen, welche der lügnerische Mund eines Betrügers seinen Werkzeugen in's Ohr bläst. Das Böse ist die Nacht, in welcher man hört aber nicht sieht. Selbst der Gegensatz zwischen den beiden Verhältniswörtern παρά (mit Wemfall) bei und παρά (mit Wessenfall) von seiten des trägt zu dem allgemeinen Eindruck dieses unerschöpflichen Ausspruchs bei: bei steht in Beziehung auf die Vorstellung des Sehens, wie von seiten des auf die des Hörens. — Wenn Jesus seinerseits das Reden erwähnt (λαλεῖν) und auf seiten der Juden das Thun (ποιεῖν), so ist der Grund hiervon der, daß seine Thätigkeit in diesem Augenblick wesentlich in seinen Zeugnissen und Richtersprüchen bestand, während die Juden ihm mit feindseligen Maßregeln und Mordanschlägen antworteten (V. 37). Wollte man mit Hengstenberg das ποιεῖτε als Imperat. fassen, so dürfte man hier nicht an eine Aufforderung wie die in 13, 27 denken; vielmehr müßte das Wort euer Vater auf Gott bezogen und eine ernst gemeinte Ermahnung darin gefunden werden. Aber das alles widerstreitet dem Zusammenhang mit dem Folgenden.

V. 39—41a.[1]) — Die Juden fühlen sich durch die Bemerkung in V. 38 beleidigt; sie behaupten daher noch nachdrücklicher und mit dem Gefühl gekränkter Ehre ihre Abstammung von Abraham. Jesus nimmt seine Antwort von V. 37 wieder auf und entwickelt sie: auf diesem Gebiet, sagt er, giebt es keine wahre Verwandtschaft, wo die Handlungsweise entgegengesetzter Art ist. —

[1]) T. R. mit 14 Mjj. und beinahe allen andern Urkunden, Mnn. Vss. Or. (3 mal) liest ητε, dagegen ℵ B D L T Or. (10 mal) εστε. — Alle Mss., selbst diejenigen, welche εστε lesen, haben εποιειτε, ausgenommen B, und Or. (10 mal), wo sich ποιειτε findet; Vg. Augustin: facite. Αν fehlt in 11 Mjj, 80 Mnn. Or. (12 mal).

Die alex. Lesart: εἰ ἐστέ ..., ἐποιεῖτε ἄν ist nur unter Annahme eines starken Verstoßes gegen die sprachlichen Regeln zu verteidigen. Hiernach würde Johannes die Thatsache als wirklich setzen (ihr seid), um sie sodann im zweiten Satz in Abrede zu ziehen (ihr würdet thun). Jedenfalls verdient diese Erklärung den Vorzug vor derjenigen des Origenes und Augustin, welcher sich Weiß anschließt, indem er die Lesart von B annimmt: „wenn ihr seid ... thut doch!" Aber was Jesus giebt, ist keine Ermahnung, sondern ein Beweis. Diese alex. Lesart scheint die Frucht einer willkürlichen Korrektur zu sein. Man änderte zuerst das Zeitwort des Hauptsatzes ἐποιεῖτε ἄν in den Imperat. ποιεῖτε, und dann mußte aus dem ἦτε ein ἐστε gemacht werden. Abraham hatte sich durch unbedingten Gehorsam gegen die göttliche Wahrheit (Gen. 12; 22) und durch ehrerbietige Liebe gegen die Organe derselben ausgezeichnet (Gen. 16; 18); welch ein Abstand gegenüber dem Verhalten seiner Nachkommen nach dem Fleisch! Man beachte die Steigerung (V. 40): 1) einen Menschen töten; 2) einen Menschen, der die Wahrheit redet; 3) die Wahrheit, die von Gott kommt. — Nachdem so ihre geistige Abstammung von Abraham beseitigt ist, ergiebt sich Folgendes: „ihr habt also einen andern Vater, nämlich den, dessen Launen ihr thut und dessen Werke ihr treibet, wie ich die Werke meines Vaters thue."

V. 41b—43.[1]) — Die Juden nehmen jetzt die geistige Bedeutung an, in der Jesus den Begriff der Sohnschaft genommen hatte, und verwerten sie zu ihren Gunsten: „wir wollen nicht weiter von Abraham reden, wenn du so willst; wie dem auch sei, so ist auf dem geistigen Gebiet, woran du zu denken scheinst, Gott allein unser Vater. Und wir haben in seinem Haus nur gute Beispiele und Grundsätze empfangen können." Wir, ἡμεῖς, vorangestellt: Leute, wie wir sind! — Seit der Rückkehr aus der Gefangenschaft (vgl. Nehem. und Maleachi) wurde die Verbindung mit einer heidnischen Frau als unrein und ein aus solcher Ehe entsprossenes Kind als unehelich betrachtet, sofern es durch eines seiner Eltern der Familie Satans, des Heidengottes, angehöre. In diesem Sinn vermutlich sagen die Juden: „wir haben nur einen Vater, Gott." Sie sind in den geordnetsten theokratischen Verhältnissen geboren; sie haben nicht einen Tropfen abgöttischen Blutes in ihren Adern; sie sind Hebräer aus Hebräern (Phil. 3, 5). Indem sie sich also mit Jesu auf den sittlichen Standpunkt erheben, können sie sich von ihrer Vorstellung der leiblichen Sohnschaft nicht völlig losmachen. Meyer, Ewald, Weiß meinen, die Juden wollten sagen, ihre gemeinschaftliche Mutter Sarah sei kein ehebrecherisches Weib gewesen. Aber wie hätte ihnen eine solche Voraussetzung nur in den Sinn kommen können? Lücke, De Wette meinen dagegen, die Juden wollten sagen, ihr Gottesdienst sei frei von aller abgöttischen Zuthat. Aber es handelt sich hier um die Abstammung, nicht um den Gottesdienst. Bei der von uns aufgestellten Erklärung wäre es möglich, daß die Juden auf die Samariter anspielten, die aus einer Mischung von jüdischer und heidnischer Bevölkerung hervorgegangen waren.

Aber Jesus trägt kein Bedenken, sie auch dieses höheren Vorrechts, das sie mit so viel Zuversicht sich beilegen zu können glauben, zu berauben. Und er thut das in derselben Weise, die er soeben in V. 40 befolgt hat, um ihnen die patriarchalische Sohnschaft abzusprechen: er stellt eine sittliche Thatsache auf, an welcher ihr Anspruch scheitern muß. Kraft seiner Herkunft, von welcher er ein klares Bewußtsein hat (V. 14), weiß Jesus, daß seine Er-

[1]) ℵ B L T It[plerique] Syr. streichen οὖν. — B D: οὐκ ἐγεννήθημεν statt οὐ γεγεννήμεθα. — V. 42. Das οὖν des T.R. hat nur 7 Mjj.. (ℵ D M u. s. w.) für sich.

scheinung ein göttliches Siegel an sich trägt. Folglich wird jedes wahre Kind Gottes ihn bereitwillig lieb haben. Demnach reicht ihre Böswilligkeit gegen seine Person hin, um ihren Anspruch auf die Kindschaft Gottes hinfällig zu machen. — Die richtige Übersetzung der Worte: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω, ist: „von Gott bin ich ausgegangen und so stehe ich vor euch" (ἥκω ein aus dem Perf. gebildetes Präsens). Jesus stellt sich der Welt dar mit dem Bewußtsein, daß nichts in ihm den Eindruck verwischen könne, den die himmlische Heimat, von der er herkommt, auf die zugänglichen Gemüter hervorbringen muß. Ἐξῆλθον bezieht sich auf die göttliche Thatsache der Fleischwerdung, ἥκω auf die göttliche Art seiner Erscheinung. — Und neben seiner Herkunft und seinem Dasein leitet er auch seine Sendung von Gott ab: „denn ich bin auch nicht von mir selbst gekommen." Diese letztere Angabe dient zur Bestätigung des Eindrucks, den die ersten hervorbringen. Er vollbringt kein Werk auf Erden aus eigener Wahl; er bleibt im Dienst der Aufgabe, welche ihm Gott in jedem Augenblick anweist (denn... auch). Wenn sie Gott lieb hätten, würden sie diesen Charakter seines Herkommens, seiner Person und seines Werkes leicht erkennen.

V. 43. Warum entgeht ihnen dies Alles? Wie kommt es insonderheit, daß sie den göttlichen Ton, ja sozusagen Klang seiner Sprache nicht erkennen? Λαλιά, Sprache, unterscheidet sich von λόγος, Wort, wie die Form von dem Inhalt, die Rede von der Lehre: „ihr verstehet meine Reden nicht; ihr unterscheidet es nicht von einem gewöhnlichen menschlichen Wort. Warum? weil ihr unvermögend seid, meine Lehre zu erfassen und aufzunehmen." Es mangelt ihnen das innere Organ, mittelst dessen die Unterweisung Christi in ihnen zu einem aufgenommenen Lichte würde. Ἀκούειν, hören, ist so viel als verstehen; zuhören mit der Ruhe, dem Ernst, dem guten Willen, der das Erfassen gestattet. Dieses Unvermögen war nicht ein anerschaffenes, es rührt her von ihrem vorangegangenen sittlichen Verhalten; vgl. 5, 44—47. Jetzt legt Jesus den Gedanken der ersten Ursache ihrer geistigen Unfähigkeit offen dar. Diese Ursache hatte er schon in V. 38 angekündigt. Es ist ihre innere Abhängigkeit von einem Feind der Wahrheit, der ihr Inwendiges mit stürmischen, gehässigen Leidenschaften erfüllt und sie so gegen die Stimme Gottes, welche durch Jesum zu ihnen redet, taub macht.

V. 44.[1]) — Es gelingt dem Lichte nicht in das jüdische Wesen einzubringen, weil es unter der Herrschaft eines finstern Prinzips steht. — Ὑμεῖς ist stark betont: „ihr, die ihr darauf pochet, Gott zum Vater zu haben." Grotius hat τοῦ διαβόλου von πατρός abhängig gemacht und διαβόλου als Sammelwort gefaßt: der Vater der Dämonen. Hilgenfeld, welcher von der gleichen Wortverbindung ausgeht, ertappt hier den Evangelisten auf frischer That bei dem Gnostizismus. Dieser Vater des Teufels wäre nach der Auffassung dieses Gelehrten der Demiurg der Gnostiker; mit andern Worten der Schöpfer dieser sinnlichen Welt, der Gott der Juden, der hier in Übereinstimmung mit der Lehre der Ophiten bei Irenäus[2]) als der Vater des Satans bezeichnet wäre. Hiernach würde Jesus den Juden nicht sagen: „ihr seid Söhne des Teufels", sondern: „ihr seid die Söhne des Vaters des Teufels", d. h. Brüder des Teufels. Aber wo in der ganzen Schrift will man ein Wort über den Vater des Teufels finden? Und angenommen, dieser Vater

[1]) T. R läßt nur mit einigen Mnn. του vor πατρος aus. — Statt και lesen Italiq. und einige Väter καθως και.

[2]) Hilgenfeld: „Die Ophiten betrachteten Jaldabaoth (den Schöpfer der Welt und Gott der Juden) als den Vater der Schlange" (Einl. S. 725).

des Teufels wäre der Gott der Juden, wie hätte Jesus diesen Gott der Juden seinen eigenen Vater nennen können („das Haus meines Vaters", 2, 16)? Endlich braucht man nur I. Joh. 3, 10 zu vergleichen, um zu erkennen, daß er die Juden nicht Brüder, sondern Söhne des Teufels nennt. Der wörtliche Sinn ist der: „ihr seid Söhne des Vaters, welcher der Teufel ist, und keineswegs, wie ihr meinet, Söhne des andern Vaters, welcher Gott ist."

Die zügellosen Leidenschaften (ἐπιθυμίαι), von denen dieser Vater beherrscht wird, und die er ihnen in's Herz giebt, werden im zweiten Teil des Verses enthüllt, nämlich erstlich Haß gegen den Menschen, und dann Widerwillen gegen die Wahrheit; eben diejenigen Neigungen, welche Jesus V. 40 den Juden zum Vorwurf gemacht hatte. Das Zeitwort θέλετε (ihr bemühet euch) bezeichnet das Gegenteil von dem fatalistischen Prinzip, welches Hilgenfeld dem Johannes zuschreibt; es bezeichnet die freiwillige Zustimmung, die überfließende Herzensübereinstimmung, womit sie an's Werk gehen, um die Gelüste ihres Vaters zu vollbringen. Die erste dieser teuflischen Begehrlichkeiten ist der Durst nach Menschenblut. Mehrere ältere und neuere Ausleger (Cyrillus, Nitzsch, Lücke, De Wette, Reuß) erklären das Wort ἀνθρωποκτόνος aus einer Anspielung auf die Ermordung Abel's. Vgl. I. Joh. 3, 12. 15: „nicht wie Kain, welcher von dem Argen war und seinen Bruder erwürgte.... Wer seinen Bruder hasset, der ist ein Totschläger." Aber die Schrift schreibt dem Teufel keinen Anteil an der Ermordung Abel's zu, und die Beziehung zwischen dem mörderischen Hasse Satans und seiner Lügenhaftigkeit, welche Jesus hier feststellt, führt vielmehr darauf, bei dem Wort ἀνθρωποκτόνος an die Verführung im Paradies zu denken, durch welche Satan den Menschen der Gewalt der Sünde und des Todes unterworfen hat. Indem er ihn so mit Hülfe der Lüge von Gott trennte, hat er ihn dem geistlichen und leiblichen Verderben preisgegeben. Der Ausdruck: von Anfang an, läßt sich bei dieser Erklärung in viel strengerem Sinne annehmen. Die Bedeutung von ἀρχή ist von der Bedeutung desselben Wortes 1, 1 nur darin verschieden, daß hier von dem Anfang der Menschheit, dort der Schöpfung die Rede ist. Was die Stelle aus dem ersten Johannesbrief betrifft, so beweist sie nichts für die Hindeutung auf die That Kain's; denn diese That wird hier angeführt als das erste Beispiel des Hasses eines Menschen gegen seine Brüder. — Als Jesus in V. 40 sagte: „ihr suchet mich zu töten, einen Menschen", hatte er schon den mit dem Wort ἀνθρωποκτόνος ausgedrückten Gedanken des mörderischen Hasses im Sinn. — Woher kommt dieser Haß Satans gegen die Menschen? Ohne Zweifel daher, daß er in dem Menschen das zukünftige Werkzeug der Wahrheit und den Zerstörer seiner Lügen erblickt. So verbünden sich die zwei Züge seines Charakters; der Haß gegen den Menschen und die Feindschaft gegen die Wahrheit. Und es wird begreiflich, wie dieser zwiefache Haß sich im höchsten Grade auf die Person Jesu vereinigen mußte, in welchem sich schließlich die Idee des Menschen und zwar des Menschen als des Werkzeugs der göttlichen Wahrheit in vollkommener Weise verwirklichte. Mehrere ältere und neuere Ausleger haben den Ausdruck: ἐν ἀληθείᾳ οὐχ' ἕστηκεν auf den Fall des Teufels bezogen. Vg.: in veritate non stetit; Arnaud: ist nicht geblieben in der Wahrheit; Osterwald: hat nicht beharrt in .... Aber das Perf. ἕστηκα bezeichnet nicht: ist nicht geblieben in; es bedeutet im biblischen wie im klassischen Griechisch: „ich habe mich an einen Ort hingestellt und bin da." Jesus will also nicht sagen, der Teufel habe das Reich der Wahrheit verlassen, in welches ihn Gott ursprünglich gestellt hätte, sondern vielmehr, er sei nicht darin, oder genauer, er habe sich nicht in dasselbe

hineingestellt und sei folglich nicht darin.[1]) Das Reich der Wahrheit ist das der klar erkannten und festgestellten, wirklichen Wahrheit der Dinge, die Heiligkeit. Und warum lebt er nicht in diesem Reich? Weil, wie Jesus weiter sagt, die Wahrheit nicht in ihm ist. Es fehlt ihm die innere Wahrheit, die Wahrheit im subjektiven Sinn, die Aufrichtigkeit des Willens, welche nach der göttlichen Wirklichkeit verlangt. Zu beachten ist im letzten Satz das Fehlen des Geschlechtsworts vor ἀλήθεια: Satan ist der Wahrheit beraubt, weil ihm Wahrheit mangelt. Man kann in der Wahrheit (objektiv gesprochen), in derjenigen, welche von Gott geoffenbart wird, nur bleiben, wenn man sie aufrichtig will. Das ὅτι ist parallel mit dem in V. 43. Wie der Sohn, so der Vater: beiderseits lebt und wirkt man in der Falschheit, weil man falsch ist.

Was nun Jesus in verneinender Form dargelegt hat, das nimmt er im zweiten Teil des Verses in bejahender Form wieder auf. Da der Satan nicht aus der göttlichen Wahrheit schöpfen will, so ist er genötigt, alles was er sagt, aus seinem Eigenen, d. h. aus dem Nichts seiner eigenen Subjektivität zu nehmen; denn das von Gott losgelöste Geschöpf ist unfähig, irgend etwas Wesenhaftes zu besitzen oder hervorzubringen. Das Lügen ist daher in diesem Zustand seine naturgemäße Sprache, ebenso wie es für Jesu (V. 38) in der Gemeinschaft, in der er in Gott lebt, die naturgemäße Sprache ist, daß er die Wahrheit sagt. — Ἐκ τῶν ἰδίων, aus seinem Eigenen, schildert treffend das schöpferische Vermögen eines von Gott losgelösten Wesens, das allerdings imstande ist, etwas hervorzubringen, zuweilen sogar große Dinge, dessen Schöpfungen aber in dem Maß, als es außer Gott schafft, immer nur leere Scheingebilde sind. — Das Wort ψεύστης, Lügner, giebt den Gedanken wieder: „Wahrheit ist nicht in ihm." In dem Ausdruck: „er ist ein Lügner und auch sein Vater" darf man nicht sein Vater zu einem zweiten Satzgegenstand von ist machen, als ob von einem Vater des Teufels die Rede wäre (Hilgenfeld). Das Wort: und sein Vater ist Attribut: ὅτι αὐτὸς ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Allein man kann sich fragen, auf welches Hauptwort das Fürwort sein (αὐτοῦ) zu beziehen ist: auf das Wort ψεύστης, Lügner, oder auf das Wort ψεῦδους, Lüge im vorhergehenden Satz? Ich glaube mit Lücke, Meyer u. A., daß der Zusammenhang zu gunsten des ersteren Falles entscheidet. Denn es handelt sich hier nicht um den Ursprung der Lüge überhaupt, sondern insonderheit um die sittliche Sohnschaft der lügnerischen Personen, die Jesus vor sich hat (V. 40 und 44).[2]) Weiß wendet ein, in dem Ausdruck: „er ist Lügner" sei das Wort Lügner im allgemeinen Sinn genommen. Das ist wahr; aber es läßt sich ganz wohl der Begriff eines konkreten Hauptworts daraus ableiten. Bei beiden Erklärungen ist eine leichte sprachliche Schwierigkeit

[1]) Westkott erklärt die Form οὐκ statt οὐχ vor ἕστηκεν, in ℵBDLX u. s. w., damit, daß er aus diesem Zeitwort das Imperf. von στήκω macht (ἕστηκεν); vgl. Röm. 14, 4 und sonst. Er nimmt an, der Zusammenhang fordere eine vergangene Zeit; ich glaube das nicht; es handelt sich um das, was der Teufel jetzt ist und thut, und nicht um eine Darlegung seiner Herkunft.

[2]) Die Lesart καθὼς καί in It. und bei einigen Vätern ist eine von den Gnostikern stammende Korrektur, welche, wie Hilgenfeld, hier den Vater des Teufels erwähnt finden wollten. Die Kirchenväter haben indes diese Lesart nur unter der Bedingung angenommen, daß zuvor gelesen wird ὃς ἄν statt ὅταν (der, welcher statt jedesmal, wenn). Diese Übersetzung glaubt Westkott auf grund der gewöhnlichen Lesart geben zu können, obgleich er zugiebt, wie hart die Auslassung des Satzgegenstands von λαλῇ wäre: jeder, der die Lüge redet, der redet von seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner, wie auch sein Vater (der Teufel)." — In betreff der Erklärung Hilgenfeld's, der hier wieder die Bedeutung von einem Vater des Teufels findet, siehe Einl. I, S. 115.

zu überwinden. — Die Accomodationstheorie, mit deren Hülfe man häufig die Bedeutung der Aussprüche Jesu über das persönliche Dasein Satans abzuschwächen sucht, hat möglicherweise einen Schein für sich, wenn man sie auf seine Gespräche mit den Besessenen anwendet. Aber hier giebt Jesus ganz aus freien Stücken diese Belehrung über die Person, die Art und Stellung dieses geheimnisvollen Wesens.[1]) — Hierauf geht Jesus vom Vater wieder zu den Kindern über: sie sind Feinde der Wahrheit, ganz wie das bösartige Wesen, von dem sie abhängen:

V. 45—47.[2]) — Gewöhnlich glaubt man einem Menschen darum, weil er die Wahrheit sagt. Jesus macht an den Juden die umgekehrte Erfahrung. Sie sind von der Lüge, womit ihr Vater ihr Herz verfinstert, so beherrscht, daß er gerade deshalb, weil er die Wahrheit sagt, bei ihnen keinen Glauben findet. — Ἐγώ voran, ich, das Werkzeug der Wahrheit gegenüber Satan, dem Werkzeug der Lüge.

V. 46. Um ihr Mißtrauen gegen sein Sagen zu rechtfertigen, sollten sie in seinem Thun irgend einen Fehltritt wider ihn geltend machen können; denn die Heiligkeit und die Wahrheit sind Schwestern. Können sie das? so mögen sie es thun! Die Herausforderung, welche Jesus seinen Gegnern hinwirft, beweist, daß er sich durch seine Schutzrede in Kap. 7 völlig rein wußte von dem Vergehen, dessen er in Kap. 5 beschuldigt worden war. Das Wort ἁμαρτία darf man ja nicht in dem Sinn von Irrtum (Calvin, Melanchthon) oder Lüge (Fritzsche) nehmen. Es ist hier vielmehr derselbe Gedanke wie 7, 18: Jesus versichert, daß aus seinem sittlichen Verhalten sich nicht der geringste Verdachtsgrund gegen die Wahrheit seiner Lehre ergebe. — Man muß sich denken, daß auf diese Frage eine Stille folgte, die lange genug war, daß jeder, der ihn anklagen wollte, sich hören lassen konnte .... Niemand thut den Mund auf. Das in diesem Schweigen liegende Geständnis dient als Ausgangspunkt für die folgende Beweisführung. „Nun denn (εἰ δέ, oder ganz kurz εἰ), wenn ich, wie euer Schweigen beweist, die Wahrheit lehre, warum glaubet ihr nicht?" Hier wieder eine Pause; er hatte sie aufgefordert, ihn zu richten; im Blick auf seine jetzt festgestellte Unschuld läßt er ihnen einen

---

1) Wenn Augustin und nach seinem Vorgang die katholischen Ausleger und mehrere Neuere in dem Ausdruck οὐχ ἕστηκεν fälschlich die Andeutung von einem Fall Satans gesehen haben, so sind Frommann und Reuß ebenso im Irrtum, wenn sie in unserer Stelle den Gedanken eines ewigen Prinzips des Bösen finden. Das Wort ἕστηκεν bezeichnet, wie Meyer sagt, die gegenwärtige Thatsache: „die Stelle spricht sich aus über den schlechten sittlichen Zustand des Teufels, wie er ist, ohne über die Entstehung dieses Zustands eine Lehre aufzustellen .... Aber der Fall des Teufels wird in diesem Wort notwendig vorausgesetzt." Ich glaube sogar, man muß noch einen Schritt weiter gehen. Das Perf. ἕστηκα bezeichnet zwar den gegenwärtigen Zustand, aber schließt den Begriff einer vollendeten Handlung, auf welcher dieser Zustand beruht, in sich; in diesem Fall, wenn ich recht sehe, nicht den Gedanken aus der erkannten Wahrheit zu fallen, sondern einer Weigerung in die geoffenbarte Wahrheit einzutreten, um in ihr Fuß zu fassen und sich ihr zu unterwerfen. Jedes freie Wesen ist in einem Augenblick seines Daseins berufen, seine Selbstbestimmung freiwillig zu opfern und sein Ich der Kundgebung des Guten, der enthüllten Wahrheit, d. h. dem sich offenbarenden Gott unterzuordnen. Das ist seine entscheidende Prüfung, welcher weder der Engel noch der Mensch ausweichen kann. Die Weigerung dieser freiwilligen Selbstverneinung angesichts der Offenbarung des Guten, des vollkommenen Guten, nämlich Gottes — das ist das Böse in seiner ersten (einfach verneinenden) Form. Die gesteigerte Selbstbehauptung, das positive Böse, ist das unmittelbare Ergebnis hiervon. Die Weigerung, vor der Wahrheit abzudanken, um aus seinem Ich auszugehen und sich in Gott einzupflanzen — dies ist der Fall des Teufels und des Menschen; er kann nicht besser bezeichnet werden als mit den Worten: „nicht in der Wahrheit sein, weil man sich im entscheidenden Augenblick, nämlich im Augenblick der Offenbarung, nicht in dieselbe hineingestellt hat."

2) V. 46. T.R.: εἰ δὲ mit 11 Mjj.; εἰ kurz weg in ℵBCLXΠ 20 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. — D läßt V. 46 aus (Verwechslung der beiden οὐ πιστεύετέ μοι).

Augenblick Zeit, um vielmehr ihr Verhalten gegen ihn zu beurteilen. Nach diesem Stillschweigen giebt er den Richterspruch ab: ihr seid nicht von Gott, dies ist der wahre Grund eures Unglaubens gegen mich. Der Ausdruck von Gott sein bezeichnet den Zustand eines Gemütes, das sich unter den Einfluß der göttlichen Thätigkeit gestellt hat und jetzt darunter steht. Dies ist das Gegenteil von dem οὐχ ἕστηκεν, das von dem Satan behauptet wird. Dieser Zustand schließt die freie Willensbestimmung des Menschen nicht aus, sondern ein. Sonst wäre der vorwurfsvolle Ton, den unser Vers anschlägt, ungerecht, ja sinnlos. — Ἀκούειν gewinnt hier die Bedeutung des verständigen Hörens (daher die nähere Bestimmung mit dem Wenfall). Vgl. die Art, wie der Ausspruch Jesu über die freimachende Wahrheit aufgenommen worden war (V. 32). — Das διὰ τοῦτο zielt gleichzeitig auf das in der ersten Hälfte des Verses aufgestellte allgemeine Prinzip und auf das nachfolgende ὅτι: „darum . . . weil . . .“

Die vollkommene Heiligkeit Christi ist in dieser Stelle erwiesen nicht durch das Stillschweigen der Juden, welchen ja die Sünden des Redenden sehr wohl unbekannt sein konnten, sondern durch die Zuversicht, womit ihnen Jesus diese Frage stellt. Ohne das unmittelbare Bewußtsein Christi von der vollkommenen Reinheit seines Lebens, und angenommen, daß er nur ein vor andern heiliger Mensch gewesen, hätte ein so zartes, sittliches Empfinden, wie es ein solcher Zustand bedingen würde, nicht den geringsten Flecken in seinem Leben oder in seinem Herzen unbemerkt lassen können; und welch eine Heuchelei hätte in diesem Falle dazu gehört, an Andere eine Frage zu richten in der Absicht, sie anders von ihnen lösen zu lassen, als er sie selbst vor seinem geheimen Richterstuhl beantwortete! mit andern Worten: einen falschen Beweis zu geben, dessen geringe Haltbarkeit, wie er hofft, niemand nachzuweisen imstande ist!

Schluß: V. 48—50.

V. 48—50.[1]) — Einige Ausleger (Hengstenberg, Astié) sind der Ansicht, wenn sie Jesum einen Samariter schelten, wollen sie ihn der Ketzerei beschuldigen, weil er sich Gott gleich mache. Aber die Bezeichnung als Samariter kann schwerlich als gleichbedeutend mit Gotteslästerer angesehen werden. Die Samariter galten als die nationalen Feinde der Juden; Jesus aber schien eine That der Feindseligkeit gegen sein Volk zu begehen, indem er alle Juden anklagt, daß sie Teufelskinder seien. Eine solche Sprache scheint ihnen dann nur aus dem Schwindelgeist der Verrücktheit erklärbar; das drücken sie aus mit den Worten: du bist von einem Teufel besessen, was gleichsam das Gegenstück zu der Anklage Jesu ist. Der Sinn ihres Vorwurfs läuft darauf hinaus: du bist ebenso böse als toll.

„Er, sagt Petrus, der nicht wieder schalt, da er gescholten ward, sondern stellte es dem heim, der da recht richtet“ (I. Petr. 2, 23). Dieses Wort scheint dem Apostel durch die Erinnerung an die in V. 49 und 50 folgende Antwort nahe gelegt worden zu sein. Der Beleidigung setzt Jesus die einfache Verneinung entgegen. Das vorangestellte ἐγώ wird ausgesprochen in dem tiefen Gefühl des Abstands zwischen dem Charakter seiner Person und der Art, wie er behandelt wird. An die Stelle der falschen Auslegung, welche die Juden seiner vorangegangenen Rede geben, setzt Jesus die richtige: „nicht von Haß getrieben rede ich so von euch, sondern um meinen Vater zu ehren. Das Zeugnis, welches ich gegen euch ablege, ist eine Huldigung, welche ich seiner göttlichen Heiligkeit darbringen muß. Aber statt euer Haupt zu neigen

[1]) ℵBCDLX lassen οὖν aus.

vor der Stimme dessen, der euch die Wahrheit von seiten Gottes sagt, beleidigt ihr ihn, der denjenigen verherrlicht, welchen ihr als euren Vater ausgebet." Der Schluß ist dieser: ihr könnet nicht Kinder Gottes sein, ihr, die ihr mich beschimpfet, der ich doch nur rede, um Gott zu ehren!

Gleichwohl (V. 50) erklärt Jesus, die Beleidigungen, mit denen er überschüttet werde, kümmern ihn wenig. Das ist Gottes Sache; er überläßt Gott die Sorge für seine Ehre; denn er kennt dessen Fürsorge für seine Person. Er will nur in dem Maß geehrt werden, als sein Vater selbst ihm in den Herzen der Menschen Ehre bereitet. Die beiden Partizipien ζητῶν und κρίνων lassen die göttlichen Handlungen vorausahnen, mittelst welcher der Vater den Sohn verherrlichen uud seine Verleumder züchtigen wird: einesteils die Sendung des heil. Geistes und die Gründung des neuen Israel's; andernteils die Zerstörung Jerusalem's und das Endgericht. So stellt er die Sache „dem heim, der da recht richtet". Übrigens nicht alle entehren ihn; es giebt schon viele, die ihn durch ihren Glauben ehren.

2) Die letzten Zeugnisse Jesu über seine Person (V. 51—59).

V. 51—53.[1]) — Die verschiedenen Arten von Gedankenverbindung, die man zwischen V. 50 und 51 aufzustellen versucht hat, scheinen mir nicht recht natürlich zu sein. Mit dem letzten Wort in V. 50: und richtet hat Jesus den bisher Redenden gegenüber abgeschlossen. Aber er weiß, daß unter den Zuhörern, die an ihn geglaubt hatten (V. 40), von denen aber die Mehrzahl sofort in der Probe erlegen waren (V. 32), doch einige die von ihm V. 31 aufgestellte Bedingung: so ihr bleiben werdet an meiner Rede, erfüllt haben; an diese, wie mir scheint, sowie an seine Jünger im allgemeinen richtet er die herrliche Verheißung in V. 51. Dies ist die Ansicht von Calvin, De Wette u. a. Weiß nimmt an, daß die Rede einfach fortfährt: Jesus weist nach, daß sein Wort das Mittel sein wird, durch welches Gott ihn verherrlichen wird, indem er den Einen das Leben giebt und die Andern durch dasselbe richtet, woran ihn alle als den Messias erkennen werden. — Der Ausdruck: mein Wort bewahren, wie der verheißende Ton, erinnert uns an die Ermahnung in V. 31: bleibet in meiner Rede; und die Verheißung, den Tod nicht zu sehen, steht der Drohung in V. 35 gegenüber: der Knecht bleibt nicht ewiglich im Hause. — Das Wort Tod ist nicht ausschließlich in geistlichem Sinn genommen, als ob Jesus sagen wollte: er wird nicht verdammt werden. Läge nicht etwas wie Prahlerei auf seiten Jesu darin, wenn er sich den Anschein gäbe, mehr zu sagen, als er wirklich zu sagen im Sinn hatte? Es ist der Tod, der Tod selbst im vollen Sinn dieses Wortes, was er für den Gläubigen verneint. Siehe zu 6, 50 und 14, 3. Welch eine Ermutigung war damit für diejenigen geboten, die an seinem Wort festhielten: den Tod im Tode nicht mehr fühlen müssen!

Die Juden mißverstehen ihn also nicht völlig, wie behauptet wird, wenn sie aus diesem Worte schließen, daß Jesus den Gläubigen ein Vorrecht verheiße, das weder Abraham noch die Propheten besaßen, und daß er sich für größer als sie erkläre; denn das Vorrecht, das er den Seinigen verspricht, muß er offenbar selbst besitzen. — Der Ausdruck, den Tod schmecken, beruht auf der Vergleichung des Todes mit einem bitteren Kelch, den zu trinken der Mensch verurteilt ist. — Das Wort εἰς τὸν αἰῶνα, in V. 51 und 52, darf nicht in dem Sinn erklärt werden: „er wird wohl sterben, aber nicht für immer"; der Sinn ist: „niemals wird das Sterben an ihm geschehen." Vgl. 13, 8.

[1]) ℵBC lassen οὖν aus. — B liest θανατον ου μη θεωρηση (wie V. 51). — T. R.: γευσεται mit EFH. Alle anderen: γευσηται. V. 53. Σὺ ist in 10 Mjj. (ℵADC u. s. w.). 50 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or. gestrichen.

— Das Fürwort ὅστις statt des einfachen ὅς: „welcher, obgleich er Abraham war . . .“ Dieser Einwand nötigt Jesum zu dem Ausspruch über sein göttliches Vordasein, dem erhabensten, den er über seine Person vorgetragen hat. Wenn Jesus für die Seinigen der Sieger über den Tod ist, so ist der Grund hiervon der, daß er selber der Ordnung der Ewigkeit angehört. Er kommt von einem Lebensgebiet, wo es keinen Übergang von dem Nichtsein in's Dasein und folglich auch kein Versinken aus dem Dasein in den Tod giebt, außer er würde selbst einwilligen, sich dieser Macht hinzugeben.

V. 54—56.[1]) — In gewissem Sinn ehrt Jesus sich selbst durch jedes seiner Selbstzeugnisse; aber der Nachdruck liegt auf ἐγώ: „wenn ich allein, ohne den Vater, eine Stellung suche und mir beilege, die mir gar nicht gegeben ist“. Das Wort δοξάσω kann entweder der Indik. Fut. oder Konj. Aor. sein. Es ist dies die Antwort auf die Frage: „was machest du aus dir selbst?“ „Nichts, als was der Vater gewollt hat, daß ich sei.“ Und dieser Wille des Vaters in betreff seiner offenbart sich jeden Augenblick durch auffallende Zeichen, welche die Juden wohl erkennen würden, wenn Gott wirklich für sie das wäre, was sie behaupten, nämlich ihr Gott. Aber sie kennen ihn nicht; und deshalb erkennen sie die Zeichen nicht, womit derjenige, den sie als ihren Gott ausgeben, Jesum in ihren eigenen Augen beglaubigt.

Dieses Nichterkennen Gottes, welches Jesus bei den Juden vorfindet, weckt in ihm nach dem Gesetz des Gegensatzes das Gefühl seiner wahrhaften Erkenntnis des Vaters, in dessen Namen und zu dessen Ehre er redet; und er behauptet dieses Vorrecht mit siegreichem Nachdruck in V. 55. Es ist dies gleichsam der Höhepunkt des Glaubens Jesu an sich selber, eines Glaubens, der sich auf die Gewißheit seiner unmittelbaren Erkenntnis gründet. Wenn er sich nicht in dieser Weise als einen ausgäbe, der Gott kennt, so wäre er auch ein Lügner wie sie, wenn sie ihn zu kennen vorgeben. Und der Beweis dafür, daß er nicht lügt, ist sein Gehorsam im Gegensatz zu ihrem Ungehorsam. So werden die in V. 56 und 58 folgenden außerordentlichen Aussprüche vorbereitet. — Οἶδα bezeichnet die unmittelbare, auf Anschauung ruhende Erkenntnis gegenüber von ἐγνώκατε (wörtl.: ihr habt kennen gelernt), was eine erworbene Erkenntnis ausdrückt.

Nachdem Jesus auf den Vorwurf: du verherrlichst dich selbst, so geantwortet, kommt er auf die von ihnen erhobene Frage zu sprechen: bist du größer als unser Vater Abraham? und er scheut sich nicht, es geradeheraus zu sagen: „ja, ich bin's, denn nachdem ich der Gegenstand seiner Hoffnung gewesen, solange er auf Erden lebte, war mein Kommen ein Gegenstand seiner Freude im Paradies, wo er jetzt ist!“ Es liegt eine beißende Ironie in dem Beisatz: „Abraham, euer Vater.“ Ihr geistlicher Vater von Freude durchbebt, in Erwartung einer Erscheinung, welche nur ihren Ärger hervorruft! — Das ἠγαλλιάσατο bezeichnet die hoffende Freude, wie das ἵνα ἴδῃ andeutet. Ihn zu sehen war das Ziel und der Gegenstand der überwallenden Freude des Erzvaters. Es ist offenbar die Rede von dem, was im Herzen Abraham's vorging, als er aus dem Munde Gottes die messianischen Verheißungen empfing wie Gen. 12, 3 und 22, 18: „durch deinen Samen sollen alle Völker gesegnet werden, weil du meiner Stimme gehorcht hast.“ — Der Ausdruck meinen Tag kann nur den gegenwärtigen Zeitpunkt, die Zeit der Erscheinung Christi auf Erden bezeichnen (Luk. 17, 22).

[1]) T. R. liest mit 12 Mjj. und den Mnn. δοξαζω; statt dessen steht δοξασω in ℵBCD It^taliq. Or. — Für υμων, das sich in T. R. sowie in ℵBDFX, den meisten Mnn. It^plerique findet, liest man ημων, in den 12 andern Mjj. 90 Mnn. Syr. — V. 55. Statt des υμιν in T. R. und ABD haben die andern: υμων.

Die Erklärungen von Chrysostomus (Tag seines Leidens) und von Bengel (Tag der Wiederkunft) sind hier durch nichts begründet. Hofmann und Luthardt denken dabei an die verheißene Geburt Isaak's, in welcher Verheißung er das Pfand der Verheißung des Messias sah. Allein der Ausdruck: meinen Tag kann sich nur auf eine die Person Christi selbst betreffende Thatsache beziehen.

Die Beziehung zwischen ἵνα ἴδῃ, daß er sehen sollte, und εἶδε, und er sah ihn, zeigt, daß der letztere Ausdruck die Verwirklichung der Sehnsucht bezeichnet, die den Erzvater mit so hoher Freude erfüllt hatte, nämlich die Erscheinung Jesu auf Erden. Der Aor. II pass. ἐχάρη drückt die ruhige Freude des Schauens gar schön aus, im Gegensatz gegen das freudige Zittern der Erwartung (ἠγαλλιάσατο). Jesus enthüllt also hier, wie die meisten Erklärer zugeben, eine Thatsache aus der unsichtbaren Welt, von welcher nur er Kenntnis haben konnte. Wie wir bei der Verklärung Jesu sehen, daß Moses und Elias über die Umstände des Erdenlebens Jesu unterrichtet sind, so spricht es Jesus aus, daß Abraham, der Vater der Gläubigen, in den Wohnungen der Herrlichkeit mit der Erfüllung der ihm gegebenen Verheißungen nicht unbekannt war, daß er das Kommen des Messias auf Erden geschaut hat. Wir wissen allerdings nicht, in welcher Form die Ereignisse auf Erden denen, die im Schoße Gottes ruhen, erkennbar gemacht werden. Jesus spricht einfach die Thatsache aus. — Diese Auslegung ist die einzige, welche den Worten ihren natürlichen Sinn läßt. Die Kirchenväter beziehen das εἶδε, er sah, auf gewisse vorbildliche Begebenheiten im Leben Abraham's, wie die Geburt oder die Opferung Isaak's, in welcher der Patriarch die Erfüllung der Verheißungen vorausgeschaut habe. Diese Auslegungen sind durch den im Text liegenden scharfen Gegensatz zwischen der Freude der Erwartung und des wirklichen Sehens ausgeschlossen. Das gleiche gilt von der Erklärung von Hengstenberg und Keil, welche die letzten Worte des Verses auf den Besuch des Engels Jehovah's, als Logos-Jesus beziehen (Gen. 18). Der Ausdruck meinen Tag kann bei all diesen Beziehungen nur einen gezwungenen Sinn bekommen. Die sozinianische Erklärung: „Abraham hätte vor Freude gebebt, wenn er meinen Tag gesehen hätte“, wird nur noch der Merkwürdigkeit wegen angeführt. Was soll bei dieser Auslegung mit dem zweiten Versglied werden?

Indem Jesus diese doppelte Freude Abraham's, teils über die Verheißung teils über die Erfüllung hervorhebt, zeigt er den Juden zu ihrer Beschämung den Abstand zwischen ihren Gesinnungen und denen ihres angeblichen Vaters.

V. 57 und 58.[1]) — Daraus, daß Abraham Jesum gesehen, scheint hervorzugehen, daß Jesus auch Abraham gesehen habe. Die Frage der Juden ist der Ausdruck einer unwilligen Überraschung. — Die Zahl fünfzig ist eine runde Zahl; fünfzig Jahre bezeichnet den Abschluß des Mannesalters. Der Sinn ist: „du bist noch kein Greis.“ Es ist aus dieser Äußerung keinerlei Schluß in betreff des wirklichen Alters Jesu zu machen, da zehn oder zwanzig Jahre mehr in diesem Fall an der Sache nichts ändern. — „Ich bin nicht nur sein Zeitgenosse, antwortet Jesus, sondern ich bin sogar vor ihm da.“ Die Wendung Amen, Amen kündigt die Erhabenheit dieser Offenbarung über seine Person an. Mit den Ausdrücken γενέσθαι, würde, und εἰμί, ich bin, stellt Jesus, wie Weiß anmerkt, sein ewiges Dasein dem geschichtlichen Anfang des Daseins Abraham's gegenüber. Werden heißt aus dem Nichts in das Sein übergehen: εἰμι bezeichnet eine Daseinsweise, welche

[1]) Δ 3 Mnn. Chrys.: τεσσαρακοντα. — ℵ: και Αβρ. εωρακεν σε. — DIt^{aliq.} lassen γενεσθαι aus.

keinem solchen Übergang entspringt. Jesus geht noch weiter; er sagt nicht ich war, sondern ich bin. Damit legt er sich nicht nur einfach ein früheres Vorhandensein gegenüber von Abraham bei, was immer noch mit der arianischen Vorstellung von der Person Christi vereinbar wäre, sondern das Dasein im unbedingten ewigen, göttlichen Stande. Dieses Wort erinnert an die Stelle Ps. 90, 2: ehe denn die Berge wurden und die Erde geschaffen wurde, **bist Du,** Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Allerdings ist die Ewigkeit nicht eigentlich als der Zeit vorangehend anzusehen. Das πρίν ist eine sinnbildliche, aus dem menschlichen Bewußtsein Jesu geflossene Redewendung, um das Verhältnis der Abhängigkeit der Zeit von der Ewigkeit in der einzigen Form, unter welcher der menschliche Geist es zu fassen vermag, d. h. unter der Form des Nacheinander auszudrücken. — Man denkt heute nicht mehr daran, auf die von verschiedenen ältern Auslegern vorgeschlagenen gezwungenen Erklärungen zurückzukommen, wie von Socin und Paulus: „ich bin, als der verheißene Messias früher als Abraham", oder von dem socinianischen Katechismus: „ehe Abraham seinen Namen Abraham (Vater der Menge, mit Rücksicht auf die einst zu bekehrende Schar der Heiden) rechtfertigen kann, bin ich euer, der Juden, Messias." Selbst Scholten giebt (S. 97 ff.) die Unzulänglichkeit dieser exegetischen Versuche zu. Nach seiner Auffassung wäre zu εἰμί ein Attribut hineinzudenken, nämlich ὁ χριστός. Aber die Gegenüberstellung von εἶναι und γίνεσθαι (sein und werden) erlaubt es nicht, dem ersten der beiden Worte einen andern Sinn zu geben, als den von Dasein. Überdies handelt es sich um eine Antwort auf die Frage: hast du denn Abraham gesehen? Die Antwort, wie sie Scholten verstanden wissen will, hätte keinen Zusammenhang mit dieser Frage. Der Socinianer Croll und De Wette erklären: „ich bin vorhanden im göttlichen Verstand oder Plan." Beyschlag geht ein wenig weiter. Nach seiner Ansicht will Jesus sagen, daß sich in ihm auf Erden ein ewiges, göttliches, aber unpersönliches Prinzip, das Bild Gottes, verwirkliche. Aber da dieses unpersönliche Bild Gottes nur im göttlichen Denken vorhanden sein kann, so kommt das im grund auf die Erklärung von De Wette hinaus. Dieser Vorstellung von einem unpersönlichen Ideal stehen drei Dinge im Wege: 1) das ἐγώ, welches darthut, daß dieses ewige Wesen ein persönliches ist; 2) die Zusammenstellung mit Abraham. Ein unpersönliches Prinzip läßt sich nicht mit einer Person in Parallele stellen, besonders wenn es sich um ein Verhältnis des Früherseins handelt. Endlich, wie hätte ein als unpersönliches Prinzip aufgefaßter Jesus sich mit dem Einwand der Juden: du hast also Abraham gesehen? decken können? Und doch wäre dieses Wort, wenn es der Forderung der Juden nicht genügte, nichts weiter als eine lächerliche Ruhmredigkeit.[1]) — Dieser Ausspruch trägt den Charakter der höchsten Feierlichkeit. Es ist gewiß einer von denen, welchen Johannes den Grundgedanken der ersten Verse des Prologs entnommen hat. Er trägt die Bürgschaft seiner Echtheit in sich selbst, erstlich vermöge seiner überraschenden Bündigkeit, sodann durch seinen Inhalt selbst. Welcher Geschichtschreiber würde ohne Grund seinem Helden ein Wort in den Mund legen, das geeignet wäre, ihn als Tollhäusler erscheinen zu lassen? Man wird allerdings fragen, wie Jesus seinem menschlichen Bewußtsein ein Wort entnehmen konnte, das so schlechthin darüber

---

[1]) Beyschlag hat dies selbst gefühlt; er greift zu einer andern Auskunft, welche Weizsäcker vorgeschlagen hat: die Unterscheidung zwischen zwei in unserem Evangelium neben einander hergehenden Theologieen, nämlich der Theologie Jesu selber und des Evangelisten (welcher letzteren allein die Idee der Präexistenz angehöre). Aber es ist nicht leicht zu verstehen, wie man auf diesem Standpunkt noch die Echtheit des Evangeliums verteidigen kann, wie Beyschlag thut (vgl. zu dieser Frage Einl. I, S. 109).

hinausgreift. Diese Auffassung hat er aus der Offenbarung seines Vaters geschöpft, als dieser zu ihm sprach: „du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Es liegt hier eine Thatsache vor ähnlich derjenigen, die im Bewußtsein des Gläubigen vorgeht, wenn er vom Geist das Zeugnis empfängt, daß er ein Kind Gottes sei (Röm. 8, 16).

V. 59.[1]) — Angesichts dieser Antwort blieb den Juden in der That nur die Wahl, anzubeten ... oder zu steinigen. Das Wort ηρ, eigentlich: sie huben auf, bezeichnet wohl eher ein Gelüste, eine Drohung als eine bestimmte Absicht der Vollziehung. Vgl. den stärkeren Ausdruck 10, 31. Diese Steine lagen wahrscheinlich im Vorhof aus Veranlassung des Tempelbaues, der noch nicht vollendet war. Das Wort ἐκρύβη, er verbarg sich, schließt den Gedanken eines Wunders nicht ein, sondern vielmehr aus. Jesus war von einem Kreis von Jüngern und Freunden umgeben, welche zu seinem Entkommen behülflich waren. — Welches Gewicht auch den Urkunden und Übersetzungen, welche hier den T. R. unterstützen (s. die Anm.), innwohnen mag, so sind doch offenbar die letzten Worte eine aus den ersten Versen des nächsten Kapitels und aus Luk. 4, 30 zusammengesetzte Randglosse. Bauer verteidigt ihre Echtheit und versucht daraus einen Beweis für den Doketismus des Verfassers abzuleiten. Allein für den doketischen Standpunkt wäre der zutreffende Ausdruck nicht ἐκρύβη gewesen, sondern ἄφαντος oder ἀφανὴς ἐγένετο.

Dies ist der Ausgang des heftigsten Kampfes, welchen Jesus in Judäa zu bestehen hatte. Die Kapp. 7 und 8 entsprechen in dieser Hinsicht dem Kap. 6. Hier ist der allgemeine Sieg des Unglaubens für Judäa entschieden, wie in Kap. 6 für Galiläa. Von jetzt an überläßt auch Jesus mehr und mehr das Schlachtfeld seinen Gegnern, bis zu jenem andern entscheidenden ἐκρύβη, 12, 36, womit sein öffentliches Amt in Israel abschloß.

Wir haben vor einer ruhigen, gewissenhaften Exegese alle Unwahrscheinlichkeiten verschwinden sehen, welche die Kritik in so großer Anzahl in diesem und dem vorhergehenden Kapitel gefunden hat. Die Antworten und Einwürfe der Juden, welche Reuß für wunderlich und sinnlos erklärt, sind uns natürlich und vernünftig erschienen, da wir uns auf den Standpunkt derer gestellt haben, welche die Einwürfe erheben. Die Beweisführung Jesu, welche nach Renan sehr schwach ist, „wenn man sie nach den Regeln aristotelischer Logik beurteilt", erscheint nur so, weil man vergißt, daß es Dinge giebt, welche Jesus, weil er auf das sittliche Bewußtsein seiner Gegner rechnete, als Grundvoraussetzungen hinstellen zu dürfen glaubt. Sicherlich findet sich in der Erzählung der beiden Kapp. 7 und 8 keine einzige, auch nur annähernd so große Unwahrscheinlichkeit, wie die, daß solche Unterhaltungen nachträglich außerhalb der geschichtlichen Sachlage, an welche sie sich so genau anschließen, erfunden worden seien. Nirgends unnützes Gerede, nirgends etwas Unpassendes, nirgends etwas Unzusammenhängendes. Die Unterredungen Jesu sind mit solcher Feinheit wiedergegeben, daß man fast geneigt sein könnte, der Vermutung Bertholdt's, eines Rationalisten des vergangenen Jahrhunderts, beizustimmen, welcher annahm, der Evangelist habe die Reden Jesu sofort während des Hörens aufgezeichnet. Zwei Eigentümlichkeiten fallen uns in diesen beiden Kapiteln besonders in die Augen, nämlich 1) die so lebensvolle Gesprächsform, welche sich dem Gedächtnis eines Ohrenzeugen leichter einprägen konnte als eine fortlaufende Rede; 2) der summarische Charakter

[1]) Nach ιερου liest T. R. διελθων δια μεσου αυτων και παρηγευ ουτως, mit ACEF GHKLMSUXΔΛ, die Mnn. Syr. Cop.; diese Worte fehlen in ℵBDIt^plerique Vg. Sah. Or. Chrys.

der Zeugnisse Jesu. Es sind für's erste immer einfache, aber reichhaltige Aussagen ohne Entwickelung, 7, 37 f.; 8, 12. 31 f.; dann folgen, je nachdem die Aussagen Gegenstand eines Streites zwischen Jesus und seinen Zuhörern werden, die Ausführungen. Diese beiden Züge würden hinreichen, um den geschichtlichen Charakter der Erzählung zu beweisen.

Zweiter Kreis.

Kap. 9 und 10.

Was sich an den ersten Ausgangspunkt, die Heilung des Lahmen, K. 5, angeknüpft hat, ist erschöpft. Eine neue Wunderthat erweckt bei den Juden ein Wiederaufflammen des Hasses und giebt dem Kampf eine neue Wendung. Doch fühlt man, daß der härteste Streit nun vorüber ist. Die Juden, und zwar gerade die, welche eine zeitlang geneigt schienen zu glauben, stoßen sich wie die Galiläer an der reinen Geistigkeit der Verheißungen Jesu. Dieser fängt jetzt an, die hoffnungslose Volksgemeinde ihrer Verblendung zu überlassen; er bemüht sich, die kleine Zahl derer um sich zu scharen, die den Kern der zukünftigen Gemeinde bilden sollen. Es tritt daher auch an die Stelle der einschneidenden Art der vorangehenden Gespräche der Ton der Gelassenheit und der trauernden Liebe.

1) Kap. 9 eine neue Wunderthat eröffnet diesen zweiten Kreis;

2) Kap. 10, 1—21, an dieses Wunder schließt sich eine erste Rede, dann die Beschreibung ihrer unmittelbaren Wirkungen;

3) Kap. 10, 22—42, eine zweite Rede, die zwar ein wenig später und bei einem andern Besuch in Jerusalem gehalten, aber dem Inhalt nach nur die Fortsetzung der vorigen Rede ist; endlich eine kurze geschichtliche Bemerkung.

Erster Abschnitt.

9, 1—41.

Die Wunderthat.

1) Die Thatsache, V. 1—12; 2) die Untersuchung, V. 13—34; 3) das sittliche Ergebnis, V. 35—41.

I. Die Thatsache.

V. 1—12.

V. 1—5.[1]) — Diese fünf ersten Verse beschreiben die Sachlage, aus welcher das neue Wunder hervorgegangen ist. Wenn die letzten Worte wie Kap. 8 in dem T. R. echt wären, so würden die ersten Worte von K. 9 diesen Vorgang eng an den vorhergehenden anschließen. Vgl. καὶ παράγων mit παρῆγεν οὕτως. In diesem Fall hätte, wie De Wette richtig bemerkt, die Darstellung etwas Unwahrscheinliches; denn die Frage, welche die Jünger in

---

[1]) ℵBDL Cop. Or. lesen ἡμᾶς statt εμε, das die 12 andern Mjj., die Mnn. It. Vg. Syr. für sich hat. — L. Cop.: ημας statt με.

V. 2 an Jesum richten, setzt eine ruhigere Gemütsverfassung voraus, als sie beim Verlassen des Tempels infolge des heftigen Auftritts in Kap. 8 hätte sein können. In dem echten Text liegt durchaus keine Nötigung, die beiden Begebenheiten unmittelbar miteinander zu verbinden. Die Wendung καὶ παράγων erfordert nur, daß kein zu großer Zwischenraum zwischen beiden angenommen werde. Wenn sich die Geschichte 8, 30—59 morgens zugetragen hat, kann sich die folgende am Abend desselben Tages ereignet haben. Diese Tageszeit stimmt gut zu dem Bilde, dessen sich der Herr V. 4 f. bedient. — Der Blinde stand an einem Thore des Tempels oder vielmehr der Stadt, um zu betteln. Die Jünger erfuhren von ihm oder von andern, daß er blindgeboren sei. Die Frage, die sie an Jesum richten, scheint durch die sichtliche Aufmerksamkeit veranlaßt worden zu sein, womit er den Menschen betrachtete (εἶδεν). Auf dem Standpunkt des jüdischen Monotheismus schien das Leiden nur die Folge der Sünde sein zu können. Aber welche Anwendung ließ sich im vorliegenden Fall von diesem Grundsatz machen? Die beiden einzigen denkbaren Fälle waren die, welche die Frage der Jünger anführt, aber sie schienen gleich unmöglich. Die Lehre von dem Vordasein der Seelen oder von der Seelenwanderung hätte der ersten Annahme einige Wahrscheinlichkeit geben können; aber diese Anschauungen hatten im Volk Israel nie Boden gefunden, obgleich die letztere besonders der rabbinischen Unterweisung nicht fremd war. Man hätte also denken müssen, das Unglück dieses Menschen sei eine für seine künftigen Sünden zum voraus auferlegte Strafe oder die Züchtigung für eine im Mutterleib begangene Übertretung (Gen. 25, 22; Ps. 51, 7)? Aber diese beiden Erklärungen mußten gleich zweifelhaft erscheinen. Die andere Annahme, daß dieser Mensch für die Sünden seiner Eltern zu büßen habe, konnte sich auf Exod. 20, 5 stützen, schien aber doch der Gerechtigkeit Gottes zuwider zu sein. Da die Jünger keine vernünftige Lösung herausfinden, bitten sie Jesum sich darüber auszusprechen. Ἵνα behält immer einigermaßen den Zweckbegriff: „daß er nach dem göttlichen Ratschluß so geboren werden sollte."[1]) — In seiner Antwort leugnet Jesus das Vorhandensein der Sünde nicht, weder bei diesem Menschen noch bei seinen Eltern, aber ebensowenig anerkennt er die Notwendigkeit eines sittlichen Zusammenhangs zwischen dieser persönlichen oder Familiensünde und der Blindheit des Unglücklichen. Er belehrt seine Jünger, daß sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf die geheimnisvolle Ursache des Leidens zu richten haben, sondern auf den Zweck, um dessen willen Gott dasselbe zuläßt, und auf die segensreichen Wirkungen, die sich daraus gewinnen lassen. Das persönliche Leiden verbindet sich häufig nur in einer allgemeinen Weise mit der Gesamtschuld der Menschheit (s. zu 5, 14) und giebt uns keinerlei Recht, den Leidenden zu richten. Aber es enthält immer eine Aufforderung, eine von Gott gestellte Aufgabe an ihm zu erfüllen, indem ihm leibliche und geistige Hülfe zugewendet wird. Wie das Übel sein Werk auf Erden hat, so hat Gott auch das seinige, und es besteht darin, daß er das Übel selbst zum Werkzeug des Guten macht. — Alle Handlungen, durch welche wir zur Erfüllung der göttlichen Absicht beitragen, gehen in dem auf, was Jesus hier die Werke Gottes nennt. Aus dem Folgenden wird sich ergeben, daß dieses Wort im Sinne Jesu neben der äußerlichen Handlung, welche den Stempel der göttlichen Allmacht trägt (das Wunder der Heilung, V. 6 und 7), die daraus hervorgehenden geistigen Wirkungen, die geistliche

[1]) Man hat neuerdings vorgeschlagen, ἀλλ' ἵνα... mit dem folgenden Satze zu verbinden, um Jesum nicht sagen zu lassen, daß dieser Mann blind geboren sei, damit er ihn heile. Aber der folgende Satz schickt sich nicht recht dazu, und das ἀλλ' ἵνα hat keine Schwierigkeit, wenn man das Werk Gottes in der Wiederbringung des ganzen Menschen zu Gott bestehen läßt.

Erleuchtung und die Seligkeit des Blinden in sich begreift (V. 35—38). Die Aufforderung, dem Menschen zu helfen und ihn zu retten, hat sich dem Herrn innerlich in dem Augenblick zu fühlen gegeben, als er seine Augen auf ihn gerichtet hatte; daher das εἶδεν in V. 1. — Das Wort φανερωθῇ erklärt sich aus der Thatsache, daß diese Werke ursprünglich vor ihrer Ausführung im göttlichen Rat verborgen sind. Diesen Gesichtspunkt, unter welchem Jesus das Leiden betrachtet, sucht er vom Schluß des V. 3 an seinen Jüngern beizubringen und entwickelt ihn in V. 4 f. unter Anwendung auf seine persönliche Aufgabe während seines Wandels auf Erden.

Wenn der Meister, welcher dem Arbeiter seine Aufgabe übertragen hat (ὁ πέμψας), das Zeichen giebt, so muß dieser wirken, so lange der Arbeitstag dauert. Dieses Zeichen hatte Jesus eben jetzt vernommen. Selbst wenn es ein Sabbattag ist, kann er den Gehorsam nicht bis auf den folgenden Tag verschieben. Vielleicht betrachtete Jesus gerade die Sonne am Himmelsrand, wie sie sich neigte, um in einigen Augenblicken zu verschwinden. Dieser zu Ende gehende Tag ist für ihn das Abbild seines irdischen Lebens, der seinem Ziel nahe ist (8, 21). „Wenn die Nacht da ist, sagt er, stellen die Handwerker ihre Arbeit ein. Mein Werk ist das, die Welt zu erleuchten, wie die Sonne thut; und für mich wie für sie wird in kurzem das Tagewerk geschlossen sein. Ich darf also keinen Augenblick Zeit verlieren, die mir übrig bleibt, um es zu erfüllen." — Die Lesart ἡμᾶς, welche den ältesten Mjj. angehört, wird von Meyer, Lange, Luthardt, Weiß, Westkott, Tischendorf u. A. verteidigt. In diesem Fall muß angenommen werden, daß die zahlreichen Urkunden, welche ἐμέ lesen, diese Lesart statt der andern aufgenommen haben mit Rücksicht auf das nachfolgende με sowie auf V. 5. Das ist möglich; aber ist es wohl natürlich, daß Jesus die Aufgabe, welche er ausrichten will, auf alle seine Jünger ausdehnen sollte? Und ist nicht die umgekehrte Annahme auch möglich? Man wollte vielleicht aus diesem ganz persönlich gehaltenen Wort eine Sittenregel machen und, was noch wahrscheinlicher ist, es vermeiden, die nachfolgenden Worte: es kommt die Nacht, da niemand wirken kann, die mit dem Stand seiner himmlischen Herrlichkeit unvereinbar erschienen, auf den Herrn anzuwenden. Ich kann unmöglich das ἡμᾶς mit dem folgenden με in Übereinstimmung bringen. Denn es besteht eine enge Wechselbeziehung zwischen den zwei Begriffen: gesandt sein und thun das Werk des ... Ich glaube also, daß das ἡμᾶς irrigerweise für ἐμε gesetzt worden ist. Nur zwei Mss. (א und L) sind dabei völlig konsequent geblieben, indem sie folgerichtig der Abänderung des ἐμέ in ἡμᾶς die andere von με in ἡμᾶς folgen ließen. Die beiden andern (B und D) haben durch Unterlassung der zweiten Änderung ihr Geständnis abgelegt und die Verurteilung der ersten ausgesprochen. Es ist wohl zu beachten, daß die alten Vss., die Itala und Peschito, die gewöhnliche Lesart unterstützen. — Der Gegensatz zwischen dem Tag und der Nacht kann im Zusammenhang nicht den zwischen gelegen und ungelegen oder zwischen dem Augenblick der Gnade und der Stunde, da sie nicht mehr zu erlangen ist, bezeichnen; es kann hier nur der Gegensatz zwischen der Zeit der Arbeit untertags und der Ruhe nach dem Anbruch der Nacht gemeint sein. Es liegt also nichts Unheilvolles in dem Bild: Nacht. Aber in welchem Sinne läßt sich die Vorstellung der Ruhe auf das Leben Jesu im Himmel anwenden? Setzt er nicht vom Himmel her durch seinen Geist das auf Erden begonnene Werk fort? Allerdings; aber in seinem himmlischen Dasein darf er nur ernten, was er während seines Erdenlebens gesäet hat (4, 38). Folglich hätte eine einzige von ihm auf Erden versäumte göttliche Aufforderung, Gutes zu thun, ein einziger im irdischen Leben verlorener Augenblick eine unausfüllbare Lücke in dem nach seinem

Hingang vom heiligen Geist ausgerichteten Heilswerk zurückgelassen. Der ganze Stoff der erneuernden und heiligenden Thätigkeit bis zum Schluß der gegenwärtigen Haushaltung Gottes ist dem irdischen Werke Jesu entnommen.

Der Ausdruck: ich bin das Licht der Welt, V. 5, hat keine Beziehung zu dem Bild von Tag und Nacht, V. 4; er ist gewählt im Hinblick auf das besondere Werk, das der Herr jetzt ausrichten soll, in dem er dem Blindgeborenen die äußere und innere Sehkraft schenkt. Das Bindewort ὅταν, das sich nur mit solange als übersetzen läßt, läßt erkennen, wie sehr sein Verweilen in dieser Welt in den Augen Jesu etwas Vorübergehendes, ja gewissermaßen Zufälliges ist. Wie sollte er sich nicht beeilen, eine Zeit, die so schnell zu Ende gehen soll, erst zu benützen?

V. 6 und 7.¹) — Mit den Worten: da er das gesagt stellt der Evangelist die nun folgende Handlung als unmittelbare Anwendung des von Jesu soeben aufgestellten Grundsatzes dar. — Matth. 20, 34 (Mark. 10, 46) heilt Jesus einen Blinden durch bloße Berührung. Mark. 7, 33; 8, 23 wendet er, wie hier, zu den Heilungen seinen Speichel an. Er macht also nur in einzelnen Fällen Gebrauch von einem äußeren Stoff. Daraus ergiebt sich, daß er ihn keineswegs als ärztliches Mittel verwendet. Sollte er der Vermittler oder Leiter seiner Wundermacht gewesen sein, wie einige Ausleger gemeint haben? Derselbe Grund läßt es nicht zu, bei diesem Gedanken zu verweilen. Man muß vielmehr in dieser Handlungsweise ein pädagogisches Verfahren erkennen, nicht in der Absicht den Glauben des Kranken auf die Probe zu stellen, wie er es mit dem Blinden thun will (Calvin), sondern um in eine nähere und persönlichere Berührung mit ihm zu treten. Wenn Jesus mit vollsinnigen Kranken zu thun hatte, konnte er durch Blick und Wort auf sie wirken. Aber in Fällen wie mit dem Taubstummen (Mark. 7, 33 ff.) und dem Blinden (Mark. 8, 23) sehen wir ihn irgend ein sinnliches Mittel anwenden, um die Kranken mit seiner Person in Berührung zu setzen und ihrem Glauben seinen wirklichen Gegenstand vorzuhalten. Sie mußten es erkennen, daß ihre Heilung von seiner Person ausgehe. Diese Erkenntnis war der Ausgangspunkt des Glaubens an ihn als den Urheber ihres Heils. Und wenn Jesus im vorliegenden Fall nicht bloß die Augen des Blinden salbt, sondern sie mit einer Kruste von Kot bedeckt, und so die natürliche Blindheit noch durch eine künstliche verstärkt und ihn im Siloah sich waschen heißt, so kann der Zweck dieses Verfahrens schwerlich nur der sein, den Meyer und Weiß voraussetzen, nämlich daß das Organ, welches zuvor gar nie in Thätigkeit gewesen war, Zeit haben sollte, sich zu bilden und zu seiner Wirksamkeit sich vorzubereiten; denn wenn die wunderthätige Wirkung einmal angenommen ist, so kann sie nicht in dieser Weise eingeschränkt werden, es ist wahrscheinlicher, daß auch hierbei der Zweck Jesu sittlicher Art gewesen ist. — Der Wasserbehälter von Siloah hatte bei dem zu Ende gehenden Fest eine bedeutende Rolle gespielt. Bei dem feierlichen, täglich wiederholten Trankopfer (S. 307) war diese Quelle dem Volk als das Sinnbild aller theokratischen Wohlthaten und als das Unterpfand aller messianischen Segnungen vorgestellt worden. Diese vorbildliche Bedeutung von Siloah beruhte auf dem A. T., welches die bescheidene, am Fuß des Tempelbergs stille hervorsprudelnde Quelle (die Wasser Siloah's, die stille fließen), das Abbild des durch den Messias gebrachten Heiles (Immanuel), zu den starken Wassern (des Euphrat)

¹) Statt der Lesart des T. R. και επεχρ. τον π. επι τ. οφθ. του τυφλ., die von 14 Mjj., den meisten Mnn. It^{aliq.} Syr^{sch.} unterstützt wird, liest man in BC: επεθηκε; und in ℵBL: αυτου τον π. επι τ. οφθ.; A setzt gleichfalls του τυφλου hinzu. — V. 7. Diese Parenthese fehlt in Syr. und in einer persischen Übersetzung.

dem Sinnbild der rohen Gewalt der Feinde der Theokratie (Jes. 8, 7) in Gegensatz stellt. Was thut also Jesus damit, daß er zu der wirklichen Blindheit dieses Menschen, die nur er heilen kann, die künstliche und sinnbildliche hinzufügt, die das Wasser von Siloah wegnehmen soll? Erstlich giebt er, was er in Kap. 5 mit dem Teich Bethesda nicht gethan hat, ausdrücklich der heiligen Quelle einen Anteil an seinem Heilungswerk und stellt in dieser Weise offenbarer vor aller Augen dieses ganze Werk unter den Schutz Gottes selbst. Gott ist damit gleichsam der Teilhaber an diesem neuen Sabbatswerk (Lange). Sodann stellt er sich selbst als die wirkliche Siloahquelle hin, von der der Prophet (Jes. 8, 7) geredet hatte, und spricht es so dem Volke aus, daß dieses Vorbild der Gnade Jehovah's jetzt in ihm erfüllt sei.

Aus dieser dem Wasser von Siloah beigelegten sinnbildlichen Bedeutung erklärt sich ohne Zweifel die Bemerkung des Evangelisten: „das ist verdollmetscht: gesandt." In sprachlicher Hinsicht wird die Richtigkeit der von Johannes gegebenen Übersetzung nicht mehr bestritten. Es ist anerkannt, daß der Name Schiloam ein Hauptwort oder Verbal-Adjektiv ist, das von שלח herkommt, und vom Part. Pass. Kal oder vielmehr vom Pihel (mit Auflösung des Dagesch forte des ל in י) abgeleitet ist. Was war der Ursprung dieser Benennung? Der Teich Siloah, von Robinson nahe an der Stelle, wo die Thäler des Tyropöon, Hinnom und Josaphat zusammentreffen, wieder aufgefunden, wird durch eine jüngst entdeckte unterirdische Leitung gespeist, die von der Marienquelle im Thale Josaphat ausgeht und die Felsenwand Ophel, den südlichen Ausläufer des Tempelbergs, im Zickzack durchläuft. Man kann also die Benennung gesandt erklären in dem Sinn: von fernher geleitetes Wasser. Oder läßt sich auch mit Ewald an den Wasserstrahl der Quelle selber denken, d. h. des aussetzenden Brunnens, welcher den Wasserbehälter speist. Oder endlich kann man darin die Vorstellung von einer Gabe Jehovah's sehen (Hengstenberg), da die Quellen im Morgenland als Geschenke Gottes betrachtet wurden. Jedenfalls ist der Zweck dieser Parenthese zwischen dieser von dem Propheten als Sinnbild des messianischen Heils gefeierten Quelle (der vorbildliche Gesandte) und dem eigentlichen Gesandten, der dieses Heil wirklich braucht, eine Beziehung herzustellen. Dieser Fall, der einzige, in welchem sich Johannes auf die Bedeutung eines Namens beruft, ist, wie Franke (S. 314) bemerkt, aus dem Umstand zu erklären, daß schon Jesaia das Wasser von Siloah mit dem Heil, dessen Vollendung er in Jesu sah, in Beziehung gesetzt hatte.

Meyer u. A. erklären diese Parenthese durch die Annahme, daß Johannes in dem Namen Gesandt die Sendung des Blinden selbst nach Siloah vorgebildet habe. Als ob auch nur die geringste logische Beziehung zwischen dieser Sendung und dem Namen dieses Wasserbehälters bestände; als ob namentlich die Benennung Gesandt nicht die stehende Bezeichnung Jesu selbst in unserm Evangelium gewesen wäre. Lücke hat, um sich dieser ihm unbequemen Parenthese zu entledigen, mit einigen Bedenken seine Zuflucht zu der Annahme einer Interpolation genommen. Die Peschito läßt die Worte wirklich aus. Aber diese Auslassung in einer syrischen Übersetzung erklärt sich ganz natürlich, weil das übersetzte Wort dieser Sprache angehört.

Nach der alexandrinischen Lesart müßte man in V. 6 übersetzen: er strich seinen Kot auf.... Weiß schlägt zur Rettung dieser widerlichen Lesart vor das αὐτοῦ nicht auf Jesus, sondern auf πτύσματος zu beziehen: „er strich den Kot des Speichels." Die Sache ist vielmehr die, daß man hier, wie oft, sich von dem Vorurteil frei zu machen hat, das dem alexandr. Text eine Art von Unfehlbarkeit zuerkennt. — Das Verhältniswort der Bewegung εἰς

wird mit dem Zeitwort νίψαι verbunden, wahrscheinlich weil der Blinde in den Teich hinabsteigen mußte. Meyer erklärt das εἰς durch den Hinweis darauf, daß der Blinde, wenn er sich wusch, den Kot in das Wasserbecken fallen lassen mußte (!). — Selbstverständlich fand der Blinde unter den Anwesenden einen Führer. Wie kann Reuß aus der Nichterwähnung dieses Umstandes der Erzählung einen Vorwurf machen? — Der Evangelist sagt: er kam sehend wieder; das bedeutet ohne Zweifel, daß der Blinde an den Ort zurückkam, wo er Jesum zurückgelassen hatte, um ihm zu danken, und daß er, weil er ihn dort nicht fand, — Jesus ging nur vorüber (V. 1), — in seine Wohnung heimkehrte. Das ergiebt sich wirklich aus dem folgenden Ausdruck (V. 8): die Nachbarn, ebenso wie aus V. 35 und 37. Reuß: „es wird uns nicht gesagt, wohin der Mensch ging, nachdem er sich gewaschen hatte, warum er nicht zu seinem Wohlthäter zurückkam ....“ Was soll man zu einer solchen Kritik sagen?

V. 8—12.[1]) — Diese Verse beschreiben uns auf die natürlichste und anschaulichste Weise die Wirkung, welche die Rückkehr des Blinden in sein Haus hervorbringt. — Von den Nachbarn unterscheidet der Evangelist alle diejenigen im allgemeinen, welche gewohnt waren, ihn betteln zu sehen (Part. Imperf. θεωροῦντες). — Die Frage in V. 8 wird von allen gestellt; aber in den V. 9 gegebenen Lösungen zeigen sich sofort zwei etwas verschiedene Geistesrichtungen. Die Einen erkennen die Thatsache aufrichtig an: „ja, er ist's.“ Die Andern halten sich, wie es scheint, einen Ausweg offen, um sie zu umgehen: „er sieht ihm ähnlich.“ Nach der byzant. Lesart: er sieht ihm ähnlich wird eine Ähnlichkeit zugegeben, welche zur Nachweisung der Identität dienen kann. Aber nach der alexandr. Variante: „nein; aber er sieht ihm ähnlich!“ läge schon eine Verneinung der Identität vor; das Ganze käme auf eine zufällige Ähnlichkeit hinaus. Jedenfalls sind es offenbar die letzteren, welche auf grund der Aussage des Blinden ihm die Fragen in V. 10 und 12 vorlegen. — Dem Ausdruck: ἀνέβλεψα (V. 11) liegt der Gedanke zugrunde, daß die Blindheit, selbst die angeborne, ein widernatürlicher Zustand ist.[2]) Die Frage in V. 12 verrät die Absicht, ein Verhör herbeizuführen; damit wird der Übergang zum folgenden Stück gemacht.

II. Das Verhör.

Erste Vorführung des Blinden, V. 13—17. Zusammenstellung des Blinden mit seinen Eltern, V. 18—23. Zweite Vorführung des Blinden, V. 24—34.

Erste Vorführung.

V. 13—17.[3]) — Diejenigen, welche auf ein Verhör dringen, sind die übelgesinnten Frager in V. 10 und 12. Das Wort die Pharisäer kann

[1]) T. R. liest τυφλος mit 9 Mjj.; ℵ A B C D K L X 10 Mnn. It[aliq.] Vg. Syr. Cop. lesen προσαιτης; It[plerique]: τυφλος ην και προσαιτης. — V. 9. ℵ B C L X It[aliq] Vg. Syr. Cop.: ουχι αλλα ομοιος statt ομοιος, das T. R. mit allen andern liest. — V. 11. Και ειπεν fehlt bei ℵ B C D L It[aliq.] — ℵ B L einige Mnn. lesen ο vor ανθρωπος. — ℵ B D L X It[aliq.] Syr[sch.]: εις τον Σιλωαμ statt εις την κολ. του Σιλ.

[2]) Gelegentlich des Wortes ἀνέβλεψε (wörtl.: er sah wieder) führt Meyer eine Stelle aus Pausanias an (Messen. IV, 12, 5, Ausg. v. Schubart), in welcher dieser Schriftsteller gleichfalls bei der Heilung eines Blindgebornen diesen Ausdruck anwendet. Bei der Erwähnung dieser an sich interessanten Thatsachen sei noch Folgendes beigefügt: es handelt sich um einen messenischen Wahrsager, namens Ophioneus, welcher ἐκ γενετῆς τυφλός, blind von Geburt war und infolge eines heftigen Anfalls von Kopfschmerzen das Gesicht wieder erlangte (ανέβλεψεν ἀπ' αὐτοῦ). Doch fügt Pausanias bei, daß er es bald wieder verloren habe.

[3]) Statt οτε lesen ℵ B L X It[aliq.] εν η ημερα.

nicht den gesamten hohen Rat bezeichnen (vgl. 7, 45). Hatte die Pharisäerpartei vielleicht eine gewisse Organisation und handelte es sich um den leitenden Ausschuß? Es ist natürlicher anzunehmen, daß es sich hier um die Heißsporne handelt. Dieser Vorgang fällt ohne Zweifel auf den Tag, nachdem das Wunder geschehen war.

V. 14. Keil merkt an, daß es nicht heißt: denn, sondern aber (δέ). Es ist also hier nicht der Grund angegeben, warum sie ihn herführten, sondern eine Zwischenbemerkung gemacht, die das Folgende erklären soll. — Die Worte: er hatte den Koth gemacht, sind treffend gewählt, um die sabbatwidrige Verrichtung bei der Wunderthat hervorzuheben. Renan sagt von Jesus: „er brach unverhohlen den Sabbat.“ Wir haben bereits gezeigt, daß dem nicht so ist (S. 216). Hier wie in Kap. 5 hatte Jesus nicht den mosaischen Sabbat, sondern sein pharisäisches Zerrbild mit Füßen getreten. — Das Wort πάλιν noch einmal, deutet auf V. 10 hin. Dieser Ausdruck, sowie die wiederholten καί in V. 15 verraten eine gewisse Ungeduld auf seiten des Blinden, dem diese Vernehmung lästig wird. Er durchschaut bereits die Absicht derselben. Daraus erklärt sich auch die etwas abstoßende Kürze seiner Antwort. — Die Spaltung, welche in der Volksmenge hervorgetreten war, tritt in dem engeren Kreis wieder zutage. Die Einen gehen von der Unverletzlichkeit des Sabbatgebots aus und sprechen Jesu als einem Übertreter dieser Satzung jede göttliche Sendung ab, woraus folgerichtig die Leugnung des Wunders sich ergiebt. Die Andern gehen von der Thatsache des Wunders aus, schließen auf den heiligen Charakter Jesu und leugnen damit stillschweigend die Sabbatverletzung. Es liegt alles an der Wahl des Vordersatzes, und diese Wahl liegt hier wie immer an der sittlichen Freiheit. Am Ausgangspunkt scheiden sich die Freunde des Lichts und der Finsternis: das Weitere ist nur noch Sache der Logik. — Ἁμαρτωλός darf nicht mit Sünder übersetzt werden. Die Verteidiger Jesu denken gar nicht daran, seine vollkommene Heiligkeit zu behaupten; die Endung -ωλος drückt die Häufigkeit, die Gewohnheit aus; also: ein Mensch ohne Grundsätze, ein Sabbatschänder, ein Zöllner. — Die in V. 17 an den Blinden gestellte Frage hat den Zweck, ihm ein Wort zu entlocken, das einen Vorwand böte, seine Wahrhaftigkeit anzufechten. Der Blinde erkennt, übereinstimmend mit der allgemeinen Ansicht (3, 2), in der Wunderthat das Zeichen einer göttlichen Sendung und spricht das freimütig aus.

Die Zusammenstellung des Blinden mit seinen Eltern.

V. 18—23.[1]) Mit dem Wort οἱ Ἰουδαῖοι will Johannes nicht eine Gruppe neuer Personen bezeichnen. Es sind immer dieselben; nur bezeichnet er sie jetzt nicht mehr vom Standpunkt ihrer Stellung in Israel, sondern ihrer Gesinnung gegen Jesum. Es sind die feindseligsten gemeint, diejenigen, auf welche sich V. 16a bezog. Sie argwöhnen, Jesus und der Blinde haben die Sache miteinander verabredet, und wollen deshalb seine Eltern vernehmen. — Von den drei in V. 19 enthaltenen Fragen werden die beiden ersten, welche sich auf die angeborne Blindheit des Sohnes und auf die Identität des geheilten Menschen mit ihrem Sohn beziehen, sofort von den Eltern bejahend beantwortet. Es liegt etwas Komisches in dem dreimaligen αὐτός, womit sie die Erledigung der dritten Frage von sich weg auf ihn abwälzen. — Der Ausdruck συνετέθειντο, sie waren übereingekommen, V. 22, bezeichnet einen bestimmten Beschluß, nicht, wie Meyer meint, eine bloße Absicht; das ergiebt sich aus dem Wort ἤδη und aus der Kenntnis,

---

[1]) ℵ läßt die Worte αυτον ερωτησατε aus. BDLXIt plerique setzen sie vor ηλικιαν εχει.

welche die Eltern von dieser Maßnahme haben. Die Ausschließung von der Synagoge zog für den Verbannten den Abbruch aller gesellschaftlichen Beziehungen mit seiner Umgebung nach sich. Der höhere Grad des Bannes hätte den Tod zur Folge gehabt, wenn diese Strafe unter der römischen Herrschaft ausführbar gewesen wäre. — Wir finden hier wieder eine neue Wendung auf der Bahn der feindseligen Maßregeln gegen Jesum; es ist der Übergang von der Aussendung der Gerichtsdiener (K. 7) zu dem Todesurteil in Kap. 11. Die Feigheit der Eltern ist gleichsam das Vorspiel von der des ganzen Volkes.

Zweite Vorführung.

V. 24—34.[1]) — Auf diese Zusammenstellung folgt eine Beratung; es wird beschlossen, dem Blinden die Leugnung des Wunders im Namen des Sabbatprinzips abzunötigen, mit andern Worten, die Thatsache mit Hilfe der Dogmatik zu beseitigen. Der Ausdruck: Gott die Ehre geben heißt: einer der göttlichen Eigenschaften, welche durch ein Wort oder eine That vorübergehend in Schatten gestellt zu sein scheint, wieder ihre Anerkennung verschaffen (Jos. 7, 19; I. Sam. 6, 5). Die Lästerung war hier die Aussage des Blinden: er ist ein Prophet. Es war eine Antastung der Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, diese Bezeichnung einem Sabbatschänder beizulegen. Von dieser schuldhaften Behauptung sollte er sich reinigen durch die entgegengesetzte Erklärung: er ist ein Gottloser. — „Wir wissen", sagen die Obersten (V. 24. 29), indem sie sich als die Vertreter des theologischen Wissens in Israel aufspielen; kraft ihres Wissens kann das Wunder nicht sein; also ist es nicht. Der Blinde seinerseits gesteht zwar seine Unzuständigkeit in den theologischen Fragen, stellt aber einfach die Thatsache dem Wissen entgegen; seine Sprache wird entschieden ironisch: die Unlauterkeit seiner Gegner kommt ihm zum Bewußtsein. Diese fühlen die Stärke seiner Stellung und fragen ihn wiederholt über die Umstände der Begebenheit aus (V. 26), in der Hoffnung, in irgend einem einzelnen Punkt des Berichts eine Handhabe gegen die Thatsache selbst zu finden. Da es ihnen nicht gelungen ist, das Wunder mittelst der Dogmatik umzustoßen, so versuchen sie es mit Hülfe der Kritik zu untergraben. Dieses Zurückgreifen auf einen schon abgemachten Punkt der Untersuchung ärgert den Blinden und macht ihn zugleich kühner; er triumphiert über ihre Machtlosigkeit und läßt seinem Spott freien Lauf: „habt ihr nicht gehört? ihr seid also taub!" Jetzt verstecken sie ihre Verlegenheit unter Schmähungen; zwischen Jesus und dem Sabbat, oder was auf dasselbe hinauskommt, zwischen Jesus und Moses ist ihre Wahl schon getroffen. Da der Blinde sieht, daß man sich herbeiläßt, mit ihm zu streiten, wird er immer kühner und führt auch seine Gründe in's Feld. Hat er nicht Dogmatik studiert, so kann er wenigstens seinen Katechismus. Kann einem Israeliten die theokratische Grundwahrheit unbekannt sein, daß das Wunder eine Gebetserhörung ist, und daß das Gebet eines Gottlosen nicht erhört wird? — Der Satzbau in V. 30 ist zweifelhaft. Meyer, Luthardt, Weiß erklären: „unter diesen Umständen (ἐν τούτῳ) ist es auffallend, daß ihr nicht wisset, woher er kommt, und daß er mir die Augen aufgethan hat." Aber bei dieser Erklärung sind die letzten Worte etwas müßig. Sodann müßte der Gedanke: „und daß er mir die Augen aufgethan hat", da er der Vordersatz des vorangehenden Schlusses ist: „woher er kommt" diesem vorangestellt sein. Es muß also das ἐν τούτῳ, wie so häufig, auf das folgende ὅτι bezogen werden: darin, daß .... und das folgende καί muß die Bedeutung und doch erhalten (wie an vielen andern Stellen bei Johannes: „es liegt

[1]) Die Alexandriner streichen και ειπεν, das in T.R. steht. — V. 26. ℵ B D It^plerique Vg. lassen παλιν aus. — V. 30. T.R. mit 11 Mjj.: εν γαρ τουτω; ℵ B L: εν τουτω γαρ: D. Syr.: εν τουτω ουν; X Λ: εν γαρ τουτο. — ℵ B L 3 Mnn. Chrys. lesen το vor θαυμαστον.

darin wirklich etwas Wunderbares" (ohne τό); oder (mit τό): „das wirklich Wunderbare besteht darin, daß ihr nicht wisset, von wannen dieser Mensch sei; und doch hat er mir die Augen aufgethan." Die Lesart von Chrys. ist offenbar die richtige: „Hier liegt ein größeres Wunder vor als selbst meine Heilung; das ist euer Unglaube." Das γάρ bezieht sich im Griechischen häufig auf einen hineingedachten Begriff. So in diesem Fall: „ihr wisset das nicht? das ist in der That etwas, das wie ein Wunder klingt!" — Wir wissen; d. h. wir einfachen Juden im allgemeinen (V. 31); im Gegensatz zu dem hochmütigen wir wissen dieser Lehrer, in V. 24 und 29. — Die Beweisführung ist bündig; V. 31 ist der Obersatz; V. 32 der Untersatz; V. 33 die Schlußfolgerung.

Geschlagen von dieser unerbittlichen Logik, die sich auf den ganz einfachen Grundsatz stützt: was ist, ist, geraten die Widersacher Jesu in Wut. Mit den Worten: du bist ganz in Sünden geboren, deuten sie auf die angeborne Blindheit des Mannes hin, welche sie als einen Beweis des göttlichen Fluches betrachten, unter welchem dieser Mensch geboren ist (V 2 und 3); und sie bedenken nicht, daß sie gerade durch diese Schmähung der Thatsächlichkeit des Wunders, welches sie leugnen möchten, Zeugnis geben. So muß der Unglaube zuletzt sich selbst Lügen strafen. Der Ausdruck: sie stießen ihn hinaus kann nicht den förmlichen Bann bezeichnen: denn dieser konnte nur in einer ordentlichen Sitzung ausgesprochen werden. Sie trieben ihn gewaltsam aus dem Saal, vielleicht in der Absicht, sofort auf grund einer förmlichen Verhandlung durch den hohen Rat den Bann aussprechen zu lassen.

Es erhebt sich die Frage, was denn Johannes bestimmt haben mochte, diesen Vorgang so in's Einzelne zu schildern. Es wird durch kein eigenes bemerkenswertes Zeugnis Jesu über seine Person die Aufmerksamkeit darauf gelenkt. Er befaßt sich anscheinend vielmehr mit den Erlebnissen und dem Verhalten einer Person von untergeordneter Bedeutung als mit der Offenbarung Jesu selber. — Augenscheinlich räumt Johannes diesem Vorgang einen solchen Ehrenplatz ein, weil er nach seiner Auffassung in der Zunahme des israelitischen Unglaubens einen entschiedenen Fortschritt bezeichnet. Zum erstenmal wird ein Glaubender um seines Glaubens willen aus der theokratischen Gemeinschaft ausgeschlossen. Es ist der erste thatsächliche Bruch zwischen der Synagoge und der Jüngerschaft Jesu. Es wird sich im nächsten Kapitel zeigen, daß Jesus diesen Vorgang ganz richtig in diesem Lichte betrachtet.

Die geschichtliche Wahrheit des ganzen hier beschriebenen Auftritts springt in die Augen. Er ist seinem Wesen nach so gar nicht ideal, daß er vielmehr durch und durch auf der derben Wirklichkeit der Thatsache beruht. Baur giebt das selber zu. „Die Wirklichkeit der Thatsache, sagt er, ist der Punkt, an welchem der Widerspruch der Gegner scheitert." [1]) Und diese Thatsache wäre, wie er meint, reine Erfindung!" Was wäre der Evangelist für ein Mensch, der einen Auftritt nach dem andern auf's Eingehendste beschriebe um zu zeigen, wie die dogmatische Beweisführung sich an einer Thatsache bricht, an deren Wirklichkeit er selbst nicht glaubt! Geht es hier nicht der Kritik, wie den Pharisäern in V. 34? Straft sie nicht sich selber Lügen? Das ganze Kapitel hält der neueren Kritik ihr Spiegelbild vor. Die Verteidiger des Sabbatgebots zogen den Schluß: Gott kann einem Sabbatschänder seine Macht nicht zur Verfügung stellen; folglich ist die Jesu zugeschriebene Wunderthat nicht geschehen. A non posse ad non esse valet consequentia. Die Gegner der Wunder in der evangelischen Geschichte schließen genau in derselben Weise, nur, daß sie an die Stelle einer religiösen Satzung

[1]) Theolog. Jahrbücher, Bd. III, S. 119.

ein wissenschaftliches Axiom setzen: das Übernatürliche kann nicht sein; folglich sind die Wunder Jesu nicht geschehen, so gut sie auch bezeugt sein mögen. — Die geschichtliche Thatsache steht fest gegen die Satzung, welcher Art sie auch sein mag, und wird sie zuletzt nötigen, das Gewehr zu strecken.

III. Die sittliche Wirkung.

V. 35—41.

In V. 35—38 ist die sittliche Wirkung dieser Wunderthat dargestellt, in V. 39—41 die Thätigkeit Jesu im allgemeinen geschildert.

V. 35—38.[1]) — Damit der wirkliche Zweck, den Jesus im Auge hatte, erreicht würde (V. 3 und 4), mußte die leibliche Heilung des Blinden seine innere Erleuchtung und Beseligung nach sich ziehen, und gewiß machte ihn seine mutvolle Festigkeit gegenüber den Feinden Jesu dieser neuen Gnadenerweisung würdig. Diese Gedankenverbindung ist in den ersten Worten von V. 35 angedeutet: Jesus hörte... und... — In der Frage, welche Jesus an diesen Menschen richtet, hatten wir früher der Lesart: an den Sohn Gottes vor der andern, welche die alten Mjj. haben: an des Menschen Sohn den Vorzug gegeben. Sie erklärt besser, warum der Blinde am Schluß des Auftritts (V. 38) Jesum angebetet hat. Indessen bemerkt Westkott mit Recht, daß der kunstmäßige und volkstümliche Ausdruck Sohn Gottes viel wahrscheinlicher statt des Wortes Menschensohn gesetzt werden könnte, als umgekehrt. Und er führt das sehr auffallende Beispiel in 6, 69 an, wo offenbar der Ausdruck Sohn Gottes im T. R. die Lesart: der Heilige Gottes verdrängt hat. Wenn man lesen muß: an des Menschen Sohn, so ist der Sinn: an den Menschen, der unter all seinen Brüdern eine besondere Stelle einnimmt und der berufen ist, sie alle selig zu machen. — Die Frage: glaubst du? bedeutet nicht: „bist du bereit zu glauben?" (Lücke.) Es ist eine der Fragen, wie sie Jesus zuweilen stellt, deren Tragweite über die wirkliche Einsicht des Gefragten hinausgeht, die aber gerade deshalb geeignet ist, die gewünschte Erklärung herbeizuführen. „Du mutiger Streiter, bist du denn gläubig?" Jesus legt dem Verhalten des Blinden einen Wert bei, der vorerst nur stillschweigend darin enthalten ist. Der Mensch hatte ihn als Propheten anerkannt und mutig dafür erklärt; er hatte sich dadurch moralisch verbindlich gemacht, das Selbstzeugnis Jesu anzunehmen, wie es auch lauten mochte. Der Blinde nimmt diese Folgerung aus seinen vorher ausgesprochenen Worten unbedenklich an. Und diese Beziehung drückt die Partikel καί am Anfang seiner Frage in sehr lebhafter Weise aus. Dieses Bindewort dient dazu, die Einheit zwischen dem gewünschten Aufschluß und demjenigen, welchen ihn die Frage Jesu hoffen läßt, darzustellen; vgl. Luk. 18, 26. — Jesus hätte ihm antworten können: ich bin es selbst. Er zieht es vor, sich durch eine Umschreibung kund zu geben, die dem vormaligen Blinden das ihm zu gut vollbrachte Werk in's Gedächtnis rufen soll: du hast ihn gesehen, und die sein jetziges Zeugnis rechtfertigt: der ist's, der mit dir redet. Das erste καί in der Antwort Jesu: und du hast ihn gesehen verbindet diese Offenbarung mit dem Bekenntnis des Glaubens, das der Blindgeborne soeben ausgesprochen hat. Diese nach einander folgenden und schildern die rasche, leichte, natürliche Verkettung der sittlichen Thatsachen, die den Gang dieser Erzählung bilden. In dieser raschen

[1]) Statt του θεου lesen ℵ B D Sah. του ανθρωπου. — V. 36. και fehlt nur in A L vielen Mnn. It. Vg. — V. 38. ℵ läßt den V. 38 und die ersten Worte von V. 39 weg (bis εις κριμα ausschließlich).

Entwickelung wartet ein Fortschritt den andern nicht ab. — V. 38 stellt uns die Vollendung dieser stufenweise fortschreitenden Erleuchtung dar. Unter diesen Umständen, da keine Vergebung zu erflehen, noch eine Bitte vorzubringen ist, kann die Kniebeugung nur das Zeugnis huldigender Anbetung oder wenigstens der tiefsten religiösen Ehrfurcht sein. Das Wort προσκυνεῖν kommt bei Johannes immer als Ausdruck für die göttliche Verehrung vor (4, 20 ff. und 12, 20).

Angesichts dieses zu seinen Füßen liegenden, innerlich erleuchteten Menschen fühlt sich Jesus gedrungen, die allgemeine Wirkung auszusprechen, welche sein Berufswerk in der gesamten Welt hervorbringen wird, und von der der eben jetzt geschehene Vorgang gleichsam eine erste Probe giebt.

V. 39—41.[1]) — Es ist hier eine einfache Erwägung, welche Jesus ausspricht, und die sich anschließt an seine Würde als das Licht der Welt, die er sich beim Anfang dieses Auftritts beigelegt hatte (V. 5). Auch das Zeitwort εἶπεν bleibt ohne nähere persönliche Bestimmung, wie: zu ihnen. — Das Kommen Jesu hat eigentlich zum Zweck, die Welt zu erleuchten; aber da dieses Ziel nicht bei allen erreichbar ist, weil sich nicht alle erleuchten lassen wollen, so hat es noch einen Nebenzweck, nämlich daß diejenigen, welche das Licht zurückweisen, von demselben geblendet werden. — In dem Worte κρίμα darf man ja nicht die Andeutung einer gerichtlichen Handlung sehen. Ein solches Gericht war 3, 17 in Abrede gestellt worden. Gemeint ist die sittliche Wirkung der von den Menschen selber gegen Jesum eingenommenen Haltung, aber eine notwendige und von oben gewollte Wirkung (ἦλθον εἰς). — Der Ausdruck in diese Welt erinnert an das Wort: Licht dieser Welt (V. 5). — Die meisten Ausleger (Calvin, Lücke, Meyer u. s. w.) fassen das Wort: die, welche nicht sehen, in subjektivem Sinn: „die, welche fühlen und erkennen, daß sie nicht sehen." Diese Auslegung schwächt willkürlich die Bedeutung des von Jesu gewählten Ausdrucks ab und paßt nicht in den Zusammenhang, weil der Mensch, durch dessen Heilung dieses Wort veranlaßt ist, seine Blindheit nicht mehr fühlte als die andern Blinden, und weil er sich, geistlich gesprochen, nicht bloß unwissender fühlte als andere, sondern es auch thatsächlich war. Diejenigen, welche nicht sehen, sind also Leute, die thatsächlich in geistlicher Unwissenheit versunken sind. Es sind die, von denen die Obersten selber 7, 49 sagen: das Volk, das nichts vom Gesetz weiß, die Unwissenden in Israel, diejenigen, welche Jesus Matth. 11, 25, Luk. 10, 21 im Gegensatz zu den Klugen und Weisen als Unmündige (νήπιος) bezeichnet. Diejenigen, welche sehen, sind also die, welche in diesem Kapitel von ihrer eigenen Person gesagt haben: wir wissen, die Gesetzeskundigen, welche Jesus in der angeführten Stelle die Klugen und Weisen heißt (σοφοὶ καὶ συνετοί). Die Einen, die keinerlei eigenes Wissen zu retten haben, geben sich unbedenklich der Offenbarung der Wahrheit hin, während die Andern, die ihr eigenes Wissen nicht opfern wollen, sich von der neuen Offenbarung abwenden und, wie sich in diesem Kapitel gezeigt hat, sogar Willens sind, die Thaten Gottes durch ihre theologischen Axiome zunichte zu machen. Hieraus ergiebt sich, daß die Einen durch die Strahlen der über der Welt aufgehenden Sinne unmittelbar erleuchtet sind, während das spärliche Licht, das die Andern besaßen, sich in völlige Finsternis verwandelt. — Zu beachten ist die feine Gegenüberstellung zwischen den μὴ βλέποντες (die da nicht sehen) im ersten Glied, was ein noch nicht entwickeltes Sehvermögen bedeutet, und den τυφλοί im zweiten Glied, was die völlige Erblindung durch

[1]) ℵ D Itplerique Vg. Cop. lassen ταυτα aus. — V. 41. ℵ B C K L X einige Mnn. Itplerique Vg. Cop. lassen ου aus. — D L X: αι αμαρτιαι . . . μενουσιν (statt der Einzahl).

die Zerstörung des Organs bezeichnet. Diese Stelle giebt also denselben Gedanken wie das Wort Jesu in den Synoptikern: „ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart." (Matth. 11, 25; Luk. 10, 21). Meyer wendet ein, in diesem Fall würde sich das sehen oder nicht sehen auf das Gesetz beziehen und das blind werden auf das Evangelium, und so gäbe es eine unzulässige Doppelbeziehung. Aber in den Augen Jesu (vgl. 5, 45 ff.) ist das richtig verstandene Gesetz und das Evangelium nur ein und dasselbe zunehmende sittliche Licht. Die Kenntnis des Gesetzes mußte daher, wenn sie ernstlich in Anwendung gebracht würde, zur Anerkennung des Evangeliums führen; wenn es nicht zu dieser käme, so würde das Gesetz selbst das Angesicht mit einem undurchdringlichen Schleier verhüllen (II. Kor. 3, 14 f.).

Einige Pharisäer, welche sich gerade in der Umgebung Jesu befanden, fragten ihn spöttisch, ob er sie, die Lehrer Israel's, auch unter die Blinden rechne. Vermutlich unterscheiden sie nicht genau zwischen den Nichtsehenden und den Blinden in V. 39. Sie halten sich nur an den allgemeinen Begriff der Blindheit und fragen, ob derselbe auch auf sie Anwendung finde.

Die Erwiederung Jesu auf diesen Hohn (V. 41) ist von erschütterndem Ernst. Anstatt sie als Blinde zu behandeln, wie sie ohne Zweifel erwarteten, sagt ihnen Jesus im Gegenteil: „es wäre für euch zu wünschen, daß ihr es wäret." Der Ausdruck in dieser Antwort: die, welche nicht sehen, bezeichnet diejenigen, welche die durch gründliche Erforschung des Gesetzes erlangten religiösen Kenntnisse nicht haben. Wenn diejenigen, die ihn in diesem Augenblick fragten, zum unwissenden Teil des Volkes gehört hätten, so hätte ihr Unglaube nur Sache der Unbedachtsamkeit oder der Verführung sein können, ähnlich wie die Sünde wider des Menschen Sohn, welche in dieser oder selbst in der zukünftigen Welt vergeben werden kann. Aber das ist nicht ihre Lage. Sie haben den Schlüssel der Erkenntnis in der Hand (Luk. 11, 52), sie kennen das Gesetz und die Propheten. Somit verwerfen sie den Messias wissentlich: „sehet den Sohn, das ist der Erbe; kommt, laßt uns ihn töten und sein Erbteil an uns reißen." Das ist die genaue Wiedergabe ihrer Gesinnung. Ihr Unglaube ist die Verwerfung der erkannten Wahrheit; und das macht ihn unverzeihlich: ἁμαρτία μένει, ihre Sünde bleibt. — Weiß giebt diesem letzteren Wort einen etwas abweichenden Sinn: die Sünde des Unglaubens bleibt bei ihnen, weil der Hochmut ihres eigenen Wissens sie nicht zum Glauben kommen läßt. Aber der Ausdruck Sünde, welche bleibt, hat offenbar einen schwerer wiegenden Sinn (3, 36); er zielt auf das göttliche Gericht. — Die von uns erörterte Erklärung dieses Verses (vgl. Luthardt, Weiß u. A.) scheint mir natürlicher als die von Calvin, Meyer und den meisten Auslegern: „wenn ihr eure Unwissenheit fühltet, könnte ich euch davon heilen; aber ihr rühmet euch anmaßlich eures Wissens; darum bleibt eure Krankheit unheilbar." Der Ausdruck: ihr saget (ihr selbst saget) beweist nichts zu gunsten dieser Erklärung und gegen die unsrige, wie Meyer behauptet. Die Worte enthalten wirklich eine Anspielung auf die ironische Frage der Pharisäer (V. 40), durch welche sie ihre Blindheit geleugnet hatten. Ihr eigener Mund hatte es also bezeugt, daß es ihnen nicht an Licht gefehlt hatte. „Wenn ihr bei jeder Gelegenheit saget: wir wissen, so erkennet ihr selbst an, daß ihr nicht zu denen gehöret, die mit den von Gott seinem Volke geschenkten, vorbereitenden Offenbarungen unbekannt sind. Darum habt ihr keine Entschuldigung."

Das hier ausgesprochene Verhältnis zwischen den Unwissenden und den Wissenden in Israel hat sich im großen in dem Verhältnis zwischen Heiden

und Juden wiederholt, und mit demselben Ergebnis. Die Sünde der Heiden, welche die Kirche so lange verfolgt haben, ist ihnen vergeben worden, während das von Israel wissentlich begangene Verbrechen der Verwerfung des Messias noch jetzt auf diesem Volke lastet. Jesus wußte wohl, daß dieses Gericht, zu welchem sein Kommen führen mußte, die ganze Welt betreffe; deshalb sagt er V. 39: „ich bin in die Welt gekommen, auf daß ....“ Und eben dieser Gedanke liegt dem folgenden Abschnitt zu grunde. Vgl. 10, 3. 4. 16.

Zweiter Abschnitt.

10, 1—21.

Die erste Rede.

Die folgende Rede enthält drei Gleichnisse: das vom Hirten (V. 1—6), das von der Thüre (V. 7—10), und das vom guten Hirten (V. 11—18); der Abschnitt endigt mit einer geschichtlichen Schlußbemerkung (V. 19—21).

Die Rede ist nicht, wie die in K. 5 und 6, die Entwickelung eines auf die Person Christi bezüglichen, und durch das vorangehende Wunder nahe gelegten Grundgedankens. Jesus erklärt darin nicht aus Veranlassung der Heilung des Blindgebornen, wie er selbst das Licht der Welt sei. Die Rede steht aber dennoch in enger Beziehung zu den im vorigen Kapitel erzählten Vorgängen; sie ist eigentlich nur die Wiederdarstellung dieser Thatsachen in der Form des Gleichnisses. Der gewaltsame Einbruch der Diebe in den Schafstall zeichnet das tyrannische Verfahren der Pharisäer in der Theokratie, wovon Kap. 9 eine Probe gegeben hat; die Anziehungskraft, welche die Stimme des Hirten auf die Schafe ausübt, und die Folgsamkeit, mit welcher sie sich an ihn anschließen, erinnern an den treuherzigen, standhaften Glauben des Blinden; und die Freundschaft Jesu gegen den mißhandelten und geschmähten Menschen ist abgebildet in der Schilderung des guten Hirten, der sich seiner Schafe annimmt.

Die drei Gleichnisse bilden eine Stufenfolge von drei Bildern. Aus Veranlassung der gewaltsamen Ausstoßung des Blindgebornen sieht Jesus die wahre messianische Herde von der alten israelitischen Gemeinde sich scheiden und um seine Person scharen; dies ist das erste Bild, V. 1—6. Sodann schildert er die herrlichen Vorrechte, welche die Herde, wenn sie erst gesammelt ist, durch seine Vermittlung genießen wird, im Gegensatz zu dem grausamen Los, das der alten, unter der selbstsüchtigen und bösartigen Leitung ihrer jetzigen Führer gebliebenen Herde beschieden ist; dies ist das zweite Bild, V. 7—10. Endlich setzt er die Gesinnung, welche die Seele seines messianischen Amtes ist, in's helle Licht, — nämlich die selbstlose Liebe zu der Herde, im Gegensatz zu dem Mietlingssinn der früheren Hirten; dies ist das dritte Bild, V. 11—18. Man sieht, es ist nichts Verschwommenes, nichts Gehaltloses in diesen Zeichnungen. Sie sind der getreue Widerschein der Umstände in dem Augenblick, da Jesus redete. — Also drei Gedanken: 1) die Art, wie der Messias seine Herde sammelt; 2) die Art, wie er sie weidet; 3) der Beweggrund, der ihn zu solchem Handeln treibt: und jedesmal, als Gegensatz, die Schilderung der seinem Dienste entgegengesetzten Amtsthätigkeit, wofür die Theokratie damals das Beispiel bot.

I. Der Hirte.

V. 1–6.

V. 1—5.[1] — Dieses Bild ist eher eine Allegorie als ein Gleichnis zu nennen. Im Gleichnis liegt eine Erzählung vor, die einen bis auf einen gewissen Grad von der moralischen Anwendung unabhängigen Körper gewinnt; in der Allegorie giebt sich die Anwendung unmittelbar aus jedem Zuge der Darstellung herauszufühlen: das Bild gewinnt keinen von dem Gedanken unabhängigen Leib. Das Gleichnis ist ein Gemälde, die Allegorie ein durchscheinendes Bild. Auch die Synoptiker geben Bilder dieser Art, z. B. das Bild vom Sauerteig und vom Senfkorn.

Es ist die Ansicht aufgestellt worden, die Bilder, deren sich Jesus hier bediente, seien dem Anblick zu verdanken, den er eben vor Augen hatte, es sei die Stunde gewesen, in der die Hirten ihre Herden aus den Umgebungen von Jerusalem in die Stadt zurückführten[2]; und diese Vermutung ließe sich auch auf das zweite Bild ausdehnen, wenn man annimmt, daß Jesus, als er V. 7 ff. sprach, sich gerade in der Nähe des Schafthors befunden habe.[3] Diese Vermutungen haben durchaus nichts Unmögliches. Allein da Jesus in den vorhergehenden Reden mehrere theokratische Symbole auf sich anwendet, ist es möglich, daß er in derselben Weise fortfährt. David rief Jehovah als seinen Hirten an (Ps. 23). Jehovah war in seiner höchsten messianischen Erscheinung von den Propheten als der Hirte Israel's dargestellt: Jes. 40, 11; Hes. 34; Sach. 11. Diese letztere Stelle besonders bietet eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der gegenwärtigen Lage. Wie der Hirte des Sacharjah verzichtet Jesus, nachdem er vergeblich versucht hat, Israel um sich zu sammeln, jetzt auf die Rettung des Volkes; und indem er den Pharisäern (dem thörichten Hirten, von dem Sacharjah redet) die Herrschaft über die Masse der Herde überläßt, beschränkt er sich darauf, die wenigen armen Schafe, die wie dieser Blinde auf ihn gesehen haben, aus dem Schafstall zu führen, der im Begriff steht, ausgeraubt zu werden.

Lücke bemerkt mit Recht, daß das ἀμὴν ἀμήν nie eine ganz neue Gedankenreihe eröffne. Es verknüpft das Folgende enge mit dem Vorangehenden, sei es als Bestätigung, oder als Gegensatz. — Ein Schafstall ist im Morgenland kein bedecktes Gebäude, wie unsere Ställe; es ist eine einfache Einfriedigung entweder aus Zaunpfählen oder aus Mauerwerk. Abends werden die Schafe hineingelassen. Gewöhnlich sind mehrere Herden in einer solchen Hürde vereinigt. Die Hirten übergeben sie einem gemeinsamen Wächter, dem Thürhüter, der die Nacht hindurch für ihre Sicherheit zu sorgen hat, dann gehen sie in ihre Wohnungen; morgens kommen sie wieder und klopfen an die Thür des sorgfältig verriegelten Schafstalls; der Thürhüter öffnet. Dann sondern sie ihre Herden ab, indem jeder seine Schafe zu sich ruft, und wenn jeder seine Herde gesammelt hat, so führt er sie zur Weide. Die Räuber suchen die Mauer zu übersteigen, um in den Schafstall zu gelangen. Wenn man sich diese von Bochart in seinem Hierozoïcon beschriebenen und von neueren Reisenden bestätigten Gebräuche vergegenwärtigt, so ist die vorliegende Allegorie beinahe schon erklärt. — Es ist mir unfaßlich, wie es Weiß in Abrede ziehen

[1]) statt καλει lesen ℵ A B D L X einige Mnn. φωνει. — V. 4 statt ιδια προβατα lesen B D L X einige Mnn. Italiq. Cop. ιδια παντα. ℵ und einige Vss lesen ganz kurz τα ιδια. — V. 5. Die einen (A B D u. s. w.): ακολουθησουσιν; T. R. mit den andern (ℵ K L u. s. w.): ακολουθησωσιν.

[2]) Neander, in seinen Vorlesungen.

[3]) F. Bovet, Voyage en Terre-Sainte.

kann, daß der Schafstall die Theokratie, oder genauer das Reich Gottes auf der Stufe der Vorbereitung bezeichne. Er meint, das Bild habe an sich selbst gar keine Bedeutung und diene nur als Mittel, um das verschiedenartige Verfahren des Hirten und des Räubers, um dessen Schilderung es sich handle, darzustellen. Aber V. 16 sagt ja deutlich genug, daß Israel die αὐλή, die Hürde der Schafe ist. — Zwischen κλέπτης, Dieb, und λῃστής, Räuber, ist ein feiner Unterschied; im zweiten Wort tritt Gewaltthätigkeit und Verwegenheit noch stärker hervor als im ersten; der eine stiehlt, der andere würgt. Jesus will dadurch die mit Arglist gepaarte Frechheit bezeichnen, womit es den Pharisäern gelungen war, innerhalb der Hürde des Volkes Gottes ohne irgend ein von Gott bestelltes Amt ihre Gewalt aufzurichten. Es gab ja keine Stelle im Gesetz, aus der sich die Stellung, welche sich diese Partei im Volk Israel angemaßt hatte, und die Willkürherrschaft, welche sie ausübte, hätte rechtfertigen lassen. — Im Gegensatz zu diesem unberufenen Walten bezeichnet das Bild der Thür ganz natürlich den rechtmäßigen Eingang, somit das von Gott angeordnete Amt, und insbesondere in diesem Zusammenhang das im ganzen A. T. angekündigte und vorgebildete Amt des Messias. Man darf sich von dieser ganz natürlichen Auffassung des Bildes, so wie sie sich aus dem Gegensatz zwischen V. 1 und 2 ergiebt, durch die Erklärung Jesu in V. 7 ja nicht abbringen lassen. Diese enthält durchaus nicht die Deutung des gegenwärtigen Gleichnisses; sie bildet den Anfang eines neuen Gleichnisses, in welchem andersartige, wenn auch ähnliche Vergleichungen zur Darstellung eines völlig andern Gedankens frei verwendet sind. Mehrere Ausleger, wie Lücke, Meyer, Reuß, Luthardt u. A., fassen in dem ersten Gleichnis die Thür als Bild für die Person des Herrn selber. Demzufolge sehen sie in den Hirten, die durch diese Thür eingehen, die rechten Führer der Schafe, denen sie durch Jesus zugeführt werden. Aber aus welcher Veranlassung sollte hier Jesus von den künftigen Hirten seiner Kirche reden? Wenn nur wenigstens die Jünger in der vorhergehenden Erzählung eine Rolle gespielt hätten, so ließe sich ein so unwahrscheinlicher Vorgriff noch begreifen! — Die Thür bezeichnet das messianische Amt, das von Gott verordnet ist und den gesetzmäßigen Eingang in die durch den berechtigten Führer, den Hirten, d. h. den Messias vorbereitete Theokratie bildet. Ohne Zweifel steht ποιμήν im Grundtext ohne Geschlechtswort, und ist deshalb Eigenschaftswort. Es bezeichnet die Eigenschaft, nicht die Person: er geht hinein als Hirte (im Gegensatz zum Räuber). Aber diese Weise des Ausdrucks hindert die Anwendung dieses Bildes auf Jesum durchaus nicht (V. 12). — Wer als Hirte kommt, braucht die Umfassungsmauer nicht wie ein Dieb zu übersteigen: der Thürhüter öffnet ihm. Wer ist der Thürhüter? Ganz natürlich derjenige, der von Gott das Amt empfangen hat, den Messias in seinen göttlichen Dienst einzuführen. Sollte es nach der Auffassung von Bengel, Hengstenberg, Geß der Vater sein, der die Seelen zum Sohne zieht (6, 44)? Aber es ziemt sich nicht, Gott, den Eigentümer der Herde, als einen geringen, sogar dem Hirten untergeordneten Diener darzustellen. Stier, Lange denken an den heil. Geist. Dagegen gilt der gleiche Einwand. Überdies muß Jesus mit diesem Bild eine geschichtliche Stellung bezeichnen, ein ebenso bestimmtes Amt, wie das des Messias selbst ist. Nach Chrysostomus ist es Moses, weil das Gesetz zu Christo führt. Das ist weit hergeholt. Lampe hat unter dem Thürhüter alle diejenigen in Israel verstanden, welche auf den Messias warteten, und vornehmlich den Täufer Johannes. Mir scheint die Natur der Dinge und der Anfang unseres Evangeliums klar darauf hinzudeuten, daß Jesus bei dieser Weise des Ausdrucks an den Vorläufer und zwar an ihn allein gedacht hat. Gott hatte ausdrücklich den Täufer

Johannes erweckt, um den Messias dem Volke kenntlich zu machen und in seine Mitte einzuführen: es erschien ein Mensch von Gott gesandt, daß er Zeugnis gäbe von dem Licht, auf daß sie alle durch ihn glaubten" (1, 6 f.). Sein Zeugnis hatte Jesu die ersten Gläubigen zugeführt und hätte ihm die Herzen des ganzen Volkes öffnen sollen. Was diejenigen betrifft, welche wie Lücke, De Wette, Meyer, Luthardt in diesem Zug nur eine nicht weiter anwendbare Ausschmückung des Gemäldes sehen, so kann ihnen ein eigentlicher Grund nicht gegenübergestellt werden. Es ist das Sache des Empfindens. Mein Eindruck ist der, daß jeder Zug in diesem Gemälde einer geschichtlichen Wirklichkeit entspricht.

Nicht nur die Art und Weise des Eintritts unterscheidet den Hirten von dem Dieb, sondern auch durch das weitere Verhalten gegen die Schafe nach dem Eintritt. Der Dieb reißt die Schafe gewaltsam an sich; der Hirte läßt sie nur seine Stimme hören, und seine Schafe erkennen sie alsobald, sondern sich freiwillig von denen, welche andern Hirten gehören und scharen sich um ihn. Die Worte: die Schafe hören seine Stimme könnten auf alle in dem Gehege befindlichen Schafe bezogen werden, während sich die Worte τὰ ἴδια πρόβατα nur auf die Schafe des Messias bezögen. Aber der Ausdruck: seine Stimme hören ist in dem ganzen Abschnitt in einem zu vertraulichen Sinn gebraucht, als daß er von einem rein äußerlichen Hören, wie es bei der ersteren Erklärung der Fall wäre, ausgesagt werden könnte. Es empfiehlt sich also meines Erachtens mehr schon die ersten Worte in V. 3 auf die Schafe des Messias in der Theokratie zu beziehen, und wenn Jesus nachher noch das Beiwort ἴδια hinzusetzt, so will er sie nicht von den vorhergenannten unterscheiden, sondern den ganz neuen Wert betonen, den sie für sein Herz bekommen, nachdem sie durch die That des Hörens und Folgens die seinen geworden sind. — Diese bedeutsamen Ausdrücke beruhen auf der Thatsache, daß zwischen der Stimme des Messias und dem Herzen der Gläubigen eine „präſtabilierte Harmonie" besteht, kraft deren diese ihn sofort erkennen, sobald er sich zeigt und redet. Diese Thatsache, welche durch die Erfahrung der ersten Jünger (K. 1) ebenso wie durch die der ganzen Kirche bezeugt wird, erklärt sich aus dem, was der Prolog sagt von dem uranfänglichen Ausströmen des Lebens und des Lichtes des Logos in die Menschenseele (1, 4. 10). Aus solchen Worten, wie sie unsere Stelle enthält, hatte Johannes diesen tiefen Gedanken geschöpft. — Der Hirte ruft jedes Schaf bei seinem besonderen Namen — das ist der Sinn der Lesart φωνεῖ — oder fordert sie auf, ihm zu folgen, indem er sie bei ihrem Namen nennt; das besagt die Lesart καλεῖ. In beiden Fällen handelt es sich um etwas Eigenartigeres als um die allgemeine Aufforderung zum Glauben, die durch das Wort seine Stimme angedeutet war. Sind sie einmal im Glauben zu ihm gekommen, so giebt er ihnen ein ganz persönliches Zeichen der Kenntnis und der Huld. Der Name ist in der Schrift, wie Hengstenberg sagt, der Ausdruck der Persönlichkeit. Die besondere jedem Schaf beigelegte Benennung ist der Beweis für die ganz genaue Bekanntschaft und für die innigste Liebe. Man denke an den Namen Petrus, der dem Simon gegeben wurde (1, 43) und an die Anrede: Maria (20, 16), in welcher Jesus alles zusammenfaßt, was Maria für ihn und er für Maria ist. Man denke auch an das Wort: „Du, glaubst du?" das er an den geheilten Blinden richtet 9, 35.

Im allgemeinen Bild des Gleichnisses bezeichnen die Worte: „und er führt sie besonders", die Thätigkeit des Hirten, der seine Herde zur Weide führt. Aber es fragt sich, ob diese Angabe sich nur auf die Fürsorge bezieht, welche jeder Hirte täglich seiner Herde zuwendet, oder ob sie hier nicht eine bestimmte geschichtliche Lage beschreiben soll, nämlich den Ausgang der messianischen

Herde aus der dem Untergang geweihten theokratischen Hürde. Diese Auffassung stimmt, wie mir scheint, allein zu der Vorstellung von dem Eingang des Messias in den Schafstall. Dies ist eine geschichtliche Thatsache, welcher der Ausgang des Hirten und seiner Schafe entsprechen muß. Reuß witzelt nach seiner Gewohnheit: „wenn es sich darum handelte, die Gläubigen aus der alten Theokratie auszuführen, so würden ein paar Linien weiter unten dieselben Gläubigen in dieselbe zurückkehren" (eine Anspielung auf V. 9: er wird ein- und ausgehen). Aber der Gelehrte vergißt, daß dieses letztere Wort einem andern Gleichnis entnommen ist, wo die Bilder, wie sich zeigen wird, einen ganz andern Sinn gewinnen werden. Jesus hat in der Behandlung, die man dem Blindgebornen angedeihen ließ, in der gewaltthätigen Ausstoßung desselben (9, 34), in dem Bannfluch, der ihn selbst in der Person seiner Anhänger trifft (9, 22), überhaupt in der heftigen Feindschaft, die auf ihn gerichtet ist (Kap. 7 und 8), das Anzeichen der unvermeidlichen Trennung erkannt. Und die Folgerung aus dieser Sachlage beschreibt er in dem Wort: ausführen, wie in dem andern: er ruft sie, der geschichtliche Vorgang der Sammlung seiner Herde beschrieben war.

So hat der Hirte gerufen und den Schafen, die sich um ihn geschart haben, ein Zeichen seiner Freundlichkeit gegeben, und nun läßt er sie heraus aus der Hürde, in der sie eingeschlossen waren. Das Wort ἐκβάλλειν, austreiben (V. 4), hebt den Hauptgedanken des Abschnitts, wie wir ihn angedeutet haben, nachdrücklich heraus. Es bezeichnet ein kraftvolles, beinahe gewaltsames Auftreten, womit der Hirte dem noch schwankenden Schaf dazu hilft, mit den andern Schafen des Schafstalls zu brechen und sich den Aussichten der neuen Stellung hinzugeben, welche der Ruf des Hirten vor ihm aufthut. Der Rest des Verses schildert das Leben der so gebildeten messianischen Hürde auf der geistigen Weide, auf welche sie ihr göttlicher Führer leitet, sodann die standhafte Treue der Schafe, wovon der Blinde soeben ein Beispiel gegeben hat, und endlich die innige Verbindung, die fortan zwischen den Schafen und dem Hirten besteht. Es liegt eine große Feinheit in den Worten: „wenn er sie hat ausgelassen, gehet er vor ihnen her." So lange sie noch im Gehege waren, blieb er hinter ihnen, um sie hinauszutreiben, damit kein einziges zurückbliebe (πάντα, nach den Alex.). Ist aber die Ausführung vollbracht, so stellt er sich an ihre Spitze, um die Herde zu leiten. Man sieht, wie treffend jeder Zug der Schilderung ist. Οἴδασι, sie kennen, sagt mehr als ἀκούει, sie hören (V. 3); das letztere Wort bezeichnet die Annahme des ersten Rufs; das andere bezieht sich auf die vorgerücktere persönliche Kenntnis, die sich aus der täglichen Verbindung ergiebt. Daher ohne Zweifel die Mehrzahl οἴδασι nach den vorangehenden Worten in der Einzahl.

Auf dem Wege, welchen die Schafe gehen, lassen sich zur Rechten und zur Linken fremde Stimmen vernehmen, welche sie von den Fußstapfen des Hirten wegzulocken suchen; es sind die Stimmen der Diebe, die, weil sie nicht offen als Räuber auftreten können, es mit der Verführung oder Einschüchterung versuchen wie die Pharisäer bei dem zuletzt erzählten Vorgang. Aber es gelang ihnen ebensowenig das schon geknüpfte Band zu zerreißen, als es ihnen gelungen ist, gewaltsam zu verhindern, daß es sich knüpfte. Das Schäflein ist fortan so vertraut mit der Stimme des Hirten, daß jede andere Stimme als die seinige, einen befremdenden, abstoßenden Eindruck auf dasselbe macht.[1])

---

[1]) Ein reisender Schotte traf unter den Mauern Jerusalems einen Hirten an, wie er seine Herde einführte; er wechselte die Kleider mit ihm und rief, so verkleidet, die Schafe zu sich; aber sie rührten sich nicht. Nun ließ der rechte Hirte seine Stimme ertönen und trotz seiner fremden Kleidung liefen sogleich alle herbei.

Wir haben die Erklärung bereits widerlegt, welche dieses Bild auf die Hirten (Pastoren) des neuen Bundes bezieht. Der Hauptgrund, der dafür geltend gemacht wird (V. 7: ich bin die Thüre), hat gar keinen Wert, da die beiden Bilder, wie sich zeigen wird, durchaus von einander verschieden sind. Das Bild wechselt jedenfalls zwischen dem zweiten und dritten Gleichnis; vgl. V. 7: ich bin die Thüre, und V. 11: ich bin der gute Hirte. Warum nicht auch zwischen dem ersten und zweiten? Die Anwendung auf christliche Pastoren zerreißt vollständig die Verbindung dieser Rede entweder mit dem vorhergehenden Auftritt, oder mit dem Stand des Werkes Christi in diesem Augenblick, endlich mit der Darstellung der Entwickelung des nationalen Unglaubens, welcher den Gegenstand dieses Teiles bildet.

An dieser Stelle tritt wieder auf's klarste der Gedanke der organischen Einheit des alten und des neuen Bundes hervor, von welchem Reuß und die Tübinger Schule keine Spur im vierten Evangelium zu finden behaupten.

V. 6. — Das Wort παροιμία, Ähnlichkeit, bezeichnet eigentlich einen von der Straße ablenkenden Fußpfad, daher eine Rätselrede. Es erscheint zuweilen in der Übersetzung der LXX als Ausdruck für Maschal; in dem Sinn von Sprichwort kommt es II. Petr. 2, 22 vor. Der Gedanke einer Vergleichung tritt in diesem Wort nicht so ausdrücklich heraus, wie in παραβολή (s. Westkott). — Der kraftvolle Ausdruck τίνα ἦν, was war, statt: was bedeutete, kommt daher, daß das wahre Wesen eines Wortes seine Bedeutung ist. Sie verstanden nicht, weil es ihnen moralisch unmöglich war, das Bild von Dieben und Räubern auf die Pharisäer zu deuten.

II. Die Thüre.

V. 7—10.

V. 7—10.[1]) Jesus hat beschrieben, in wie einfacher, leichter Weise der Messias seine Herde bildet, im Gegensatz zu dem willkürlichen, tyrannischen Verfahren, wodurch es den Pharisäern gelungen ist, sich der Theokratie zu bemächtigen; nunmehr beschreibt er in einer neuen Allegorie, welche nur der Form nach eine ziemlich entfernte Ähnlichkeit mit der vorhergehenden hat (vgl. bei Markus die zwei aufeinander folgenden Gleichnisse vom Säemann und von der Ähre, 4, 3 ff.), was er seiner einst gebildeten und gesammelten Herde sein will, die Fülle von Heil, die er ihr zu genießen geben will, im Gegensatz zu der Ausbeutung der alten Herde durch diese Eindringlinge und zu dem Verderben, welchem sie die Schafe zuführen. — Πάλιν (V. 7) ist mit Unrecht im Sinaiticus gestrichen; der Abschreiber war der Meinung, diese Schilderung sei nur die Fortsetzung der vorhergehenden (der ähnlichen Bilder wegen). Dies ist auch die Annahme mehrerer neuerer Ausleger, die aber, wie sich zeigen wird, unhaltbar ist. Πάλιν deutet also, wie Luk. 13, 20 (wo es zwischen den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig steht, vgl. Matth. 13, 44. 45. 47) an, daß Jesus dem vorhergehenden Gleichnis noch ein anderes folgen läßt.

Das Gleichnis V. 1—5, welches die Bildung der messianischen Herde und ihren Ausgang aus der theokratischen Hürde schilderte, ist die Beschreibung einer Morgenszene; die zweite Vergleichung, V. 7—10, eine Beschreibung des glückseligen Lebens der einmal gesammelten Herde und alles dessen, was ihr

[1]) ℵ läßt παλιν, und ℵ B αυτοις weg. — V. 8. Παντες fehlt in D^b. — Προ εμου steht vor ηλθον nur in T.R. mit den Mnn. A B D K L X Δ 60 Mnn. Cop. stellen die Worte nach ηλθον. Sie fallen ganz aus in den 9 andern Mjj. It. Vg. Syr^{sch}. — V. 10. ℵ setzt bei αιωνιον.

durch die Vermittelung des Messias zu genießen gegeben wird, versetzt uns in die Zeit des Mittags. Auf der Weide ist eine Hürde, in welcher die Schafe nach Belieben ein- und ausgehen. Suchen sie Schutz, so gehen sie freiwillig hinein, treibt sie der Hunger, so gehen sie heraus — denn die Thüre steht ihnen fortwährend offen — und befinden sich auf voller Weide. So haben sie die beiden für das Gedeihen der Herde wesentlichen Güter, nämlich Sicherheit und Nahrung nach ihrem Belieben. In diesem neuen Bild verschwindet die Persönlichkeit des Hirten vollständig. Die Thüre nimmt jetzt die erste Stelle ein. Der Schafstall stellt jetzt nicht mehr den alten Bund vor; er ist das Sinnbild der vollkommenen sicheren Zuflucht, des Heils. Lücke, Meyer, Luthardt, Weiß, Keil erklären die Worte: ich bin die Thüre der Schafe in dem Sinn: „ich bin die Thüre, die zu den Schafen führt, die Thüre, durch welche die rechten Hirten unter die Herde treten.“ Aber bei dieser Erklärung bezieht sich dieses Wort entweder auf die Hirten des alten Bundes, oder auf die des neuen Bundes. Im erstern Fall mußte man annehmen, daß das ἐγώ das Ich des Logos, als des die Theokratie beherrschenden Geistes, bezeichne. Wer wird eine solche Erklärung zulässig finden? Im zweiten Fall hat das Wort gar nichts Zutreffendes mehr. Überdies ist diese Erklärung sehr gezwungen. Der Ausdruck: Thüre der Schafe bezeichnet naturgemäß die Thüre, welche die Schafe selbst zum Ein- und Ausgehen benützen (V. 9).

Das Vorrecht, welches sich uns darstellt in dem Gebrauch, den die Schafe von der Thüre machen, giebt Jesus den gläubigen Israeliten zu genießen, indem er ihnen, wie dem Blindgebornen, alles darreicht, was ihre Ruhe und ihr Heil sicher stellen kann. Reuß selbst giebt die von ihm zwischen den beiden Gleichnissen aufgestellte Verbindung (V. 1 und 2) auf und sagt: „wieder nennt sich Jesus die Thüre, aber diesmal ist er es für die Herde selbst“ (also nicht mehr für den Hirten, wie im ersten Gleichnis).

Die in V. 8 als Diebe und Räuber bezeichneten Leute können nur die Pharisäer sein (V. 1). Sie werden hier näher bezeichnet nicht mehr bezüglich der Art und Weise, wie sie ihre Gewalt in der Theokratie begründet haben, sondern bezüglich des Zwecks, den sie bei der Ausübung derselben im Auge haben und der Wirkung, die sie dadurch erzielen. Hatte sich doch diese freche Sekte nicht bloß inmitten des Volkes Gottes in gesetzwidriger Weise die willkürlichste Herrschaft angemaßt, sondern bediente sich auch derselben einzig nur, um ihrer Selbstsucht, ihrem Ehrgeiz, ihrer Lüsternheit zu fröhnen. — Hieraus ergiebt sich die Erklärung des so verschiedenartig erklärten Ausdrucks: alle die, welche vor mir gekommen sind. Was auch vormals einzelne Gnostiker gesagt haben und heute noch Hilgenfeld sagen mag in dem Verlangen, aus unserm Evangelium eine halb-gnostische[1]) Schrift zu machen, Jesus könnte gewiß nicht so von Moses und den Propheten oder irgend einer theokratischen Behörde reden. Die stehende Redeweise des Evangelisten spricht gegen eine derartige Erklärung (5, 39; 45—47; 6, 45; 10, 34 f.). Das Zeitwort εἰσί (Präs.) läßt deutlich erkennen, daß er jetzt lebende Personen im Auge hat. Er sagt ἦλθον, sind gekommen, und πρὸ ἐμοῦ, vor mir, weil er sie schon an der Arbeit gefunden hat, als er sein eigenes Berufswerk in Israel anhob. — Der Ausdruck kommen bezeichnet für sie wie für Jesus die Erscheinung in der Absicht, innerhalb des Volkes Gottes die Leitung der Seelen in die Hand zu nehmen. Das Gleichnis von den Weingärtnern in den Synoptikern ist die Auslegung dieses Wortes Jesu.

---

[1]) „das: vor mir umfaßt die ganze jüdische Vergangenheit, und das alle die, welche, bezieht sich auf alle früheren Führer der Gemeinde Gottes.“

Diese Erklärung der ersten Worte von V. 8 ergiebt sich aus dem Zusammenhang und gestattet uns ohne lange Erörterung die zahlreichen, mehr oder weniger auseinander gehenden Auslegungen, die vorgeschlagen worden sind, auszuscheiden: die von Kamerarius, der das πρὸ ἐμοῦ im räumlichen Sinn faßte: „indem sie vor der Thüre vorbei — und darüber hinaus gingen ....“; von Wolf und Olshausen, die dem πρὸ die Bedeutung von χωρίς geben: „indem sie sich von mir, der wahren Thüre, trennten“; von Lange, der das πρό im Sinn von ἀντί versteht: „an meiner Stelle“, und von Calov: welcher erklärt: „ehe ich sie gesandt hatte“; von Gerlach: „ehe die Thür in meiner Person aufgeschlossen war“ ; von Hieronymus, Augustin, Melanchthon, Luthardt: „auf eigene Faust gekommen, ohne gesandt zu sein“; endlich von Chrysostomus und vielen Andern bis auf Weizsäcker: „gekommen als falsche Christi.“ Die Geschichte erwähnt kein Auftreten eines falschen Messias vor dem Kommen Jesu. Ebensowenig braucht man mit Tholuck und De Wette auf jede befriedigende Lösung zu verzichten und mit dem letzteren zu erklären, das Wort entspreche nicht der gewöhnlichen Milde und Mäßigung Jesu. Die Variante, welche die Worte πρὸ ἐμοῦ streicht (Sinait. u. A.), ist nur ein Versuch, die Schwierigkeit zu unterdrücken.

Das Präs. εἰσί giebt deutlich genug zu verstehen, daß man diese Leute nicht weit weg zu suchen braucht. — Die letzten Worte: die Schafe haben nicht auf sie gehört, erinnern an die tiefgehende Unzufriedenheit, welche die pharisäische Unterweisung in den Herzen vieler Israeliten zurückließ. Joh. 6, 68: „wohin sollen wir gehen?“ Matth. 11, 28—30: „kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; lasset euch von mir lehren, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“ In dem Blindgebornen haben wir ein treffendes Beispiel von den Gemütern, welche durch diese pharisäische Gewaltherrschaft zurückgestoßen wurden.

Im Gegensatz zu diesen angeblichen Erlösern, die sich in Wirklichkeit bald als Mörder ausweisen sollten, wiederholt Jesus seine Versicherung: ich bin die Thüre, und entwickelt sie dann weiter. Meyer und Luthardt halten hier ihre Erklärung von V. 7 aufrecht, wonach Jesus die Thüre ist, durch welche der rechte Hirte zur Herde eingeht. Sie lassen sich nicht stören, weder durch das σωθήσεται, das sie im Sinne von I. Tim. 4, 16 verstehen: „du wirst dich selbst selig machen und die dich hören“, noch durch das νομὴν εὑρήσει, wobei sie an die Entdeckung guter Weideplätze von seiten des Hirten für die Herde denken. Weiß, Keil geben die Unmöglichkeit derartiger Erklärungen zu und nehmen hier auf grund der Auslassung von τῶν προβάτων in V. 9 (vgl. V. 7) einen Wechsel in der Bedeutung des Wortes θύρα an und meinen, es sei jetzt die Thüre, durch welche die Schafe selbst ein- und ausgehen können. Aber die Wiederholung des Ausspruchs: ich bin die Thüre ist einfach durch den in V. 8 aufgestellten Gegensatz herbeigeführt, genau so, wie der zweite Ausspruch: ich bin der gute Hirte, V. 14 (vgl. V. 11) durch den in V. 13 aufgestellten Gegensatz veranlaßt ist. Das beweisen die beiden ἐγώ an der Spitze von V. 9 und 14. Es tritt hier keineswegs eine neue Vorstellung auf. Es ist nur eine nachdrücklichere Wiederaufnahme desselben Gedankens; und die Auslassung der Ergänzung Schafe ergiebt sich naturgemäß aus der Entbehrlichkeit einer solchen Wiederholung. — Wenn Jesus sagt: so jemand durch mich eingeht, so denkt er an das Eingehen in den Stand der Versöhnung, der Teilnahme an dem messianischen Heil durch den Glauben. Reuß: „Jesus ist gekommen, den Seinigen die Thüre zur Stätte der Zuflucht aufzuthun, indem er sie in seine Arme nimmt.“ Der Ausdruck eingehen und ausgehen will nicht besagen, daß das Schaf aus dem Heilsstand

trete, um dann wieder in denselben zurückzukehren. Das müßte jedoch Reuß annehmen, wenn er fest bei dem Einwand bleiben wollte, den er gegen die von uns aufgestellte Erklärung von V. 3 erhoben hat. Die beiden Zeitwörter wollen nur den Inhalt des Wortes σωθήσεται weiter ausführen. Aus- und Eingehen ist ein in der Schrift häufig gebrauchter Ausdruck, um den freien Gebrauch einer Wohnung zu bezeichnen, in der man ungehindert aus- und eingeht, weil man zu den Genossen des Hauses gehört und in demselben daheim ist (Deut. 28, 6; Jer. 37, 4; Act. 1, 21). Eingehen bezeichnet die freie Befriedigung des Bedürfnisses der Ruhe, den Besitz einer sicheren Zufluchtsstätte; ausgehen die freie Befriedigung des Bedürfnisses der Nahrung, den ungehinderten Genuß einer reichen Weide (Ps. 23). Deshalb folgen auf das Wort: wird ausgehen unmittelbar die Worte: und wird Weide finden.

V. 10. Aus dem Begriff der Weide leitet Jesus den Begriff des Lebens ab; ja er fügt noch den Gedanken der Fülle, des Überflusses hinzu. Er will damit offenbar nicht, wie Chrysostomus meint, etwas noch Besseres als das Leben bezeichnen, wie z. B. die Herrlichkeit; sondern er will sagen, die geistliche Weide biete immer noch mehr Nahrung dar, als die Schafe sich aneignen können, vgl. 6, 12 f. und die Ausdrücke Fülle, Gnade um Gnade 1, 16. Dies ist der selige Zustand der messianischen Herde; Jesus stellt sie in Gegensatz zu der Masse des Volkes, das unter der Führung der Pharisäer bleibt. Nachdem sie nur zur Befriedigung ihres Stolzes, ihres Ehrgeizes und ihrer Habsucht gedient, wird sie unter dem Einfluß dieser verderblichen Leitung innerlich, zuletzt auch äußerlich zugrunde gehen. Die drei Zeitwörter scheinen eine Stufenfolge auszudrücken: κλέψῃ, die wucherische Aneignung der Seelen; θύσῃ, die Ausbeutung und sittliche Abtötung derselben; ἀπολέσῃ, das gänzliche Verderben, welches daraus hervorgehen muß; alles dies im Gegensatz zu dem Heil, welches der Messias bringt (V. 9 f.). — Um so harte Worte zu verstehen, muß man sich das Verfahren dieser hochmütigen Sekte in Israel vergegenwärtigen. Die Pharisäer verfügten als Gebieter über das Reich Gottes; sie warfen sich als berufene Vermittler auf, stellten Zeugnisse der Rechtgläubigkeit aus und machten sogar den rechtmäßigen Häuptern des Volkes bange (12, 42; Matth. 23, 13 f. und überhaupt dieses ganze Kapitel, und Luk. 11, 39. 44).

III. Der gute Hirte.

V. 11—18.

V. 11—13.[1]) — Das erste Bild strahlte ganz im Morgenschimmer; das zweite schilderte das Leben und Treiben der Herde während des Tageslaufs; das dritte scheint uns in den Augenblick zu versetzen, da die Schatten der Nacht sich herabsenken und die Schafe von dem Hirten in die Hürde eingetrieben werden, aber plötzlich dem Angriff des Wolfes ausgesetzt sind, der des Abends am Wege auf der Lauer liegt. Hier erscheint nun Jesus wieder in seiner Eigenschaft als Hirte. Aber diese dritte Bildrede fließt doch nicht mit der ersten zusammen. Die erste ist beherrscht von dem Gegensatz zwischen dem Hirten und dem Dieb; in der letztern, die wir jetzt zu besprechen haben, finden wir den guten Hirten dem Mietling gegenübergestellt. Der hervorstechende Zug ist nicht, wie im ersten Bild, die Rechtmäßigkeit der messianischen Sendung, sondern die selbstlose Liebe, die ihre Triebkraft ist. Die Gesinnung macht Christum nicht nur zum Hirten, sondern zum guten Hirten.

[1]) ℵ D It^aliq. Vg. Aug. lesen διδωσιν statt τιθησιν. — V. 2. BGL lassen δε nach μισθωτος aus. — ℵ B L Π einige Mnn. lassen τα προβατα aus. — V. 13. ℵ B D L streichen die Worte des T. R.: ο δε μισθωτος φευγει.

Das Wort καλός, schön, bezeichnet bei den Griechen das Gute als Inbegriff der sittlichen Schönheit. Es wird sich im Folgenden ergeben, worin diese Schönheit besteht. Das Wort καλός wird näher bestimmt durch ὁ: derjenige, der dieses hehre Musterbild vollkommen verwirklicht. Sodann giebt Jesus den ersten Charakterzug dieses Hirten an. Es ist die bis zu völliger Verleugnung, ja zu gänzlicher Selbstaufopferung sich steigernde Liebe. — Mehrere Ausleger (Meyer, Luthardt) finden in dem Ausdruck ψυχὴν τιθέναι (wörtlich: sein Leben setzen) die Vorstellung eines niedergelegten Pfandes: Jesus setzt sein Leben zum Pfand als Lösegeld für das unsrige. Aber dieser Begriff des Lösegelds hat mit dem Bild vom Hirten und von den Schafen nichts zu thun, noch weniger mit dem Bild vom Wolf, unter welchem der Feind dargestellt ist. Man könnte diesen Ausdruck zusammenstellen mit dem, der 13, 4 steht: ἱμάτια τιθέναι, die Kleider ablegen. Dabei wäre an die Hingabe des Lebens gedacht. Vgl. Huther, zu I. Joh. 3, 16. Indessen macht Keil gegen diese letztere Erklärung die Worte ὑπὲρ τῶν προβάτων, für die Schafe, geltend. Hiernach ist τιθέναι zu fassen in dem Sinn von: zur Verfügung eines andern stellen, hingeben, opfern; vgl. 13, 37. — In V. 12 geht es nicht an, das Geschlechtswort beizufügen und mit Osterwald, Arnaud, Crampon zu übersetzen: welcher nicht der Hirte ist. Jesus will sagen: der nicht Hirte ist, der die Eigenschaft eines Mietlings hat. Der Eigentümer der Herde handelt nicht so, sondern ein Lohndiener, dem der Eigentümer sie anvertraut hat. Wen hat Jesus mit der Person des Mietlings bezeichnen wollen? Niemanden, antworten mehrere Ausleger, insonderheit Hengstenberg und Weiß; es ist nur eine erdichtete Person, um durch den Gegensatz die Person des guten Hirten recht ins Licht zu stellen. Aber in diesem Falle wäre es doch seltsam, daß diese Person zwei ganze Verse hindurch als Seitenstück zu dem guten Hirten und als ebenso wesenhaft wie dieser beschrieben sein sollte. Die meisten Ausleger denken an die Pharisäer. Aber sie würden hier in einem völlig andern Licht erscheinen als in den beiden vorangehenden Gleichnissen. Ein feiger Hüter ist etwas anderes als ein Räuber und ein Feind. Und wenn der Mietling die Pharisäer darstellt, wer sollte denn durch den Wolf abgebildet sein? Nach Luthardt wäre es das dem Reiche Gottes feindselige Prinzip, der Teufel, der in allen Widersachern der Kirche thätig ist. Aber Jesus hat in Kap. 8 den Pharisäismus als vollkommen eins mit dem teuflischen Prinzip bezeichnet. Er kann also hier nicht den ersteren als bloßen Mietling, einen feigen Freund, den andern als erklärten Feind darstellen. Lange versteht in seinem Leben Jesu unter dem Wolf die römische Macht. Aber Jesus ist nicht eigentlich den Schlägen der römischen Macht erlegen. Meyer hatte zuerst das Bild vom Wolf auf die ganze widermessianische Macht mit Inbegriff des Pharisäismus bezogen; aber daraus würde folgen, daß der vor dem Wolf fliehende Mietling die Pharisäer wären, die vor den Pharisäern fliehen! Er hat deshalb in der 5. Auflage diese Erklärung aufgegeben. Der Wolf bildet jetzt nach seiner Ansicht die Mietlinge unter den zukünftigen Hirten inmitten der christlichen Gemeinde ab. Allein was konnte Jesum veranlassen, in diesem Augenblick einen derartigen Gedanken auszusprechen, und wie hätten seine damaligen Zuhörer diesen Sinn ahnen können? Das Bild erklärt sich, wie mir scheint, wenn wir uns deutlich machen einerseits, daß ein μισθωτός ein Lohndiener ist, und andererseits, daß es in der Theokratie keine andern bestellten und bezahlten Beamten gab, als die Priester und Leviten. Diesen hatte Gott die Unterweisung und sittliche Leitung seines Volkes amtlich anvertraut. Aber seit den letzen Jahrhunderten hatte sich die Pharisäerpartei der öffentlichen Meinung so sehr bemächtigt und den Nationalstolz ausgebeutet, daß jeder, selbst unter den rechtmäßigen Häuptern

der Theokratie, der sich nicht vor ihr beugte, sofort in Bann und Verruf kam, wie heutzutage in der römischen Kirche jeder, der es wagt, dem jesuitischen Geiste die Stirne zu bieten. Allerdings waren viele in Israel, die gerne an der Wahrheit Gottes festhalten wollten. Wir haben einen Beweis dafür, was die Führer im allgemeinen anbelangt, in 12, 42, und hinsichtlich der Priester im besondern Act. 6, 7. Aber wie so manche erleuchtete und fromme Bischöfe in der katholischen Kirche der Gegenwart, sie schwiegen schwachmütig. Nur ein Mensch hatte den Mut, diesen furchtbaren Kampf mit der herrschenden Partei aufzunehmen und setzte sein Leben ein für die Erhaltung der göttlichen Wahrheit und für die Rettung der Schafe. Das kreuzige! kreuzige! war die Antwort der Pharisäer, die das Wort: „wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler!“ in’s Herz getroffen hatte. Der Wolf bedeutet also das dem Reiche Gottes und dem Messias geradezu feindselige Prinzip, das Pharisäertum, und der Mietling die rechtmäßigen Träger der Gewalt, welche von rechtswegen berufen waren, die Aufgaben zu erfüllen, die Jesus in freier Hingabe erfüllt hat, die Priester und Leviten, die bestellten Lehrer des Gesetzes. Die Stelle 9, 16 schon hatte uns im hohen Rate selber eine gegen Jesus gut gesinnte Partei erkennen lassen, die es aber nicht wagte, sich dem gewaltthätigen Treiben der Pharisäer gegen ihn offen zu widersetzen. Jesus stellt hier nur die geschichtlichen Mächte dar, welche seine Verurteilung zum Tode miteinander herbeigeführt haben; von den tiefen, göttlichen Beweggründen, welche dieses Urteil selber gelenkt haben, hat er hier nicht zu reden. — Das Wort ἁρπάζει, erhaschet, bezieht sich auf die einzelnen Schafe, die der Wolf erreicht (αὐτά), während das σκορπίζειν auf die ganze Hürde geht. Das Wort πρόβατα, die Herde, darf man ja nicht mit den Alexandrinern streichen.

V. 13. Die Alex. streichen die ersten Worte: „aber der Mietling flieht“. Dann bezieht sich das folgende weil nicht auf die beiden folgenden Sätze von V. 12, sondern auf den ihnen vorangehenden: er flieht. — Nach dieser Beschreibung der feigen Hüter kommt Jesus wieder zu der Beschreibung des guten Hirten und seines Verhaltens gegen die Herde und wendet dieses Bild ausdrücklich auf sich an (ἐγώ, V. 14).

V. 14—16.[1]) — Die Wiederholung der Worte aus V. 11: ich bin der gute Hirte ist veranlaßt durch den Gegensatz gegen die Gestalt des Mietlings (vgl. V. 9); und das Beiwort gut erläutert sich hier durch den neuen Zug des innigen Verhältnisses zwischen Jesu und seinen Schafen. Auf diesem zweiten Zug ruht der erste, die bis daher beschriebene Hingebung. Das Wort kennen heißt nicht: ich unterscheide sie von den andern Juden (Weiß). Das Wort reicht viel tiefer; und die Bedeutung unterscheiden paßt nicht bei den drei folgenden Worten. Jesus durchschaut mit dem Blick seiner liebenden Erkenntnis das ganze Innere jedes einzelnen der Schafe und übersieht vollkommen alles, was er an ihnen hat. Es besteht nämlich eine sehr enge Verbindung zwischen dem Zeitwort „ich kenne“ und dem Fürwort „meine Schafe“. Diese Kenntnis ist eine gegenseitige. Auch die Gläubigen wissen, was ihr Hirte ist, was er alles für sie fühlt und für sie thun will. So leben sie im ungetrübten Licht einer vollkommenen gegenseitigen Bekanntschaft. — Von diesem innigen Verhältnis zwischen ihm und seinen Schafen steigt Jesus auf zu demjenigen, welches das Urbild und zugleich die Quelle desselben ist, nämlich zu seiner Verbindung mit dem Vater. Das Wort καθώς bezeichnet

[1]) T. R. liest mit 11 Mjj. allen Mnn. Syr. γινωσκομαι απο των εμων. ℵ B D L It. Vg. Cop.: γινωσκουσιν με τα εμα. — V. 15. ℵ D: διδωμι statt τιθημι. — V. 16. Die Mss. sind geteilt zwischen ακουσουσιν (B D u. s. w.) und ακουσωσιν (ℵ A u. s. w.).

nicht eine einfache Vergleichung, wie es bei ὥσπερ der Fall wäre. Es wird damit ein innigeres Verhältniß ausgedrückt und die Bekanntschaft zwischen Jesu und seinen Schafen als wesentlich gleichartig mit der zwischen ihm und dem Vater bestehenden geschildert. Es ist, wie wenn der lichtvolle Kreis, in welchem sich das Herz des Sohnes und des Vaters begegnet, sich zu dem Kreis erweiterte, in welchem das Herz Jesu mit dem seiner Schafe zusammentrifft. — Das καί bedeutet: „und folglich". Vermöge dieser auf so inniger Bekanntschaft ruhenden Verbindung giebt er sich willig für sie hin. Die Worte: ich lasse mein Leben für die Schafe bilden eine Art von Rundwort (vgl. V. 11. 17 f.), wie wir schon mehrmals ähnliche in unserm Evangelium in Augenblicken gesteigerten Empfindens getroffen haben (3, 15 f.; 4, 23 f.; 6, 39. 40. 44. 54). — Im Zusammenhang müssen die Worte für die Schafe auf die Gläubigen allein bezogen werden; aber trotzdem steht dieses Wort nicht im Widerspruch mit jenem andern, wornach „Jesus die Versöhnung ist nicht allein für unsere, sondern für der ganzen Welt Sünde". (I. Joh. 2, 2). Denn der Tod Jesu ist in der göttlichen Absicht für alle geschehen, obgleich er in Wirklichkeit nur den Gläubigen zu gut kommt. Jesus weiß wohl, daß sich das ὑπέρ, zu gunsten von, nur für die letzteren verwirklichen wird.

Aus diesen beiden Zügen, durch welche Jesus sich selbst als den vollkommenen Hirten kennzeichnet, bildet sich der dritte, V. 16. Unmöglich kann dieses Werk der heiligsten, hingebendsten Liebe nur die wenigen Gläubigen zum Gegenstand haben, welche wie die Jünger und der Blindgeborne sich entschließen, sich von dem ungläubigen Volk zu scheiden. Der Blick Jesu schweift in die Weite (V. 16) in demselben Maß, wie er sich in die Tiefe senkt und in die Höhe erhebt (V. 15). Der Tod eines solchen Wesens, wie der Sohn ist, muß einen unbegrenzten Lohn erlangen. Die anderen Schafe, deren Besitz ihm Ersatz bieten soll für den Verlust derer, die ihm jetzt die Nachfolge verweigern, sind offenbar die Gläubigen aus den Heiden. Jesus spricht aus, er habe sie schon (ἔχω), und nicht bloß, er werde sie haben; denn alles, was in der ganzen Menschheit aus der Wahrheit ist, gehörte ihm schon, ehe er in die Welt kam. Es handelt sich meines Erachtens nicht um einen Besitz auf grund göttlicher Vorherbestimmung. Wir finden hier vielmehr wieder einen der tiefsten und eigenartigsten Gedanken unseres Evangeliums, einen Gedanken, der sich unmittelbar aus dem im Prolog aufgestellten Verhältnis zwischen dem Logos und der menschlichen Seele ergiebt (V. 4 und 10). Der Logos, das Leben und das Licht der Welt, hat selbst vor der Fleischwerdung fortwährend diese Mittlerstellung in der Sünderwelt eingenommen; und diejenigen unter den Heiden, welche diesem innern Lichte gehorchen, werden unfehlbar in Jesu ihr Ideal erkennen und als seine Schafe sich ihm hingeben, wenn er sich ihnen zeigen wird; vgl. 11, 52 („die zerstreuten Kinder Gottes"); 8, 47 („wer von Gott ist, hört die Worte Gottes"); 18, 37 (wer aus der Wahrheit ist"); 3, 21 („wer die Wahrheit thut, kommt an das Licht"). — Das hinweisende Fürw. ταύτης, in seiner Stellung nach dem Hauptw.: dieses Schafstalls, setzt nach der Ansicht von De Wette voraus, daß Jesus auch die heidnischen Völkerschaften als eine Art von Hürden betrachtet, als vorläufige, göttlich geordnete Ansammlungen zur Vorbereitung für das Evangelium. Aber vielleicht haben Meyer, Weiß u. A. recht mit der Ansicht, daß das ein in den Text eingetragener Begriff sei. Indessen ist es nicht zutreffend, gegen diesen Gedanken die Stelle 11, 52 geltend zu machen, welche in keiner Weise das Gegenteil sagt. Die gläubigen Heiden können ganz wohl unter ihren Völkerschaften zerstreut sein, wie die gläubigen Juden unter der ihrigen (Antwort an Weiß). — Meyer, der hier wieder den Fehler be-

geht, den er bei der Erklärung der ersten Bildrede begangen hatte, daß er nämlich die Bilder des einen Gleichnisses durch die des andern erklärt, versteht den Ausdruck ἀγαγεῖν in dem Sinn von weiden, auf grund des Bildes in V. 4 u. 9, worin ihm Luthardt und Weiß folgen. Aber der Schluß des Verses (καί, und so . . .) zeigt deutlich, daß der Gedanke des Herrn ein völlig anderer ist; er will diese Schafe herzuführen, um sie mit den anderen zu vereinigen. Die Vulgata übersetzt also mit Recht adducere. Die Parallele 11, 52: συναγαγεῖν εἰς ἕν führt gleichfalls auf diese Erklärung. Hat man die geschichtliche Anwendung des ersten Gleichnisses versäumt, so geht die Bedeutung der ganzen Rede verloren. Das Wort herbeiführen beschreibt wesentlich die Thätigkeit des Apostels Paulus samt der Arbeit der Missionare, die bis auf den heutigen Tag nach ihm gekommen sind. Dieses dritte Gleichnis, welches die Berufung der Heiden ankündigt, entspricht also dem ersten, das den Austritt der Gläubigen aus der Synagoge schilderte. — Die Worte: sie werden meine Stimme hören, erinnern an den Ausdruck am Schluß der Apostelgeschichte: „Das Heil Gottes ist den Heiden gesandt und sie werden es auch hören" (28, 28). Es liegt etwas Feierliches in den letzten einfach neben einander gestellten Worten: eine Herde, ein Hirte. Sie enthalten den Gedanken, der den Text des Epheserbriefs bildet, daß nämlich durch den Tod Christi die ehemalige trennende Mauer zwischen Juden und Heiden eingerissen ist (Eph. 2, 14—17). Diese Weissagung erfüllt sich täglich unter unseren Augen in der Heidenwelt. Die schließliche Bekehrung Israel's ist hier weder unmittelbar noch mittelbar ausgesprochen.

Diese so neuen Gedanken vom Tode des Messias und von der Berufung neuer, nichtjüdischer Gläubiger zur Teilnahme an dem messianischen Heil waren geeignet, in den Gemütern der Hörer viele Bedenken wachzurufen. Jesus ist sich dessen wohl bewußt; deshalb bestätigt er es nachdrücklich, daß das Wohlgefallen Gottes auf diesem Werke ruhe und auf ihm, der es ausrichtet, und daß es der wirkliche Zweck seines Kommens in diese Welt sei.

V. 17 und 18.[1]) — Διὰ τοῦτο bezieht sich bei Johannes gewöhnlich auf einen vorher ausgesprochenen Gedanken, der aber im nachfolgenden mit ὅτι beginnenden Satz wieder aufgenommen und entwickelt werden soll. Dies ist auch hier der Fall. Auf grund seiner freien Hingabe an dieses Werk liebt ihn sein Vater (V. 15 und 16); d. h., setzt er hinzu, weil er diesem Werk sein Leben weiht, und zwar nicht, um es gänzlich aufzugeben, sondern mit der ausdrücklichen Absicht, es wieder an sich zu nehmen und so das Werk zu Ende zu führen, das er auf Erden nur anfangen kann. Allerdings liebt der Vater den Sohn von Ewigkeit her, aber nachdem der Sohn Mensch geworden ist, kann er nur unter der Bedingung die Zufriedenheit und Liebe des Vaters genießen, daß er das neue Gesetz seines Daseins als Menschensohn vollkommen erfüllt. Dieses Gesetz, das sich für ihn aus seinem Eingehen in die Gemeinschaft mit einem gefallenen Geschlecht ergiebt, ist das ihrer Rettung durch die Hingabe seines Lebens; und die fortdauernde Bereitwilligkeit des Sohnes, sich dieser Liebespflicht zu unterziehen, ist der Gegenstand des unendlichen Wohlgefallens (ἀγαπᾶν) des Vaters. In diesem Sinn nennt Paulus den Tod Jesu „eine Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch" (Eph. 5, 2). — Die letzten Worte dienen zur Ergänzung des vorhergehenden Gedankens: „weil ich mein Leben gebe, und weil ich es gebe, um es wieder zu nehmen." Die Aufopferung des Sohnes, welcher willig sein Leben hingiebt, gefällt dem Vater unendlich wohl, aber unter einer Bedingung:

[1]) ℵB lesen ηρεν statt αιρει.

nämlich, daß er mit dieser Hingabe nicht auch die Menschheit und das in ihr begonnene Werk aufgebe, was zu gleicher Zeit ein Vergessen der Herrlichkeit des Vaters wäre. Mit anderen Worten: der Hingabe in den Tod würde ihr voller Gehalt fehlen, wenn sie nicht angelegt wäre auf die Rückkehr zu den Menschen mittelst der Auferstehung. Hierzu bemerkt Luthardt treffend: Jesus muß sein Leben wieder nehmen wollen, um im Stand der Herrlichkeit sein Hirtenamt an der Gemeinde fortzuführen, insbesondere bei den Heiden, welche zu sammeln seine Aufgabe ist (Eph. 2, 17). Das in V. 16 angegebene höchste Ziel fordert nicht nur seinen Tod, sondern auch seine Auferstehung. — Es scheint aus dem Wort: auf daß ich es wieder nehme hervorzugehen, daß Jesus sich selbst auferwecke. Und dies ist auch wahr; denn wenn die Macht, die ihm das Leben wiedergiebt, bei dem Vater ist, so ist er es, der durch seinen freien Willen und durch sein Gebot die Entfaltung dieser Macht auf seine Person herabruft. V. 18 ist die nachdrückliche Bestätigung dieses Zugs der Freiheit im Werk des Sohnes, der es allein zum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens macht. Daher das Asyndeton. — Nicht aus Machtlosigkeit wird der Hirte der feindlichen Macht erliegen; es wird eine Zeit kommen, da er aus freiem Willen sich selbst in den Tod hingiebt (14, 31). — Das Wort οὐδείς, niemand, umfaßt die ganze Kreatur, ja Gott selbst kann mit inbegriffen werden; denn wenn der Sohn in seinem Tode dem Ratschluß des Vaters gehorcht, so thut er es doch aus freiem Entschluß; Gott nötigt ihm weder den Tod noch die Auferstehung auf. — Die Worte ἐξουσίαν ἔχω, ich habe die Macht, werden mit sichtlichem Nachdruck wiederholt; Jesus hatte keinerlei Verpflichtung zu sterben, nicht allein, weil er als ein sündloser Mensch das Recht hatte, sein heiliges Leben festzuhalten, sondern auch, weil er sogar noch im letzten Augenblick den Beistand von zwölf Legionen Engeln hätte anrufen können, die ihn den Händen seiner Feinde entrissen hätten. — Ebenso, wenn er sein Leben hingab, lag es in seiner Hand, es wieder zu fordern oder nicht. So sagt Luthardt: „in den beiden Akten kommt die Thätigkeit des Sohnes der des Vaters entgegen." Die letzten Worte: dieses Gebot habe ich empfangen bezieht man gewöhnlich auf das Gebot zu sterben und wieder aufzustehen, das ihm von seinem Vater gegeben worden ist. Aber würde ein derartiger Gedanke nicht alles, was Jesus oben ausgeführt hat, abschwächen? Das wirkliche Absehen geht bei dieser Stelle darauf, die volle Unabhängigkeit des Herrn festzustellen. Deshalb scheint es mir passender, den Ausdruck τὴν ἐντολήν auf die Vollmacht zu beziehen, mit welcher Jesus in die Welt gekommen ist, und die ihm das Recht giebt, frei über seine Person zu verfügen, nach seinem Belieben zu sterben und wieder lebendig zu werden. Der Inhalt dieser Vollmacht, mit welcher der Vater ihn gesandt hat, ist demnach der: „Du kannst sterben oder nicht sterben, auferstehen oder nicht auferstehen nach dem freien Zug deiner Liebe." Jesus nennt diese Vollmacht ein Gebot, um diesen unvergleichlichen Vorzug mit dem Schleier der Demut zu bedecken.

IV. Geschichtlicher Schluß.

V. 19—21.

V. 19—21.[1]) — Immer dasselbe Ergebnis: eine Spaltung, welche die endliche Ausscheidung vorbereitet; vgl. 7, 12. 30 f., 40 f.; 9, 8 f., 16. Das Wort πάλιν macht den Leser auf die regelmäßige Wiederholung dieses Ergebnisses aufmerksam. — Die Worte: „warum höret ihr ihm zu?" lassen

[1]) V. 19. ℵBCXIt. streichen οὖν. — V. 20. ℵD setzen hier οὖν bei.

erkennen, mit welcher Unruhe die entschieden feindselige Partei den günstigen Eindruck beobachtet, den die Reden Jesu auf die freundlicher gesinnten Leute hervorbringen. — Die Antwort der letzteren (V. 21) enthält zwei nebeneinander gestellte Beweisgründe. Der erste ist das einfache Geständnis ihres Eindrucks: die Rede Jesu erscheint ihnen nicht wie die eines Rasenden. Aber sogleich sieht es wieder aus, als schämten sie sich ihres Zugeständnisses, und sie bergen sich hinter einen weniger verfänglichen Beweisgrund, nämlich die offenkundige Thatsache der Heilung des Blinden. Der zweite Beweisgrund könnte mit dem ersten durch ein: und überdies verbunden werden.

So scheiden sich in der weiten Hürde der Theokratie die Schafe Jesu mehr und mehr von der Masse der Herde; und an die Stelle des in Kap. 8 herrschenden Grundgedankens: ich und ihr, tritt immer mehr der andere, der die neue Sachlage in sich faßt: ich und die Meinigen.

Dritter Abschnitt.

10, 22—42.

Die zweite Rede.

In Kap. 7, 19—24 hatten wir Jesum bei einer am Laubhüttenfest gehaltenen Rede auf die Thatsache der Heilung des Lahmen (Kap. 5) zurückkommen und so die in Jerusalem mehrere Monate früher (5, 17—47) bei dem vorhergehenden Feste begonnene Rechtfertigung vollenden sehen. Ebenso ist es hier. Im zweiten Teil des Kap. 10 (22—42) nimmt er den Faden der nach der Heilung des Blindgebornen am Laubhüttenfest gesprochenen Rede wieder auf und vervollständigt auf diese Weise die bei dem früheren Besuch begonnene Unterweisung. Wir haben dieses Verfahren bereits erklärt (S. 206). Da die Erbitterung seiner Gegner ihm nicht gestattet, die Streitfragen bis zum Ende durchzusprechen, holt er sie bei einem nachfolgenden Aufenthalt ergänzend nach.

Das Fest der Tempelweihe (V. 22) wurde um die Mitte des Dezember gefeiert. Es mußten somit zwischen dem Laubhüttenfest und diesem Fest zwei Monate verflossen sein. Wo hat Jesus diese ganze Zeit zugebracht? Da keinerlei Ortsveränderung angeführt ist und Jesus in V. 42 sich ausdrücklich wieder in Jerusalem befindet, so ziehen Hengstenberg, Meyer, Weiß u. A. daraus den Schluß, Jesus sei während dieser ganzen Zeit in der Hauptstadt und ihrer Umgebung geblieben; die letzteren bezeichnen sogar jeden anderen Gedanken unbedenklich als harmonistischen Ausweg. Aber ein solcher Schluß aus dem Schweigen des Johannes ist doch sehr unsicher. Am Schluß von Kap. 5 erwähnt der Evangelist die Rückkehr Jesu nach Galiläa in keiner Weise, und dennoch befindet sich der Herr am Anfang von Kap. 6 wieder dort. Noch mehr: es ist nichts unwahrscheinlicher als ein so langer Aufenthalt Jesu in Jerusalem oder in der Nachbarschaft in diesem Augenblick. Man denke an alle die Vorsichtsmaßregeln, zu denen Jesus genötigt war, um auf das Laubhüttenfest nach Jerusalem zu reisen, und welche diesen Besuch zu einem ganz überraschenden machen sollten. Warum? weil, wie es 7, 1 heißt, „Jesus nicht nach Judäa gehen wollte, weil ihn die Juden zu töten suchten". Unter solchen Verhältnissen hätte Jesus im Angesicht dieser feindlichen Partei, und nachdem sich der Haß durch die Kap. 7—10, 21 erzählten heftigen Auftritte verschärft hatte, unangefochten in Jerusalem bleiben können! Ein solcher Aufenthalt

hätte nur die Schlußentscheidung vor der Zeit herbeiführen können (7, 6). Diese unmögliche Annahme ist übrigens mit dem Bericht des Johannes geradezu unvereinbar. In der Rede 10, 25—30 wiederholt Jesus der Hauptsache nach die Worte, die er nach der Heilung des Blindgebornen gesprochen hatte; er führt sie sogar ausdrücklich an (V. 26: wie ich euch gesagt habe). In dieser Thatsache liegt offenbar, daß er seit dem Laubhüttenfest, wo er die Bildrede vom Hirten und von den Schafen gebraucht hatte, erst jetzt wieder sich denselben Zuhörern gegenüber befindet. Endlich ist die Annahme eines zweimonatlichen Aufenthalts in Judäa zwischen Laubhüttenfest und Tempelweihe sicher falsch, wenn der Bericht des Lukas nicht ein reiner Roman sein soll. Lukas giebt eine sehr ausführliche und anschauliche Beschreibung der Abreise Jesu aus Galiläa und seiner Abschiedsworte an diese Landschaft, die er verließ, um sich nach Judäa und Jerusalem zu begeben (Luk. 9, 51 ff.). Er zeigt, wie Jesus diesem Abzug die augenfälligste Öffentlichkeit gab durch die feierlichen Drohworte an die Städte, in denen er seines Amtes gewartet hatte, und durch die Sendung der siebenzig Jünger, welche ihm den Weg bereiten sollten im südlichen Galiläa bis nach Peräa, d. h. in der ganzen Gegend, durch welche er zu dem letzten Passah nach Jerusalem ziehen wollte. Wie wäre es möglich, diese mit großer Öffentlichkeit bewerkstelligte Abreise als eins zu nehmen mit der Joh. Kap. 7 erwähnten Reise zum Laubhüttenfest, welche laut V. 10 wie insgeheim geschah und Jesum rasch nach Jerusalem führte. Und doch müßte man sich dazu entschließen, wenn Jesus nach der Reise Joh. 7 nicht nach Galiläa zurückgekommen wäre. Sollte die wahre geschichtliche Unparteilichkeit darin bestehen, daß man kurz und einfach eine der beiden Erzählungen verwirft, während sie sich so leicht vereinigen lassen? Jesus kehrte nach dem Laubhüttenfest nach Galiläa zurück, das er so rasch verlassen hatte, ganz so, wie er nach dem Purimfest (Kap. 5, Schluß) dorthin zurückgekehrt war. Er nahm dort für einige Zeit wieder seine Thätigkeit auf. Sodann (Luk. 9, 51 ff.) forderte er seine Anhänger auf, die letzten Bande zu zerreißen, um ihm nach Jerusalem zu folgen; er sandte die siebenzig Jünger vor sich her, um dadurch die letzte Aufforderung vorzubereiten, die er selbst an die von ihm noch nicht besuchten Städte und Flecken im südlichen Galiläa richten wollte, und damals sprach er das Verdammungsurteil über die Uferstädte des galiläischen Meeres, die gewohnten Zeugen seines Lehramts. Diese ziemlich lange dauernde Pilgerfahrt, deren Erzählung neun Kapitel des Evangeliums von Lukas ausfüllt (9, 51—18, 18), muß merkwürdigerweise nach demselben Evangelium durch eine kurze Reise nach Jerusalem unterbrochen gewesen sein; denn die Erzählung Luk. 10, 38—42 (Jesus bei Martha und Maria), die, man weiß nicht wie, mitten in diese Pilgerfahrt hereingestellt ist, versetzt den Leser plötzlich nach Bethanien, und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das unmittelbar vorangeht, scheint sich auch an einen Aufenthalt in Judäa anzuschließen. Was ist es mit diesem Ausflug nach Jerusalem, der vielleicht, ohne daß es Lukas selber wußte (denn er nennt Bethanien nicht), in seinem Bericht enthalten ist? Wie sollte nicht das merkwürdige Zusammentreffen zwischen dieser Reise und der von Johannes berichteten Reise zur Tempelweihe auffallen? Nach diesem raschen Streifzuge nach Jerusalem setzt Jesus seine langsame Wanderung in Süd-Galiläa weiter fort; damals überschritt er den Jordan, um sich nach Peräa zu begeben, wie das Matthäus und Markus bestimmt erzählen. Dieser Aufenthalt in Peräa kurz vor Jesu Leiden ist der Punkt, in welchem sich die vier evangelischen Berichte begegnen. Man vergleiche Matth. 19, 1; Mark. 10, 1, und Luk. 9, 51; ferner Luk. 18, 15 ff., wo der Parallelismus zwischen dem Bericht des Lukas und den beiden anderen Synoptikern wiederbeginnt (Darbringen der Kindlein

und Auftreten des reichen Jünglings), und zuletzt Joh. 10, 40—42. Obgleich die vier Berichte sämtlich ihren eigenen Gang gehen, stimmen sie doch ganz ungezwungen zusammen.[1])

Der folgende Abschnitt enthält eine geschichtliche Einleitung (V. 22—24), eine erste Ansprache Jesu, in der er den Juden die sittliche Kluft zwischen ihnen und seiner Person darlegt (V. 25—31), und eine letzte Lehrrede, in welcher er noch einmal den schweren Stein des Anstoßes, die Anklage der Gotteslästerung, zu beseitigen sucht (V. 32—39). Der Abschnitt schließt mit der Schilderung des Aufenthalts in Peräa (V. 40—42).

I. Geschichtliche Einleitung.

V. 22—24.

V. 22—24.[2]) — Das Fest der Tempelweihe war von den Makkabäern eingeführt worden zur Erinnerung an die Reinigung des Tempels nach seiner Entweihung durch Antiochus Epiphanes (I. Makk. 4; Josephus, Antiq. XII, 7, 6). Es dauerte acht Tage vom 25. Kaslev an, der, wenn man damals im Jahr 29 unserer Zeitrechnung stand, in diesem Jahr (laut der S. 279 angeführten Arbeit von Chavannes) auf den 19. oder 20. Dezember fiel. Man nannte es τὰ φῶτα, die Lichter, wegen der glänzenden Beleuchtung, mit der man es nicht nur in Jerusalem, sondern im ganzen Lande feierte. Jesus benützte das Fest, um vor dem Passah noch eine letzte Aufforderung an sein Volk zu richten. Wir können aus dem, was vorangeht, schließen, daß er diese plötzliche Reise nach Jerusalem ausführte, während die siebenzig Jünger in Galiläa die Sendung ausführten, die er ihnen übertragen hatte, und dort von Ort zu Ort seinen letzten Aufruf vorbereiteten. Wir haben gesehen, daß er wahrscheinlich die Reise zum Purimfest (Joh. 5) gemacht hatte, während die Zwölfe eine ähnliche Sendung in Galiläa ausführten. (S. 210).

Es war die schlimme Jahreszeit; der Aufenthalt im Freien war unmöglich. Jesus stand daher in der Halle Salomon's, einem altertümlichen Säulengang an der Ostseite des Vorhofs über dem Thale Josaphat. Es war der letzte Rest des alten Tempels. Dieser Ort, der dem Herzen des Evangelisten durch die Erinnerung an die nun zu erzählende Begebenheit teuer geworden war, scheint ebenso den Christen der ersten Gemeinde in Jerusalem heilig gewesen zu sein (Act. 3, 11). Die Beschaffenheit des Ortes erleichterte (οὖν V. 24) das Verfahren, das die Juden in diesem Augenblick einschlugen, wie es das Wort ἐκύκλωσαν beschreibt (sie umstellen ihn). Während Jesus in der Halle hin und her wandelte, benützten sie einen günstigen Augenblick, um sich zwischen ihn und seine Jünger zu drängen und ihm ein Wort abzunötigen. Das muß hier meines Erachtens der Sinn des befremdlichen Ausdrucks sein: sie schlossen ihn in einem Kreis ein. So wiederholt sich hier der Auftritt von 8, 25 in gesteigerter Weise. Sie sind seiner Antworten, die ihnen zweideutig scheinen, müde. Manche von ihnen haben wohl das Gefühl, daß kein Mensch je dem messianischen Ideal näher gekommen sei. Jetzt soll er sich einmal dazu hergeben, frischweg den Messias zu spielen und das Land von den römischen Gewalthabern zu säubern, wie einst Judas Makkabäus den Tempel von der Entweihung durch die Syrer gereinigt hat; sie sind bereit,

---

[1]) In ähnlicher Weise ordnete Tatian im zweiten Jahrhundert in der ersten bekannten Evangelienharmonie, dem Diatessaron, die Reihenfolge der Begebenheiten; vergl. Zahn, Tatian's Diatessaron, S. 259.

[2]) Statt δε setzen B L τοτε. — ℵ B D G L X Π Itala Cop. lassen και vor χειμων ἦν aus, während es in T. R. und allen anderen steht. — V. 24. ℵ: ειπον statt ειπε.

ihm zuzujauchzen und zwar eben bei diesem Fest; wenn nicht, so soll er offen gestehen, daß er nicht der Messias sei, und die Erwartung des Volkes nicht weiter spannen! So denken wir uns die allgemeine Stimmung. Einige übler Gesinnte wollten ihm vielleicht — dies ist der Gedanke von Weiß — das Wort Messias entlocken, um ihn anzuklagen. — Der Ausdruck τὴν ψυχὴν αἴρειν, eigentlich: die Seele in die Höhe heben, paßt auf alle lebhaften Gemütserregungen; vergl. die griechischen Tragiker. Hier bezeichnet das Wort die Erwartung, welche Jesus durch sein Vorgehen wachrief, der alle nationalen Hoffnungen weckte, ohne sie je zu erfüllen. Philo braucht das Wort μετεωρίζειν ganz in demselben Sinn.

II. Erste Ansprache.

V. 25—31.

V. 25 und 26.[1]) — Nie ist die Stellung Jesu den Juden gegenüber so gespannt gewesen. Ja kann er nicht sagen; denn die Bedeutung, welche sie dem Wort Messias beilegen, hat sozusagen nichts gemein mit derjenigen, die er mit dem Wort verbindet. Nein kann er noch weniger sagen, denn er ist ja der von Gott verheißene Christus und in diesem Sinne der, den sie erwarten. Seine Antwort ist wunderbar weise. Er bezieht sich, wie 8, 25, auf seine Zeugnisse, in welchen er die messianischen Sinnbilder des alten Bundes auf sich angewendet und seinen Titel Christus derart buchstabiert hat, daß sie, wenn sie glauben wollen, ihn nur noch selber auszusprechen brauchen.[2]) So erklärt sich seine Antwort. Das Zeitwort: ich habe euch gesagt, hat kein Objekt, es ist leicht, die Auslassung zu ergänzen: was ihr mich fraget. Zu seinem eigenen Zeugnis, wenn es ihnen nicht ausreichend scheint, ist noch das des Vaters hinzugekommen. Seine Wunder alle sind Werke des Vaters gewesen, denn sie sind unter Anrufung seines Namens geschehen; wäre Jesus ein Betrüger gewesen, würde ihm Gott so geantwortet haben? Wenn diese Zeugnisse bei ihnen fehlschlagen, so ist das die Wirkung ihres Unglaubens (V. 26). Er ist nicht der Messias, nach dem ihr Herz verlangt: deshalb thun sie, als verstünden sie nicht, was doch so klar ist. Das vorangestellte ὑμεῖς will sagen: nicht ich, sondern ihr seid für dieses Ergebnis verantwortlich. Und der nachfolgende Ausspruch: ihr gehöret nicht zu meinen Schafen zeigt ihnen, daß ihnen die erforderliche sittliche Empfänglichkeit fehle, um in ihm den göttlichen Hirten zu erkennen. Die Citationsformel: wie ich euch gesagt habe fehlt in den alex. Mss. Aber vielleicht rührt diese Streichung daher, daß sich diese Worte in den vorangehenden Reden nicht buchstäblich fanden. Das Ansehen von 12 Mjj., denen die ältesten Vss. zur Seite stehen, scheint uns ihre Echtheit zu verbürgen. In unserer ersten Ausgabe hatten wir die Worte als Einleitung zu V. 27 gefaßt, hauptsächlich mit Rücksicht auf das Verhältnis zwischen dem Inhalt dieses Verses und der V. 3—5. Indessen spricht das ὑμῖν („wie ich euch gesagt habe") mehr für die Verbindung dieser Citationsformel mit V. 26. Denn Jesus hat die Verheißungen von V. 27 nie auf die ungläubigen Juden angewendet, während er häufig solche Vorwürfe,

---

[1]) ℵ B D L X 12 Mnn. It[plerique] Vg. Syr[sch] lesen ὅτι οὐκ statt οὐ γάρ. — ℵ B K L M Π einige Mnn. It[aliq] Vg. Cop. lassen die Worte καθὼς εἶπον ὑμῖν aus, die sich auf 12 Mjj. beinahe alle Mnn. It[plerique] Syr. stützen; einige Mnn. und Vss. haben sie doppelt: „wie ich euch gesagt habe (V. 26). Habe ich euch nicht gesagt? (V. 27)."

[2]) Geß hebt (S. 99) mit Recht die volle Übereinstimmung zwischen Johannes und den Synoptikern hervor, die sich hier herausstellt. Auch bei diesen nimmt Jesus zwar (in der Unterredung bei Cäsarea) die Benennung Christus von seiten der Jünger an, verbietet ihnen aber, das Wort vor dem Volk auszusprechen. Wie bei Johannes will er die Thatsache des Glaubens, nicht das Wort (Matth. 16, 20 und parall.).

wie in V. 26 gegen sie ausgesprochen hat. Der Vorwurf, daß sie nicht zu seinen Schafen gehören, bildete thatsächlich die Grundlage der Gleichnisse V. 1—5 und 7—10, in welchen Jesus von seinen Schafen die Masse des Volkes und seiner Führer, seine jüdischen Zuhörer im allgemeinen klar unterschieden hatte. Reuß: „nirgends hatte Jesus dies ausgesprochen." Dann wieder: „die Bildrede von den Schafen war einem ganz andern Zuhörerkreis vorgehalten worden." Dann setzt er spöttelnd hinzu: „nur die Leser des Evangeliums haben den Schauplatz nicht verlassen." Wir haben nachgewiesen, daß Jesus das gesagt hat, und der Nachweis ist nicht schwer, daß er es denselben Zuhörern gesagt hat. Denn die Rede 10, 1—18 war keineswegs, wie Reuß behauptet, an die fremden, zum Laubhüttenfest gekommenen und hierauf wieder abgereisten Pilger gerichtet, sondern an die Einwohner von Jerusalem, als Antwort an etliche der Pharisäer (9, 40), welche gefragt hatten: „und wir, sind wir auch blind?" Allerdings kann man annehmen, daß es nicht auf den Kopf hin dieselben Personen waren, die sich hier nach zwei Monaten wieder eingefunden hätten; aber es war dieselbe Einwohnerschaft, deren Genossen alle in ihrer Abhängigkeit von den Führern und in ihrer allgemeinen Feindseligkeit gegen Jesum einander glichen. — Der wesentliche Zweck der folgenden Worte, in denen Jesus die Vorrechte seiner Schafe beschreibt, ist offenbar der, die Versammelten fühlen zu lassen, welche Kluft sie von den Schafen scheidet. Gleichwohl wird diese Schilderung zu einer Aufforderung zu ihm zu kommen und ist an diejenigen gerichtet, die am wenigsten übel gestimmt sind.

V. 27 und 28.[1]) — Luthardt hat die sechs Sätze dieses Verses in zwei Gruppen zu je dreien abgeteilt: einerseits der Glaube des Gläubigen, seine persönliche Vereinigung mit dem Herrn, und die Treue, womit er in dieser Verbindung bleibt (V. 27); auf der andern Seite, die Gabe des Lebens, die ihm Jesus zuteilt, die Seligkeit, die er ihm zusichert, und die göttliche Bewahrung, die er ihm zu erfahren giebt (V. 28). Aber diese Zweiteilung stimmt nicht zu dem doppelten κἀγώ am Anfang des zweiten und vierten Satzes. Diese zwei Fürwörter weisen auf eine wiederholte Wechselwirkung zwischen dem Verhalten des Gläubigen und dem des Herrn, und sprechen so für die Teilung von Bengel in drei Paare. 1. Paar: Glaube des Gläubigen an das gepredigte Wort („hören meine Stimme"), und persönliches Zeugnis, das Christus dem Gläubigen gewährt („ich kenne sie"). 2. Paar: thätige Treue des so erkannten und geliebten Gläubigen („sie folgen mir") und von seiten Christi Mitteilung des höchsten Gutes, des ewigen Lebens („ich gebe ihnen . . ."). Das 3. Paar spricht es aus, wie unzerstörbar die Seligkeit ist, die der Gläubige so besitzt („sie werden nimmermehr umkommen"), und welches die Grundlage dieser Gewißheit ist, nämlich die Treue Jesu, welche sie vor allem, was Feind heißt, bewahren wird („niemand wird sie . . . reißen"). Das 1. Paar bezieht sich mehr, wie das erste Gleichnis, V. 1—6, auf die Bildung des Bundes; das 2. wie das zweite Gleichnis (V. 7—10) auf das Leben in dieser Verbindung; das 3., wie die Schilderung V. 11—18, auf die Unzerstörbarkeit dieses Verhältnisses. — Die Hand ist hier weniger das Sinnbild der Macht als des Besitzrechts: „sie werden immerfort mir gehören."

V. 29 und 30.[2]) — Man könnte versucht sein, mit Luthardt in den Gedanken von V. 29 und 30 einen streng logischen Schluß zu finden. Ober-

---

1) ℵ B L X, Clem. Homil.: ακουουσιν statt ακουει, das in T. R. und 14 Mjj. steht, u. s. w.

2) ℵ It^plerique lassen μου aus. — ℵ B L It. Vg. Cop. lesen ο δεδωκεν statt ος δεδωκεν, das sich in T. R. und 14 Mjj. Syr. findet. — D: ο δεδωκως. — A B X It. Vg. Cop.: μειζον, während T. R. nebst 15 Mjj. μειζων lesen. — ℵ B L Or. streichen μου.

satz: mein Vater ist größer als alle (V. 29). Untersatz: ich und der Vater sind eins (V. 30). Schluß: also werde ich sie gegen alle siegreich verteidigen (V. 29). Aber im allgemeinen pflegt sich die Beweisführung Jesu mehr spiralförmig zu erweitern, als sich kreisförmig in sich selbst abzuschließen. Dies ist hier der Fall; das Gefühl steigt höher, wird erhabener. Jesus beschreibt zuerst die unbedingt gewisse Bürgschaft seines Eigentumsrechts über die Schafe; Gott, der sie ihm gegeben hat, ist mächtiger als alle Mächte der Welt. Wollte sie ihm jemand entreißen, so müßte er sie zuerst Gott entreißen. Dann erhebt sich sein Gedanke noch höher bis zur Anschauung des Verhältnisses, kraft dessen zwischen dem Vater und dem Sohne Alles gemeinsam ist. Wir sehen in dieser Stufenfolge das Sohnesbewußtsein sich entfalten bis es die letzte Tiefe erreicht hat (V. 30).

Es liegen vier Hauptlesarten vor (V. 29): 1) die des T. R. und der 11 etwas späteren Mjj. (Γ Δ Π u. s. w.), ὅς und μείζων: „der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als alle." 2) Die von B It. ὅ und μεῖζον: „was mir der Vater gegeben hat, ist größer als alles." 3) Die von A und X, ὅς und μεῖζον: „der Vater, der sie mir gegeben hat, ist etwas Größeres als alles." 4) Die von ℵ L, ὅ und μείζων, welche thatsächlich keinen Sinn hat, man müßte sich denn entschließen, einem sächlichen Subjekt ein männliches Attribut zu geben. Mit der dritten Lesart hat es dieselbe Bewandtnis, in welcher das Subjekt männlich und das Attribut sächlich ist. Wie sollte Gott als eine Sache dargestellt werden können? Endlich muß man durch die Voreingenommenheit für den Text von B absonderlich verblendet sein, um mit Tischendorf, Westkott und Hort die zweite Lesart der ersten vorzuziehen. Nicht bloß widersprechen hier die gewöhnlichen Urkunden des alex. Textes einander, sondern es hat auch der Sinn, welchen die Lesart des Vatican. bietet, nicht die geringste innere Wahrscheinlichkeit. Johannes würde sagen: was der Vater Jesu gegeben, sei größer als alle oder alles. Also die Herde Jesu würde hier größer, d. h. wertvoller, trefflicher als alles genannt. Aber was wäre das für ein sonderbares Wort! Die Gläubigen sind mehr wert als die ganze Welt, mag sein! Aber die Schrift spricht nie so; sie verherrlicht Gott, nicht die Menschen, selbst die gläubigsten. Übrigens beweisen die Ausdrücke: niemand wird sie ... reißen (V. 28), niemand kann sie ... reißen (V. 29), daß es sich um eine Vergleichung der Macht nicht zwischen den Schafen und ihren Feinden, sondern zwischen Gott selbst und diesen Feinden handelt. Auch Luthardt, Weiß, Keil lassen diesmal die von uns bekämpfte Lesart fallen. Die Varianten werden wohl so entstanden sein. Man wird betroffen gewesen sein, das δέδωκε ohne Objekt zu sehen, und so werden die Abschreiber in Erinnerung an den Ausdruck 6, 37. 39 (was mir der Vater giebt, gegeben hat) und 17, 3 (was du mir gegeben hast) das ὅς in ὁ verwandelt und das ὁ πατήρ zum Satzgegenstand von δέδωκε gemacht haben. Die unvermeidliche Folge dieser ersten Veränderung wurde die Umwandlung von μείζων in μεῖζον. Die anderen Lesarten sind ein Gemisch, hervorgerufen durch die Verlegenheit, in welcher sich die nachfolgenden Abschreiber befanden.

Die Hand bildet, wenn es sich um den Vater handelt, mehr die Macht als den Besitz ab. Gott hat diesen auf den Sohn übertragen; aber seine Macht bleibt der Schutz für das Eigentum des Sohnes, welches er mit dem Vater teilt. Sollte diese Bürgschaft die Gläubigen gegen die Folgen ihrer eigenen Abweichungen sicher stellen, wie Hengstenberg will? Der Text sagt nichts derart. Es handelt sich um äußere Feinde, welche die Schafe zu rauben suchen, aber nicht um Abweichungen, durch welche die Schafe selbst aufhören würden, Schafe zu sein.

Nach Weiß hätte V. 30 die Bestimmung, den scheinbaren Widerspruch zwischen: „behütet von meinem Vater“ und „behütet von mir“ auszugleichen. Ich glaube nicht an diese Beziehung zwischen V. 30 und V. 29, weil im Vorhergehenden die Vorstellung des Bewahrens thatsächlich nur Gott zugeschrieben worden ist; der Schluß von V. 28 bezog sich, wie wir gesehen haben, auf das Recht des Eigentums; nicht auf die Bewachung der Schafe. In V. 30 wird vielmehr erklärt, warum der Vater unverbrüchlich bewahrt, was dem Sohn gehört. Weil sie eins sind, haben sie alle Dinge gemein. Wenn das die Gedankenverbindung ist, dann bezieht sich V. 30 weder auf die Einheit des sittlichen Willens (Sozinianer) oder der Macht (Chrysostomus und viele Andere, wie Lücke, De Wette u. s. w.), noch auch bloß auf die Gemeinschaft der Thätigkeit für das Heil der Menschheit (Weiß), wie sie V. 19 f. beschrieben ist, und in dem Sinn, wie Paulus I. Kor, 3, 8 von sich und Apollo sagt: „der da pflanzt und der begießt, sind eins (ἕν εἰσι)“, nämlich hinsichtlich des Zwecks, den sie sich bei ihrer Arbeit setzen. Es handelt sich hier nicht um das Verhältnis zwischen zwei Arbeitern, sondern zwischen dem Menschen Christus und Gott. Und wenn Jesus nur das hätte sagen wollen, warum hätte er denn diesen Begriff des Zusammenarbeitens nicht deutlicher hervorgehoben, wie Paulus in den folgenden Worten V. 9, da er auf sein Verhältnis zu Gott zu sprechen kommt: „wir sind Gottes Mitarbeiter“? Und besonders warum hätte Jesus vergebens und wie zum Vergnügen den Juden Ärgernis geben sollen durch den Gebrauch eines Wortes, das mehr zu sagen schien, als er wirklich sagen wollte? Nein, Jesus hat nicht sagen wollen: „wir wollen dieselbe Sache“, noch: „wir haben dieselbe Macht“, noch: „wir arbeiten an demselben Werk“. Wenn er sagt: wir sind eins, so hat er damit eine tiefer gehende Einheit ausgesprochen, eine Einheit, die der innere und verborgene Grund aller der vorhin angeführten Verbindungen ist, und die Jesus hier offenbar werden läßt, wie er 8, 58 den letzten Grund seines persönlichen Seins offenbar werden ließ. Reuß, der bei der Frage ganz unbeteiligt ist, weil er die johanneischen Reden dem Evangelisten zuschreibt, erkennt unbedenklich den wahren Sinn dieses Verses an: „das Sohnesverhältnis ist hier, wie im ganzen Buche, nicht nur das der Liebe oder der Gemeinschaft des Wollens und Thuns (die ethische Beziehung), sondern auch das einer Gemeinschaft der Natur und des Wesens (die metaphysische Beziehung).“ Das Wort ἕν bezeichnet das Bewußtsein nicht nur der sittlichen, sondern der wesentlichen Einheit mit Gott selbst; der Ausdruck: wir sind stellt den Unterschied der Personen fest. Was das Wir betrifft, so wäre es an sich schon eine Lästerung, im Mund einer Kreatur zu sagen: Gott und ich, wir ... (vgl. 14, 23).[1]) Man hat eingewendet, der Ausdruck: eins sein, werde sonst für das Verhältnis Jesu und der Gläubigen gebraucht, womit die rein moralische Bedeutung desselben bewiesen wäre. Aber die Vereinigung Jesu und der Gläubigen ist nicht eine bloße Übereinstimmung des Willens, sondern eine Wesensgemeinschaft. Die Fleischwerdung hat zwischen uns und Jesus eine Naturverbindung begründet, und diese Verbindung umfaßt nun unsere ganze natürliche und sittliche Persönlichkeit.

V. 31.[2]) — Οὖν, darum, wegen der Gotteslästerung (V. 30); vgl. V. 33. Weiß behauptet, selbst wenn die Juden das Wort in V. 30 in dem Sinn aufgefaßt hätten, den er in ihm findet, so hätten sie eine Lästerung darin

---

[1]) Als der Staatsminister (Thiers) sich einmal den Ausdruck erlaubte: „der König und ich, wir haben . . .“, fing das ganze Parlament zu lachen an; was würde ein Geschöpf verdienen, das sich herausnähme, sich mit Gott selbst in dem Wort wir zusammenzufassen.

[2]) Οὖν fehlt in ℵBL Italiq.

finden können. Allein, wenn das Wort im Sinn gemeinschaftlichen Handelns zwischen Gott und Jesus gefaßt wurde, so ging dieser Gedanke sicher nicht über das hinaus, was Christus nach ihrem Urteil rechtmäßigerweise von sich sagen konnte. Nun hatten sie ihn so eben gefragt, ob er Christus sei. Was lag also hier vor, das ihnen so schweres Ärgernis hätte geben können? — Πάλιν deutet auf 8, 59 hin. Nur heißt es das erstemal ἦραν, sie hoben auf, während Johannes jetzt sagt ἐβάστασαν, sie trugen herbei. Wahrscheinlich hatten sie in der Halle keine Steine bei der Hand; sie mußten dieselben in einiger Entfernung im Vorhof holen. Das war nun nicht mehr bloß eine Drohung, wie in Kap. 8, sondern ein ernsthaftes Vorgehen. Es handelt sich endlich um die Ausführung der Steinigung, womit er schon mehrmals bedroht worden war. Solche feinen Farbentöne lassen den Augenzeugen erkennen, dessen Blick diese Steigerung des Hasses sorglich verfolgte.

III. Zweite Ansprache.

V. 32—39.

Die Antwort Jesu betrifft zwei Gegenstände: 1) die Gotteslästerung, die man ihm vorwirft (V. 32—36); 2) sein Verhältnis zu Gott, das ihm streitig gemacht wird (V. 37—39).

V. 32—36. Die Anklage auf Gotteslästerung.

V. 32 und 33.[1]) — Diesmal verbirgt sich Jesus nicht, wie 8, 59; eine Frage an seine Widersacher macht, daß die Steine ihren Händen entsinken. Statt gute Werke sollte man eigentlich übersetzen können: schöne Werke (Rilliet). Das Beiwort καλά bezeichnet ja nicht den wohlthätigen Charakter dieser Werke, sondern ihre sittliche Schönheit, daß sie ebenso heilig und machtvoll als gütig sind. — Der Ausdruck ἔδειξα, eigentlich: ich habe gezeigt schildert diese Werke als großartige Probe von all denen, die der Vater noch im Vorrat hat, und als die sichtbaren, glänzenden Beweise des göttlichen Wohlgefallens, das der Sohn bei ihm genießt. Der Vater zeigt dem Sohne diese Werke im Reich des Gedankens (5, 19 f.) und der Sohn zeigt sie der Welt im Reich der Wirklichkeit. — Das Verhältniswort ἐκ deutet an, daß der Wille und die Macht, womit Jesus diese Werke vollbringt, vom Vater ausgehen (5, 36). Die Frage Jesu enthält eine beißende Ironie, die der Ausdruck des tiefsten Unwillens ist. Allerdings war der Beweggrund, aus welchem ihn die Juden steinigen wollten, nicht der, den Jesus ihnen hier unterstellt; aber indem sie einen andern vorschützten, täuschten sie ihr eigenes Gewissen, und Jesus enthüllt ihnen durch seine Frage den wirklichen Stand der Sache. Hatte sich nicht aus Veranlassung der Heilung des Lahmen zum erstenmal ihr mörderischer Haß (K. 5) kundgethan? Über der Heilung des Blindgebornen hatte seine Heftigkeit bedeutend zugenommen (K. 9); und die dritte Wunderthat, die Auferweckung des Lazarus (K. 11) sollte ihn zum verhängnisvollen Ende führen. Jesus fühlte es wohl: seine großen, herrlichen Thaten, die ihn als den Sohn beglaubigten, machten ihn damit auch zum Gegenstand ihrer Wut: „das ist der Erbe; laßt uns ihn töten!“ Wäre dieser Haß nicht gewesen, so hätten sie ihn nicht so leichthin als Gotteslästerer angeklagt, der doch durch sein ganzes Leben Gott verherrlichte. — Diese Frage lähmt sie gewissermaßen; Jesus kann wieder mit ihnen reden.

---

[1]) ℵ B D streichen μου. — V. 33 T. R. setzt λεγοντες hinein mit 9 Mjj. (D E G u. s. w.) gegen 8 Mjj. (ℵ A B u. s. w.) 20 Mnn. It. Vg. Syr. — ℵ läßt και aus.

Die Juden fassen den Streitpunkt so, wie er sich ihrem irregeleiteten Gewissen darstellt. — Das Wort: eine Gotteslästerung drückt den allgemeinen Begriff aus, und der folgende Satz: und weil.... bezeichnet die Beschuldigung näher unter Anwendung auf den vorliegenden Fall.

V. 34—36.[1]) — Man hat häufig in dieser Beweisführung eine versteckte Zurücknahme der Ausdrücke finden wollen, in welchen Jesus seine göttliche Natur behauptet zu haben schien. In diesem Sinn läßt man ihn sagen: „Bloße Geschöpfe werden Götter genannt, sofern sie in irgend einer Thätigkeit, z. B. als Richter, die Stellvertreter Gottes sind; eben in diesem Sinn habe ich auch meine Göttlichkeit behauptet." Aber damit würde Jesus zugleich alle seine früheren Zeugnisse zurücknehmen, deren Bedeutung wir festgestellt haben. Jesus befaßt sich in diesem ersten Teil seiner Antwort, V. 34—36, ausschließlich damit, daß er die Beschuldigung der Gotteslästerung zurückweist. In dieser Absicht folgert er: „die Schrift hat bloße Menschen Götter genannt, sofern sie mit einem Amt bekleidet waren, in welchem sie die Stellvertreter und die Werkzeuge Gottes auf Erden waren; wäre ich also auch weiter nichts als ein einfacher Mensch, gesandt zur Erfüllung eines göttlichen Werkes, so würde ich nach dem Ausspruch der Schrift selbst nicht verdienen, als Gotteslästerer behandelt zu werden, weil ich mich für Gottes Sohn erkläre." Als argumentum ad hominem ist die Schlußfolgerung unwiderleglich. Doch läßt sie immer noch dem Einwand Raum: „Jesus hat sich in einem ganz andern Sinn Gott genannt, als es die Schrift thut, wenn sie den israelitischen Richtern diesen Namen beilegt." Aber es ist hier ein zweiter Punkt zu beachten, nämlich die in V. 35 f. enthaltene Steigerung: „wenn die Schrift Gott nicht lästert, indem sie die Personen Götter nennt, an welche die Offenbarung gerichtet ist, wie sollte ich Gott gelästert haben, indem ich mich für Gott erklärte, ich, den Gott als seine Offenbarung selbst in die Welt sendet?" Diese gänzlich andere Stellung Jesu hinsichtlich der göttlichen Offenbarung rechtfertigt den höheren Sinn, in welchem er sich den Namen Gott beilegt. Der biblische Monotheismus ist etwas schlechthin anderes als der kalte, tote Deismus, welchen die jüdische Orthodoxie aus den heiligen Schriften herausgezogen hatte, und der den Schöpfer von dem Menschen durch einen Abgrund scheidet. Dieser versteinerte Monotheismus ist das Bindeglied zwischen dem entarteten Judentum, dem Muhamedanismus und dem heutigen Rationalismus; aber er ist nur ein grobes Zerrbild der Schriftauffassung. Jede theokratische, von Jehovah übertragene und in seinem Namen ausgeübte Verrichtung setzt ihren Träger in ein lebendiges Verhältnis zu dem Allerhöchsten, läßt ihn an seinem Odem teilnehmen und macht ihn zu seinem Vertreter. Dadurch wird ein bloßer Mensch, es sei ein König, ein Richter oder ein Prophet, in gewissem Betracht eine Offenbarung Gottes selber. „Zu dieser Zeit wird das Haus David's sein wie Elohim, wie der Engel Jehovahs." Sach. 12, 8. Das A. T. ist in seiner tiefsten Strebung in fortwährendem Zug zur Fleischwerdung hin, worin diese in der Zunahme begriffene Annäherung zwischen Gott und dem Menschen zur Vollendung kommt. Das ist der Grundgedanke in der Beweisführung Jesu: wenn dieser ganzen Bewegung nichts Gotteslästerliches anhaftet, so kann auch das Ziel, auf welches sie ausläuft, nämlich die Erscheinung eines Menschen, welcher sich für Eins mit Gott erklärt, nichts an sich haben, was die Majestät Gottes antastet.

---

[1]) ℵDIt^aliq. lassen υμων aus. — ℵBDLX setzen hier οτι hinein. — V. 36. ℵDEG θεου statt του θεου.

Die angeführte Stelle ist Ps. 82, 6; und das Wort Gesetz bezeichnet hier, wie 7, 49; 12, 34 u. s. w. das ganze Alte Testament nicht als Bezeichnung a parte potiori, sondern vielmehr, sofern das ganze Buch für israelitisches Denken und Leben Gesetzeskraft übt. Über den Ausdruck: euer Gesetz siehe zu 8, 17. Assaph wendet sich in diesem Psalm an die theokratischen Richter. V. 1 beschreibt ihre Würde, vermöge ihrer Thätigkeit als Organe der göttlichen Gerechtigkeit, mit deren Ausübung sie betraut sind. Gott selbst thront in ihrer Mitte; von ihm gehen ihre Richtersprüche aus. Sodann stellt Assaph in V. 2—5 die traurige Wirklichkeit, die Ungerechtigkeit der jetzigen Richter der idealen Hoheit ihres Amtes gegenüber. In V. 6 kommt er auf die Anschauung von V. 1, auf ihre amtliche Würde, zurück. Das Wort: „ich habe gesagt", bezieht sich ohne Zweifel auf die Äußerung Assaph's selber in V. 1: Gott steht in der Versammlung Gottes." Und damit bahnt er sich den Übergang zu der Ankündigung in V. 7 und 8, worin er ihnen in's Gedächtnis ruft, daß sie selbst einmal gerichtet werden; denn es wird von ihnen Rechenschaft gefordert werden über das göttliche Amt, womit sie bekleidet waren. Jesus zieht aus dem Wort des Psalmisten einen Schluß a minori ad majus, genau so, wie 7, 23. Die Unterlage der Beweisführung bildet der feststehende Grundsatz: die Schrift kann nicht Gott lästern. Unter denen, zu welchen das Wort Gottes geschah, versteht Jesus offenbar diese Richter, an welche sich der heil. Geist wendet mit den Worten: ihr seid ... Die Zwischenbemerkung: und die Schrift kann nicht gebrochen werden ist ein Beweis für die unbegrenzte Ehrfurcht Jesu vor dem Schriftwort.

Angenommen, der Evangelist hätte diese ganze Beweisführung erdichtet, hätte er, der sogenannte Schöpfer der Logostheorie, der Versuchung widerstehen können, Jesu hier diesen Lieblingsnamen in den Mund zu legen, womit er ihn im Prolog bezeichnet hatte? Das wäre ja der ganz natürliche Stufengang: das Gesetz nennt diejenigen Götter, an welche das Wort gerichtet ist; wieviel weniger kann man mich, der ich das Wort selbst bin, der Gotteslästerung beschuldigen, wenn ich mir den Namen Gottes beilege? Johannes erliegt dieser Versuchung nicht; sie war für ihn nicht vorhanden, denn er begnügte sich damit, getreu wiederzugeben, was sein Meister gesagt hatte. — — Jesus bezeichnet sich als denjenigen, welchen der Vater geheiligt und gesandt hat; der erste Ausdruck könnte, streng genommen, sich auf eine Thatsache aus dem Erdenleben Jesu beziehen, wie die wunderbare Geburt (Luthardt) oder die Taufe (Weiß). In diesem Fall müßte aber das nachfolgende Wort: in die Welt gesandt, auf einen Vorgang gedeutet werden, der später fiele als diese beiden Begebenheiten; nach Weiß z. B. auf die Weisung, sein öffentliches Lehramt zu beginnen. Oder müßte man in der Stellung der beiden Ausdrücke heiligen und senden eine rückwärts schreitende Ordnung annehmen, was ganz ebenso gezwungen ist. Der Ausdruck in die Welt senden kann naturgemäß nur die Sendung bezeichnen, die ihm zufiel, als er von Gott kam, um sein Erlösungswerk zu vollbringen; heiligen muß demnach die That Gottes bezeichnen, durch welche ihn Gott eigens gesandt und für diese Sendung geweiht hat. Auf diesen der Menschwerdung vorangehenden Auftrag wies schon das Wort ἐντολή in V. 18 zurück; vgl. I. Petr. 1, 20. — Dem Kommen Jesu auf Erden geht eine eigentliche Beratung zwischen dem Vater und dem Sohn voraus, deren Ergebnis er selbst in die Worte faßt: ich bin vom Himmel gekommen, nicht daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen deß, der mich gesandt hat (6, 38). Wie hoch steht ein solches Wesen über allen denen, an welche die göttliche Offenbarung auf Erden sich richtet! — Unter Wiederholung der gegen ihn gerichteten Anklage geht Jesus zur direkten Rede über: du lästerst Gott.

Das ist die lebhafte Wiedergabe der Anklage, wie sie noch in seinen Ohren klang. Die folgenden Worte: weil ich gesagt habe hängen nicht ab von: du lästerst Gott, sondern von: ihr saget. Der Name Gottes Sohn giebt hier offenbar den Sinn des Ausspruchs in V. 30 wieder: ich und der Vater sind eins. Dieses Beispiel zeigt wieder, wie verkehrt es ist, in dem Namen Gottes Sohn die Bezeichnung eines Amtes, selbst des höchsten theokratischen Amtes zu sehen. In diesem Sinn genommen enthielte dieser Ausdruck schlechthin keine Gotteslästerung. Diese Juden, die ihm soeben die Frage vorgelegt hatten: „bist du Christus, so sage es uns frei heraus", konnten offenbar in dem Namen Christus keine Gotteslästerung sehen. Jesus seinesteils denkt hier, wie V. 30 beweist, an etwas ganz anderes als an seine messianische Würde. Diese ist nur ein Folgesatz aus seiner ganz eigenartigen Einheit mit Gott. Er bemüht sich daher bloß darum, das Gefühl von seiner engen Verbindung mit Gott in den Herzen seiner Zuhörer wachzurufen, denn er weiß, daß sich daraus die Überzeugung von seiner Messiaswürde naturgemäß ergeben, und daß diese nur in diesem Zusammenhang nicht falsch aufgefaßt werden wird. Daher nun

V. 37—39: Der Erweis der Gottheit Jesu.

V. 37 und 38.[1]) — Es liegt eine große Milde in der Art, wie Jesus hier sich ausspricht und seine Schlüsse macht. Er wendet sich hier gelassen von der Leidenschaft an die gesunde Vernunft. Er läßt sich's gefallen, daß sie ihm nicht auf's Wort glauben, obgleich das Zeugnis eines Wesens von seiner Bedeutung seinen Beweis in sich selber tragen sollte. Aber mit seinem Zeugnis haben sich auch die Werke verbunden, die der Vater durch ihn vollbracht hat. Wenn sie keine Ohren haben, so haben sie doch Augen; und was sie nicht aus seinen Worten schließen, das sollten sie wenigstens aus solchen Werken schließen. Die Worte: „wenn ihr mir nicht glaubet", wollen sagen: wenn ihr meinen persönlichen Versicherungen keinen Glauben beimesset. — Die Lesart einiger Alex.: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε scheint mir die bessere zu sein: „damit ihr einsehen lernet (γνῶτε) und schließlich auch anerkennet (γινώσκητε)." Die beiden Worte zusammen bezeichnen die lange, mühselige Arbeit dieser Entdeckung, welche das Ergebnis eines Augenblicks hätte sein sollen: „komm und siehe" (I, 47). Da die Abschreiber den anscheinenden Pleonasmus dieser Lesart nicht verstanden, so haben sie dem Text die gewöhnliche Form gegeben, die wir im T. R. vor uns haben: damit ihr erkennet und glaubet. — Diese Worte: der Vater in mir und ich in ihm, die den Inhalt der gewonnenen Erkenntnis angeben, erinnern an den Ausspruch in V. 30 (wir sind eins), aber daraus folgt nicht, daß er, wie Weiß will, ihren Sinn erschöpft. Man darf nicht vergessen, daß die Verse 30 u. 36 der unmittelbare Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu sind, während V. 38 diesen Inhalt nur in dem Maße zum Ausdruck bringt, als er Gegenstand der geistigen Wahrnehmung der Gläubigen werden kann und soll. Wenn sie ihn mit einem Glaubensblick betrachten, werden sie immer deutlicher zwei Dinge feststellen, nämlich die völlige Mitteilung des göttlichen Reichtums an dieses menschliche Wesen, das sein Werkzeug auf Erden ist (der Vater in mir), und die gänzliche Entäußerung, vermöge welcher Jesus unter Verzicht auf sein eigenes Leben ganz ausschließlich aus der Fülle des Vaters und seiner Güter schöpft (ich in ihm). Unter dieser Form kann der Glaube auf Erden die Einheit des

[1]) Es wird gelesen πιστευετε in ℵBD u. s. w.; und πιστευσετε in T. R. mit AEG u. s. w. — T. R. liest mit 13 Mjj. (AΓ u. s. w.) πιστευσητε (daß ihr glaubet); aber BLX einige Mnn. Cop. lesen γινωσκητε. ℵ: πιστευητε. D Itplerique lassen das zweite Zeitwort aus. — ℵBDLX lesen εν τω πατρι; T. R. mit 12 Mjj.: εν αυτω.

Vaters und des Sohnes erfassen. Dieses Verhältnis ist die **Offenbarung** ihrer wesentlichen Einheit, welche Jesus als den Inhalt seines eigenen Bewußtseins behauptet hatte.

V. 39.[1]) — Vielleicht hat die mildere Form, in welcher Jesus die Behauptung seiner Gottheit wiederholt, dazu beigetragen, die Aufregung seiner Zuhörer ein wenig zu beschwichtigen; sie verzichten auf die augenblickliche Steinigung. Aber während sie sich verabreden, wie sie ihn greifen und aburteilen wollen, gelingt es ihm, den Kreis zu durchbrechen, den sie um ihn her gebildet hatten, sich wieder mit seinen Jüngern zu vereinigen und mit ihnen den Tempel zu verlassen. In der Erzählung findet sich keine Spur, die auf ein Wunder hinweist.

Es ist schlechthin undenkbar, daß ein späterer Schriftsteller, der die Logostheorie erdacht hätte, je auf eine solche Beweisführung gekommen wäre, wie sie in diesem Abschnitt enthalten ist. Wie hätte ein solcher Mensch daran denken können, Jesu ein Beweisverfahren beizulegen, das bei oberflächlicher Betrachtung allem, was er ihn bis jetzt über seine Gottheit hatte aussagen lassen, zu widersprechen schien? Diese Art der Erörterung trägt offenbar den Charakter der unmittelbaren geschichtlichen Wirklichkeit. Sie ist zugleich Beweis für die lebendigste Einsicht in das A. T., die Jesus besaß. Offenbar kann diese ganze Rede nur Jesu selber zugeschrieben werden.

IV. Geschichtlicher Schluß.
V. 40—42.

V. 40—42.[2]) — Wie bereits gesagt, erwähnen die Synoptiker (Matth. 19, 1; Mark. 10, 1 und vermöge des Parallelismus Luk. 18, 15) ebenfalls diesen Aufenthalt in Peräa kurz vor dem letzten Passah. Da Jesus sicher nicht lange in Jerusalem hätte bleiben können, ohne daß der Zusammenstoß zur Entscheidung gekommen wäre, so verließ er nach dem Fest der Tempelweihe die Hauptstadt und nahm die durch diese kurze Reise unterbrochene Wanderung wieder auf. So kam er nach Peräa, wo wir ihn in dieser Stelle bei Johannes treffen. — Man fühlt es dem Ton des Apostels an, daß dieser Aufenthalt für Jesus und seine ersten Jünger nicht ohne erfreuliche Erfahrungen war. Es liegt ein Reiz darin, sich am Ende seiner Laufbahn wieder an den Stätten zu finden, wo sie begonnen hat. Zudem hatte Jesus die Freude, hier eine durch die treue Arbeit seines Vorläufers zubereitete Ernte einzusammeln. Es ist kaum möglich, in dieser Beschreibung die persönliche Erinnerung des Evangelisten zu verkennen (siehe **Weiß**). — Das **wieder** (V. 40) spielt keineswegs auf einen zwischen V. 21 und 22 vorausgesetzten Aufenthalt in Peräa an, wie **Lange** gemeint hat, wohl aber auf den von Johannes I, 28 erwähnten, als Jesus mit seinem Vorläufer in Bethanien am Jordan war. Das τὸ πρῶτον (oder, wie der Sinait liest, τὸ πρότερον) stellt diese ersten Tage seinem nachmaligen Lehramt gegenüber, welches an ganz anderen Örtlichkeiten verlief (3, 23). — Das Zeugnis, welches die Gläubigen in Peräa dem Johannes geben, will sagen: „wenn Johannes selbst keine Wunder gethan hat, so hat er doch wenigstens alles vorhergesagt, was derjenige thun würde, dessen Kommen er verkündigte." So stieg Johannes in ihrer Meinung um die ganze Größe dessen, der nach ihm kam und dem er Zeugnis gegeben hatte. — Das Wort

[1]) 9 Mjj. (BEG u. a.) 40 Mnn. lassen ουν aus. — ℵ D 10 Mnn. It[pleriq.] Vg. Cop. lassen παλιν aus.

[2]) ℵ läßt die Worte εις τον τοπον aus. — ℵ Δ: τὸ προτερον statt το πρωτον. — V. 42. 10 Mjj. (ℵ A B D u. a.) setzen εκει an den Schluß des Verses.

ἐκεῖ gehört nach der alex. Lesart unstreitig an das Ende des Verses; auf diesem Wort liegt der Nachdruck. Dieser Glaube, der sich so mühelos in Peräa entfaltete, bildet einen auffallenden Gegensatz zu dem beharrlichen, immer zunehmenden Unglauben der Einwohner von Judäa, den die vorhergehenden Kapitel geschildert haben. Dieser Abschnitt bildet also, wie Luthardt bemerkt, durch diesen Gegensatz das letzte Beweisstück der großen, in diesem Teil des Evangeliums enthaltenen Anklageschrift gegen die Juden.

Dritter Kreis.

Kap. 11 und 12.

Nunmehr ist alles reif für die Entscheidung; die in Kap. 5 begonnene Entwickelung neigt sich zu Ende. Noch ein schönes Werk, so wird die Verurteilung Jesu endgiltig ausgesprochen sein. Diese entscheidende Wendung führt uns Kap. 11 vor Augen.

Von dem Aufenthalt in Peräa erzählen uns die Synoptiker einige besondere Züge, welche Johannes übergeht, nämlich das Gespräch über die Ehescheidung, die Darbringung der Kinder, den Auftritt mit dem reichen Jüngling, die ehrbegierige Bitte des Jakobus und Johannes. Der vierte Evangelist erwähnt nur den Besuch in Bethanien, der den Abschluß dieses Aufenthalts bildet.

Offenbar war die Entwickelung des jüdischen Unglaubens der Gesichtspunkt, welcher diese Wahl geleitet hat; vgl. den Bericht über die Sitzung des hohen Rates als Wirkung des Wunders, V. 47—53, die Beziehung zwischen diesem Wunder und dem Einzug am Palmentag, die 12, 17 f. nachgewiesen wird, endlich die Beziehung zwischen diesem und der Schlußentscheidung (12, 19). Der ganze Kreis gliedert sich in drei Abschnitte:

1) Kap. 11: Die Auferweckung des Lazarus mit ihrer unmittelbaren Wirkung, der Verurteilung Jesu.

2) Kap. 12, 1—36: Drei Begebenheiten, welche den Übergang vom Lehramt Jesu zu seinem Leiden bilden.

3) Kap. 12, 37—50: Rückblick des Evangelisten auf die von Kap. 5 an dargestellte Hauptthatsache des jüdischen Unglaubens.

Erster Abschnitt.

11, 1—57.

Die Auferweckung des Lazarus.

Kein Auftritt in diesem Evangelium ist so ausführlich und anschaulich dargestellt als dieser. In keinem auch tritt der ebenso vollkommen göttliche, wie vollkommen menschliche Charakter Jesu deutlicher hervor, und keiner erweist den zentralen Ausspruch des Prologs besser: „Das Wort ward Fleisch.“

Der Abschnitt zerfällt in drei Teile: 1) die Vorbereitung, V. 1—16; die Begebenheit, V. 17—44; 3) die Wirkung, V. 45—57.

I. Die Vorbereitung.

V. 1—16.

Johannes beschreibt zuerst die allgemeine Sachlage, V. 1 und 2, dann das Verhalten Jesu gegen die beiden Schwestern, V. 3—6; endlich seine Gespräche mit den Jüngern vor der Abreise, V. 7—16.

V. 1 und 2. — Da die Krankheit des Lazarus die Veranlassung von allem Nachfolgenden ist, so steht das Wort ἀσθενῶν voran. Die Partikel δέ ist das aber des Übergangs (5, 5). Der Name des Wohnorts des Lazarus wird mit Bedacht hervorgehoben, weil die Lage dieses Fleckens (in Judäa) das folgende Gespräch Jesu mit seinen Jüngern veranlaßt. Aber wie kommt der Verfasser dazu, Bethanien als den Flecken der Maria und Martha zu bezeichnen, deren Namen in diesem Evangelium noch gar nicht genannt worden waren? Er nimmt offenbar an, daß die beiden Schwestern den Lesern durch die evangelische Überlieferung, besonders durch die Luk. 10, 38—42 erzählte Begebenheit, bekannt sein werden. Bethanien, heute El-Azirieh (von El-Azir, arabischer Name für Lazarus), ist ein armseliges Dorf am östlichen Abhang des Ölbergs, dreiviertel Stunden von Jerusalem, heutzutage von etwa vierzig muselmanischen Familien bewohnt. Seit dem vierten Jahrhundert zeigte man dort, wie das noch jetzt geschieht, das angebliche Haus des Lazarus, sowie sein Grab. — Die beiden Verhältniswörter ἀπό und ἐκ, die hier nebeneinander gebraucht werden, sind nicht durchaus gleichbedeutend, wie Meyer und Weiß wollen. Die Stelle 1, 45 beweist nichts für diese Annahme. Wie mir scheint, bezieht sich das erste Verhältniswort mehr auf den Wohnsitz, das zweite auf die Heimat: Lazarus wohnte in Bethanien, wo er auch her war. — Der Name der Maria ist zuerst genannt als der bezeichnendere im Zusammenhang mit der in V. 2 erzählten Begebenheit. Es scheint aber aus V. 5 und 19 hervorzugehen, daß Martha die ältere war, und aus Luk. 10, 38 ff., daß sie die Hauptperson im Hause war. Die Berichte von Matth. 26, 6 ff. und Mark. 14, 3 ff. beweisen, daß die mündliche Überlieferung den Namen der Maria in der Erzählung von der Salbung überhaupt nicht nannte; denn es heißt hier einfach: ein Weib. Und vielleicht erklärt sich aus dieser Verschweigung des Namens die Form der johanneischen Darstellung in V. 2: „diese Maria, von der ich hier rede, ist das Weib, von welchem erzählt wird, daß sie gesalbt ... und abgetrocknet hat ..." Mit dem Schluß des Verses kehrt Johannes von dieser Zwischenbemerkung zu der Begebenheit zurück, die den Gegenstand dieser Erzählung bildet, indem er an den Namen der Maria, als der zuletzt erwähnten, die in betreff des Lazarus zu gebende Mitteilung anknüpft: sie ist es, deren Bruder Lazarus krank war.

Hengstenberg wendet 26 Seiten auf, um zu beweisen, daß Maria, die Schwester des Lazarus (nach der vor der Reformation im allgemeinen geltenden Annahme), dieselbe Person sei mit Maria Magdalena (Luk. 8, 2) und mit der Sünderin, welche die Füße Jesu salbte (Luk. 7, 36 ff.). Er dichtet darüber einen kleinen Roman, wornach Galiläa der Schauplatz der Ausschweifungen der Maria gewesen wäre; Martha, ihre Schwester, hätte auf einer Festreise die Bekanntschaft des reichen Pharisäers Simon gemacht, der in Bethanien wohnte, und ihn geheiratet; später hätte sie dann ihre vom Irrweg zurückgekommene Schwester Maria, sowie ihren in Armut geratenen Bruder Lazarus in ihr Haus aufgenommen. So würde sich das Eintreten der Maria in den Speisesaal erklären (Luk. 7); sie war hier eigentlich daheim, und die Bemerkung Simon's wäre ein böswilliges Ränkespiel des Schwagers. Sogar das Gleichnis vom armen Lazarus und vom reichen Mann soll auf diesem Wege seine Erklärung

finden u. s. w. Durch diese Abhandlung wird nur eines erwiesen, nämlich die Leichtigkeit, womit ein scharfsinniger Gelehrter alles beweist, was er beweisen will. Der einzige Beweisgrund von einiger Bedeutung ist eine gewisse Verwandtschaft der Ausdrücke zwischen Joh. 11, 2 und Luk. 7, 37 f. Aber alle Umstände sind so verschieden: hier Galiläa, dort Judäa; dort die erste Zeit des Lehramts Jesu; hier einer der letzten Tage vor seinem Leiden; dort eine Erörterung über die Sündenvergebung; hier ein Gespräch über den gemachten Aufwand; und die Wiederholung einer solchen Huldigung ist in den Sitten des Morgenlandes so begründet, daß wir der doppelten Selbigkeit der Personen, welche Hengstenberg darzuthun sucht, nicht die geringste Wahrscheinlichkeit beizumessen vermögen.

V. 3 und 4.[1]) — Die Botschaft der Schwestern ist äußerst zart gehalten; deshalb giebt sie der Evangelist in der Fassung wieder, in der sie aus ihrem Munde gekommen war (λέγουσαι, und sagten). Die Anrede Herr deutet hin auf die Wundermacht Jesu; das Wort ἴδε auf den Eindruck, welchen die unerwartete Nachricht sicher bei ihm hervorbringen muß; endlich der Ausdruck ὃν φιλεῖς auf die herzliche Anhänglichkeit zwischen Jesus und Lazarus, welche es ihnen zur Pflicht macht, ihn über die seinem Freunde drohende Gefahr nicht ohne Nachricht zu lassen. Andererseits drängen sie nicht; wie sollten sie ihm zum Kommen zusprechen, da sie die Gefahren kennen, die ihn in Judäa erwarten? Sie legen ihm die Sache vor: „urteile selbst, was du zu thun hast."

Der Ausspruch Jesu (V. 4) ist nicht als eine Antwort auf die Botschaft gegeben; es heißt: er sagte, nicht: er antwortete. Seine Erklärung gilt ebensowohl den anwesenden Jüngern als den abwesenden Schwestern. — Man muß den durchaus eigenartigen und so häufig befremdlichen Charakter der Worte des Herrn schlecht kennen, wenn man sich einbildet, er hätte im Ernst sagen wollen, Lazarus werde an dieser Krankheit nicht sterben und erst später infolge einer zweiten Botschaft, die man hineinzudenken hätte, seinen Irrtum erkannt (V. 14). Allerdings schloß, wie Lücke anmerkt, die Herrlichkeit Jesu auf Erden die Allwissenheit nicht in sich; aber seine sittliche Reinheit schloß die Behauptung dessen aus, was er nicht wußte. Reuß sagt ganz mit Recht: „das ist kein ärztlicher Ausspruch." Der Ausdruck, dessen sich Jesus bediente, war doppelsinnig; mochte er eine Ankündigung der Genesung oder eine Verheißung der Auferstehung enthalten, er bedeutete für seine Jünger, daß der entscheidende Ausgang der Krankheit nicht der Tod sein werde (οὐ πρὸς θάνατον). — Die Herrlichkeit Gottes ist der Glanz, den die Offenbarung seiner Vollkommenheiten, besonders seiner im Dienst seiner Heiligkeit oder seiner Liebe wirkenden Macht in den Herzen verbreitet. Und welche That wäre geeigneter, eine solche Wirkung hervorzubringen, als der Triumph des Lebens über den Tod? vgl. Röm. 6, 4. In V. 40 erinnert Jesus die Martha an das Wort, das er hier ausspricht: „habe ich dir nicht gesagt, so du glauben würdest, du würdest die Herrlichkeit Gottes sehen?" — Man kann und muß aus diesem Ausdruck schließen, daß in dem Augenblick, da Jesus so redete, der Tod und die Auferweckung des Lazarus in seinen Augen schon gegenwärtige Thatsachen waren. Denn die feierlichen Worte: um der Herrlichkeit Gottes willen, auf daß ..., besagen mehr als eine bloße Wunderheilung (s. Keil). Deshalb muß man bis zu dem gegenwärtigen Augenblick zurückgehen, um der Erhörung ihre Stelle anzuweisen, für die er in V. 44 Dank sagt. — Diese Offenbarung der göttlichen Macht mußte ihren Glanz auch über den breiten, der ihr Träger war. Wie könnte Gott in der

---

[1]) ℵ wiederholt αλλα vor ινα.

Person des Sohnes verherrlicht werden, ohne daß diese auch teil hätte an dieser Herrlichkeit? Ἵνα bezeichnet also nicht einen anderen Zweck neben demjenigen, der zuerst angegeben war (ὑπέρ); es erklärt die Art, wie der erste erreicht wird. Es wird aus dieser Stelle deutlich, wie weit die Bedeutung des Namens Sohn Gottes im Munde Jesu über die Benennung Messias hinausgeht. Dieser Name bezeichnet hier wie in V. 30 denjenigen, der so eins ist mit dem Vater, daß die Herrlichkeit des einen die des anderen ist. Das Fürwort δι' αὐτῆς könnte auf δόξης bezogen werden; aber die Beziehung auf ἀσθένεια ist natürlicher. — Dieser Ausspruch erinnert an 9, 3; aber er überragt diese Stelle an Großartigkeit in dem Maß, als die Auferweckung des Lazarus die Heilung des Blindgebornen an Glanz überragt.

V. 5—7.[1]) — Man könnte vermuten, die in dem Bericht V. 5 eingestreute Bemerkung wolle die Vorstellung abschneiden, als ob die in V. 6 erwähnte Verzögerung ihren Grund in Gleichgiltigkeit hätte. Allein das οὖν in V. 6 widerstrebt dieser Erklärung. Um die Absicht dieser Bemerkung richtig zu verstehen, muß man das μέν in V. 6 beachten, welches ein bei V. 7 hineingedachtes δέ voraussetzt; Jesus liebte Martha und Maria und Lazarus. Als er nun vernommen hatte ..., blieb er zwar (μέν); aber hierauf sagte er: „lasset uns gehen ..." Es wird also deutlich, daß die Anmerkung in V. 5: er hatte lieb sich nicht auf das: er blieb in V. 6 bezieht, sondern auf die in V. 7 erteilte Anweisung zur Abreise. Diese ganz einfache Erklärung macht verschiedene gezwungene Annahmen hinfällig, z. B. daß Johannes habe sagen wollen: „obgleich Jesus lieb hatte ...", oder die andere, die noch gezwungener ist: „weil er lieb hatte, blieb er, um den Glauben der Schwestern noch länger auf die Probe zu stellen." Johannes gebraucht hier den Ausdruck der Würde, ἀγαπᾷν, statt den der Zärtlichkeit φιλεῖν (V. 3), entweder, wie die Ausleger meinen, weil es sich hier um die Gewogenheit Jesu für die beiden Schwestern handelt — aber war der Jünger des Herrn nicht über solche Nebengedanken erhaben? — oder vielmehr, weil der edlere Ausdruck sich für die Feder des Evangelisten besser ziemt, während der Ausdruck der Zärtlichkeit sich besser für den Mund der Schwestern eignete. — Martha nimmt hier, wie in V. 19, den ersten Platz ein (s. zu V. 1).

Bretschneider, Strauß, Baur erklären den in V. 6 erwähnten zweitägigen Verzug aus einer Berechnung Jesu. Er wollte den Lazarus absichtlich sterben lassen, um ihn nicht nur heilen, sondern auferwecken zu können; diese Schriftsteller finden darin einen Beweis für die Unechtheit des Berichts. Aber im Texte weist keine Spur auf eine solche Absicht Jesu hin; und V. 15: „ich bin froh um euretwillen, daß ich nicht dagewesen bin", schließt es sogar geradezu aus; denn Jesus kann sich wohl über eine göttliche Fügung freuen, aber nicht über etwas, das er selbst aus eigenem Willen und mit Vorbedacht herbeigeführt hätte. Zudem wird sich aus dem Verlauf der Erzählung ergeben, daß Lazarus in dem Augenblick, da Jesus die Botschaft der Schwestern empfing, bereits verschieden war. Wenn wir die V. 17 und 39 erwähnten vier Tage rückwärts nachzählen, welche von der Beerdigung des Lazarus an bis zur Ankunft Jesu in Bethanien verstrichen, so können diese Tage nur folgende sein: der vierte und letzte ist der, an welchem Jesus von Peräa nach Bethanien reiste. Von Bethanien nach Jericho ist es ein Weg von etwa sechs Stunden, und von Jericho an den Jordan anderthalb Stunden. Es war also von der Stelle des Jordan, wo sich Jesus befand, bis nach Bethanien ein Weg von sieben einhalb bis acht Stunden; der konnte ohne

[1]) A D K Γ Δ Λ Π 20 Mnn. setzen nach μαθηταις αυτου hinein. — ℵ läßt παλιν aus. A liest πολιν.

Mühe an einem Tage zurückgelegt werden. Der zweite und dritte Tag sind die beiden, welche Jesus noch in Peräa zubrachte, nachdem er die Botschaft der Schwestern empfangen hatte. Der erste endlich ist der Tag, an welchem der Bote in Peräa ankam, um Jesum zu benachrichtigen. Im Laufe dieses Tages also, kurz nach der Abreise des Boten, starb Lazarus und wurde nach jüdischem Brauch noch im Laufe desselben Tages beigesetzt. Gegen Abend also, als Jesus die Nachricht von der Krankheit seines Freundes erhielt, lag dieser schon im Grabe. Man sieht, wie falsch die Berechnung von Keim ist (I, S. 495): „Jesus brauchte drei Tage, um sich aus dieser Landschaft von Peräa nach Bethanien zu begeben." Meyer befindet sich ebenso sehr im Irrtum, wenn er als Ausgangspunkt für die vier seit der Beerdigung des Lazarus verflossenen Tage (V. 17) den Tag nach den zwei Tagen des Wartens in Peräa annimmt. Wie sollte Jesus drei ganze Tage verwendet haben, um von dem Jordan nach Bethanien zu gelangen! In betreff des Grundes, welcher Jesum abhielt, sofort abzureisen, läßt sich allerdings mit Lücke und Neander annehmen, er liege in der Ausrichtung seines Amtes in Peräa. Aber ist es nicht besser mit Meyer zu sagen, er habe auf einen Wink des Vaters gewartet, wornach sich Jesus stets richtete? Gott konnte sicher so handeln, wie Jesus als Mensch es nicht gekonnt hätte, und die Wartezeit verlängern, in der Absicht, das Wunder offenbarer und einleuchtender zu machen im Hinblick auf seine eigene und seines Sohnes Ehre.

V. 7. — Das δέ, welches dem μέν in V. 6 entsprechen sollte, fehlt, wie so oft im Griechischen, weil der Gegensatz, welcher das μέν im Auge hatte, gegen die einfache geschichtliche Reihenfolge zurücktritt; s. Weiß. Der Ausdruck ἔπειτα μετὰ τοῦτο (wörtlich hierauf nach diesem, V. 7) ist kein Pleonasmus; er besagt, wie lange dieses Warten den Schwestern und Jesu selber geworden. — Zu beachten ist, daß Jesus nicht sagt: „laßt uns nach Bethanien" — sondern „nach Judäa gehen". Darin liegt eine Hindeutung auf die Gefahr, welche in dieser Gegend droht; dadurch veranlaßt er auf seiten seiner Jünger eine Äußerung der Furcht, die, wie er wohl weiß, ihnen im Herzen steckt und die er vor seinem Aufbruch daraus vertreiben möchte. Ebendeswegen fügt er das Wort πάλιν hinzu, um an die Gefahren zu erinnern, welche ihn während seines letzten Aufenthalts in Jerusalem bedroht haben. Meyer will ohne genügenden Grund diese Absicht nicht gelten lassen; sie ergiebt sich deutlich aus der Erzählung.

V. 8—10. — Bei dem Wort Judäa schreien die Jünger, wie es Jesus erwartet hatte, laut auf. Er benützt ihren Einwand, um ihnen im Hinblick auf ihre künftige Amtsführung eine merkwürdige Weisung zu geben. Die Antwort Jesu V. 9 und 10 ist offenbar doppelsinnig. Der erste Sinn ist klar: wer innerhalb der zwölf Tagesstunden den ihm aufgetragenen Gang ausführt, strauchelt nicht; das Licht der Sonne leuchtet ihm und läßt ihn die Anstöße auf dem Wege erkennen; während derjenige sich dem Untergang aussetzt, der selbst beim Einbruch der Nacht seine Reise fortsetzen will. In der Anwendung geben mehrere Ausleger dem Wort Tag einen rein moralischen Sinn. Nach Chrysostomus, De Wette, Brückner würde der Tag ein tugendhaftes Leben, ein in der Gemeinschaft mit Gott zugebrachtes Leben bezeichnen, und der Sinn wäre: auf dem Pfade der Pflicht hat man keine ernstliche Gefahr zu befürchten; aber sobald man davon weicht, setzt man sich der Gefahr des Untergangs aus. Der Sinn ist gut; aber das Bild der zwölf Stunden ist damit nicht erklärt. Dieser letztere Ausdruck führt natürlicher zu der Fassung des Wortes Tag im zeitlichen Sinn. Das haben Bengel, Meyer, Hengstenberg, Weiß, Reuß gefühlt. Sie ver-

stehen unter den zwölf Tagesstunden die von Gott zugemessene Zeit des Erdenlebens: „die mir vergönnte Zeit ist noch nicht verflossen; so lange sie dauert, kann mir nichts schaden; aber wenn sie abgelaufen ist, werde ich in die Hände meiner Feinde fallen.“ So schon Apollinaris: „Der Herr spricht es aus, daß die Juden vor der Zeit seines Leidens ihm nichts anhaben können. Der Tag ist die Zeit bis zu seinem Leiden; die Nacht die Zeit, die mit seinem Leiden beginnt.“ Diese Erklärung scheint mir unvereinbar mit V. 10, wo das Wort προσκόπτειν keinen rein passiven Zustand bezeichnen kann, wie wenn Jesus in die Hände der Juden fällt, und wo der Ausdruck: hat kein Licht in sich, auf Jesum nicht paßt. Meyer erwidert: dieser Zug gehört nur zum Bild und hat für sich selbst keine Bedeutung. Aber so kann V. 10, der den Mittelpunkt der Darstellung bildet, nicht behandelt werden. Ich glaube (teilweise) mit Tholuck, Lange, Luthardt, daß der Tag hier die Lebenszeit und die für diese Zeit gestellte Aufgabe bezeichnet; es ist der Werktag des Arbeiters, wie 9, 4. Nur ist hier das Bild der Lage entlehnt, in welcher sich Jesus mit seinen Jüngern befindet. Es ist Morgen; die Sonne geht auf; sie haben einen schönen Reisetag vor sich, zwölf Tagesstunden. Während dieser ganzen Zeit können sie ohne Gefahr reisen. Ehe es Nacht ist, werden sie Bethanien, das Ziel der Reise, erreicht haben. Im geistigen Sinn will das heißen: „Ich kann mich ohne Besorgnis nach Judäa begeben, wohin die Pflicht mich ruft. Die zwölf Stunden, die mir für die Erfüllung meiner Aufgabe eingeräumt sind, werden unangetastet bleiben. Die Sonne des göttlichen Willens, die mir meine Aufgabe zumißt, erleuchtet meinen Weg; ich werde nirgends anstoßen. Die Gefahr, mich zu stoßen und zu fallen, würde für mich erst dann beginnen, wenn ich in feiger Flucht vor einer vorhergesehenen Gefahr willkürlich die Zeit meines Lebens verlängern und eine dreizehnte Reisestunde zu den zwölfen hinzufügen wollte, die mir rechtmäßig gehören. Dann bliebe mir nur noch anstoßen, sündigen, untergehen. Denn diese Lebensstunde, die mir Gott nicht gäbe, wäre eine Stunde ohne Pflicht und Beruf; die Sonne des göttlichen Willens würde meinen Weg nicht mehr erleuchten.“ Mit andern Worten: „die Juden können mir nicht eine Minute von der mir vergönnten Zeit entziehen, solange ich in der Erfüllung meiner Aufgabe stehe; eine wirkliche Gefahr könnte mir erst zustoßen, wenn ich eurem Wunsch gemäß meinen Lauf willkürlich zu verlängern suchen und mich weigern wollte, dahin zu gehen, wohin die Pflicht mich ruft.“ Dieser Ausspruch findet seine Anwendung auf den Gläubigen, der in Verfolgungszeiten durch Verleugnung seines Glaubens, auf den Arzt, welcher bei dem Auftreten einer ansteckenden Krankheit sich davonmachen wollte, u. s. w. Der Mensch, der sich eine solche Lage geschaffen, kann nur noch sündigen und untergehen. Meyer wendet gegen diese Erklärung ein, daß die Jünger Jesum nur gebeten haben, sein Leben nicht abzukürzen, nicht es zu verlängern. Aber das kommt schlechthin auf dasselbe hinaus. Wer aus Furcht, sein Leben abzukürzen, seine Pflicht versäumt, der bemüht sich doch, es über Gebühr zu verlängern! — Der Ausdruck: das Licht ist nicht in ihm will sagen, wenn der göttliche Wille ein solches Leben nicht mehr beherrscht, so kann er ihm auch nicht mehr die Richtung geben, ein solcher Mensch lebt auf's Geratewohl, weil er eigentlich nicht mehr leben sollte. Die Parallele I. Joh. 2, 10 f. bestätigt diese Erklärung. Die Ähnlichkeit der Ausdrücke und der Gedanken in beiden Stellen ist bemerkenswert. Johannes wendet hier auf den Gläubigen, der seinen Bruder liebt oder nicht liebt, das an, was Jesus hier von dem Menschen sagt, welcher Gott gehorcht oder nicht gehorcht.

Dieser Ausspruch ist nach Form und Inhalt das Seitenstück zu dem andern, womit Jesus 9, 4 die That der Heilung des Blindgebornen begründete.

Nur war es damals, wie Lange treffend anmerkt, Abend; er sah die Sonne am Himmelsrand hinabsinken: „ich darf keinen Augenblick von der Zeit verlieren, die mir noch bleibt um die Welt zu erleuchten.“ Hier ist es Morgen: die Zeit, die mir angewiesen ist, reicht hin um meine ganze Aufgabe zu erfüllen; ich darf nicht aus Feigheit versuchen, dem Arbeitstage, der mir von Gott zugesprochen ist, eine einzige Stunde zuzusetzen. In diesen beiden Worten: nichts verlieren, nichts zusetzen läßt sich offenbar die Pflicht des Menschen hinsichtlich der Zeit seines Erdenlebens zusammenfassen.

V. 11—13.[1]) — Die Worte ταῦτα εἶπε sind keineswegs überflüssig. Sie bedeuten, daß er diesen allgemeinen Grundsatz, den er eben ausgesprochen, sofort auf den vorliegenden Fall anwandte. Weiß behauptet mit Unrecht, diese Anwendung finde sich nicht im Folgenden. Sie liegt in den Worten: ich will ihn auferwecken. — Das Beiwort: unser Freund ist eine Berufung auf ihre Liebe zu Lazarus, geradeso wie der Ausdruck: den du lieb hast, V. 3, eine Berufung auf Jesu eigene Freundschaft für den Lazarus war. — Einige Ausleger waren der Meinung, in diesem Augenblick habe Jesus Kenntnis von dem Tode des Lazarus erhalten, entweder durch eine neue Botschaft (Neander), oder durch prophetisches Wissen (Weiß). Aber das Versprechen in V. 4 hat uns dargethan, daß er die Sache auf übernatürliche Weise in dem Augenblick gewußt hat, wo die Botschaft der Schwestern ihn auf den Zustand seines Freundes aufmerksam machte. — Jesus stellt den Tod gerne unter dem Bild des Schlafes dar, wodurch er zu einer Lebenserscheinung wird. Strauß hat das Mißverständnis der Jünger in V. 12 unverständlich gefunden. Reuß nennt es einen Mißgriff, der genau den gleichen Wert habe, wie der des Nikodemus. Die Menschen, sagt er, pflegen nicht mehrere Tage nacheinander zu schlafen.“ Aber nachdem die Jünger den Ausspruch in V. 4 vernommen hatten, war es natürlich, daß sie nicht mehr an die Möglichkeit des Todes des Kranken dachten. Sie konnten also annehmen, der Schlaf, von welchem Jesus redete, sei der Wendepunkt der Genesung, und er wolle den Kranken gesund daraus erwachen lassen. Es ist ganz einleuchtend, daß sie in ihrem lebhaften Verlangen, jetzt nicht nach Judäa zu gehen, wohl oder übel einen Vorwand suchen, um die Abreise Jesu zu hintertreiben. Unter diesen Umständen hatte die Antwort doch nichts Unwahrscheinliches. — Das Wort σωθήσεται will hier sagen: wird von selbst gesund werden ohne Zuthun von seiner Seite. — Der allgemeine Ausdruck κοίμησις (V. 13) ist aus dem κεκοίμηται (V. 11) entnommen und muß hier durch eine besondere Ergänzung näher bestimmt werden (τοῦ ὕπνου).

V. 14—16. — Nachdem Jesus (V. 9 f.) den von seinen Jüngern angeführten Einwand gegen die Reise beseitigt und (V. 11 f.) den Grund angegeben hat, welcher ihn nötigt, sie zu unternehmen, giebt er vollends den Aufschluß und erteilt den Befehl zum Aufbruch. — Παῤῥησίᾳ, wie 16, 25: in eigentlicher Rede, ohne Bild. Es wäre, wie schon gesagt, offenbare Falschheit gewesen sich so auszudrücken, wie Jesus V. 15 thut, wenn dieser Tod die beabsichtigte Wirkung seiner eigenen Handlungsweise gewesen wäre. — Die Worte: damit ihr glaubet, erklären das: um euretwillen. Die Jünger waren freilich schon Gläubige; aber, wie Hengstenberg sagt, der Glaube wird, indem er wächst. Auf jeder neuen Stufe, die er erreicht, erscheint die vorhergehende Stufe ihm selbst nur noch als Unglaube. Jesus weiß, wie das Wachstum des Glaubens, das bei ihnen am Grab des Lazarus eintreten wird, in kurzem ihnen nötig sein wird, wenn sie am Grab ihres Meisters stehen. — Es liegt

[1]) T. R. liest ειπον ουν οι μαθ. αυτου mit 11 Mjj. den Mnn. $It^{pleriq.}$ Vg. — ℵ BCDKXΠ lesen αυτω, vor oder nach οι μαθ., und streichen αυτου. — A und 4 Mnn. streichen οι μαθηται αυτου und lesen αυτω.

etwas Herausforderndes in den Worten: aber lasset uns zu ihm gehen. Es gilt die Jünger mit sich fortzureißen und den letzten Rest von Widerstreben in ihnen zu überwinden. Sie gaben nach, aber nicht ohne daß der bei einigen von ihnen noch im Grund des Herzens verborgene Unglaube zu Tage kommt.

Die Äußerung des Thomas gegen die andern Jünger verrät in der That mehr persönliche Liebe zu Jesu als Vertrauen zu der Weisheit seiner Entschlüsse. Seine Meinung ist: wenn er sich durchaus töten lassen will, so wollen wir mit ihm untergehen. Der Thomas, welcher hier so redet, ist derselbe, den wir 14, 5; 20, 25 wiederfinden; viel Freimut und Entschlossenheit, aber wenig Geneigtheit das Sichtbare dem Unsichtbaren unterzuordnen. Diese durchaus nicht berechnete Stetigkeit in dem Auftreten der Nebenpersonen ist, wie Luthardt in meisterhafter Weise darthut, einer der eigentümlichsten Züge in dem Bericht des Johannes und einer der besten Beweise für die geschichtliche Wahrheit dieser Schrift. — Der Name Thomas (vom aramäischen תאמא, hebr. תאם) bedeutet Zwilling. Der Name Didymus, welcher im Griechischen dasselbe bedeutet, war ohne Zweifel derjenige, womit dieser Apostel bei den Gemeinden Kleinasiens, in deren Mitte Johannes sein Buch schrieb, am häufigsten bezeichnet wurde. So erklärt sich die Wiederholung dieser Übersetzung 20, 24 und 21, 2. Hengstenberg, Luthardt, Keil sehen in dem Namen Zwilling eine Hinweisung darauf, daß Thomas zwei Menschen in sich trug, einen gläubigen und einen ungläubigen, einen Jakob und einen Esau! Es war ein ἀνὴρ δίψυχος (Keil)!

Welche Weisheit und Liebe offenbart sich in der Art, wie Jesus seine Jünger auf diese ihnen so sehr widerstrebende Reise vorbereitet! Welche Erhabenheit in den Gedanken, die er bei dieser Veranlassung in ihre Herzen niederlegt! Wie lieblich und treffend sind die Bilder, durch welche er ihnen seine Gedanken anschaulich zu machen sucht!

II. Das Wunder.

V. 17—44.

1) Jesus und Martha, V. 17—27.

V. 17—19.[1]) — Hinsichtlich der vier Tage siehe zu V. 6. — Ἡμέρας ist eher Objekt als Umstandswort, s. zu V. 6. — Er fand bezeichnet die Sachlage, wie sie sich bei seiner Ankunft vorfand, auf grund dessen, was ihm gesagt wurde. Johannes hebt (V. 18) hervor, wie nahe Bethanien bei Jerusalem gelegen war, um dadurch die Anwesenheit so vieler Juden zu erklären. 15 Stadien machen etwa 40 Minuten. Diese Entfernung ist von Jerusalem aus berechnet (ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων); so erklärt sich das nachfolgende ἀπό. — Das Imperf. ἦν deutet hin auf die Beziehung Bethanien's zu der Begebenheit, welche zu der Zeit, da Johannes schrieb, schon der Vergangenheit angehörte. Es ist nicht notwendig anzunehmen, daß Johannes an die Zerstörung dieses Fleckens im römischen Kriege gedacht habe. — Die im Griechischen so gewöhnliche Wendung αἱ περὶ Μάρθαν (V. 19) ist, wie Meyer und Tischendorf einsehen, durch die alex. Lesart verwischt. Sie findet sich zweimal im N. T. (Act. 13, 13 und 21, 8). Es scheint mir sehr fraglich, ob sie hier durch die Abschreiber hereingekommen ist. Diese Ausdrucksweise schildert Martha und Maria als von ihrem Hausgesinde umgeben; sie läßt vermuten, daß sich die beiden Schwestern eines gewissen Wohlstandes erfreuten. — Gewöhnlich wird

---

[1]) א ABCDLX: πολλοι δε statt και πολλοι. — T. R. liest προς τας περι Μαρθαν και M. mit 12 Mjj. (AΓ u. s. w.) und beinahe allen Mnn., während א BCDLX 4 Mnn. προς (nicht προς την) Μαρθαν και M. lesen. — א BDL lassen αυτων aus.

aus I. Sam. 31, 13 und I. Chron. 10, 12 der Schluß gezogen, daß die Trauerfeierlichkeiten acht Tage gedauert hätten; aber an diesen Stellen ist von Personen königlichen Geschlechts die Rede. Die von Lightfoot (S. 1070 ff.) angeführten Stellen scheinen mir nicht ausreichend für den Nachweis dieses Gebrauchs. — Im Nachfolgenden wird sich zeigen, daß der hier vorkommende Ausdruck Juden denselben übeln Nebenbegriff hat wie im ganzen Evangelium. Obgleich Martha und Maria mit diesen Leuten in Beziehung standen, so gehörten dieselben doch der Mehrzahl zu der gegen Jesum feindseligen Partei. Dieser Zug wird hervorgehoben, um den Umschlag der Stimmung bei einigen derselben (V. 36—45) hervortreten zu lassen.

V. 20—24.[1]) — Martha, die ohne Zweifel mit der Haushaltung beschäftigt war, erhält zuerst die Nachricht von der Ankunft des Herrn, und eilt ihm entgegen, ohne in ihrem Eifer daran zu denken, ihrer Schwester, welche ihr Schmerz im Innern des Hauses zurückhielt, Kenntnis davon zu geben. Geradeso, wie die Schwestern Luk. 10, 38 gezeichnet werden, finden wir sie hier wieder. Die Erzählung des Johannes scheint sogar auf die seines Vorgängers anzuspielen. Nimmt man das Gegenteil an, so ist die Gleichartigkeit der Charaktere nur um so auffallender. — Die Äußerung der Martha (V. 21) ist durchaus kein Vorwurf. Wie sollte sie nicht wissen, daß ihr Bruder schon gestorben war, ehe Jesus die Nachricht von seiner Erkrankung erhalten hatte? Wie sollte sie namentlich sich erlauben, über sein Verfahren sich zu beschweren in dem Augenblick, da sie noch viel Größeres sich von ihm erbitten will? Sie drückt einfach das Bedauern aus, daß Jesus im Augenblick der Erkrankung nicht dagewesen sei, und dieses Bedauern soll nur der Bitte, die sie vorhat, zur Einleitung dienen. Nach T. R. und den Byzant. sagt sie: οὐκ ἐτεθνήκει, „wäre in diesem Augenblick nicht in den Tod gesunken", statt ἀπέθανεν, „hätte den Akt des Sterbens nicht vollzogen", wie die Alex. lasen (siehe zu V. 32). — T. R. setzt mit mehreren Mjj. noch ἀλλά vor καὶ νῦν: „aber auch jetzt noch." Dieses aber ist nicht notwendig. „Ich weiß, daß mein Bruder selbst jetzt in seinem Tode die Macht deines Gebets erfahren kann." — Der unbestimmte Ausdruck alles was giebt zu verstehen, was zum Aussprechen zu groß ist. Es liegt in dieser verhüllten Bitte eine zarte Zurückhaltung. Es ist ohne Zweifel die Größe des erwarteten Werkes, die in der Wiederholung des Wortes θεός am Schluß der beiden Sätze in V. 22 zum Ausdruck kommt: „Du bist der Geliebte Gottes; Gott wird dir das Leben meines Bruders geben." Dieses Vertrauen hat Martha nicht nur aus der Bekanntschaft mit Jesu überhaupt und aus seinen in Galiläa ausgeführten Totenerweckungen gewonnen, sondern ganz besonders durch die Botschaft in V. 4 und durch die plötzliche Ankunft, welche auch eine Verheißung in sich schließt.

Der Glaube der Martha ist mehr feurig als lichtvoll. Sie glaubt an das Wunder der Allmacht; aber sie ist in den geistigen Bereich noch nicht eingedrungen, innerhalb dessen allein eine solche That ihren wahren Sinn und Gehalt empfängt. Ehe Jesus ihrer Bitte willfährt, bemüht er sich, die rechte Empfänglichkeit in ihr hervorzurufen. Er verfährt zu diesem Zweck wie in Kap. 5 und 6; er giebt vorerst seiner Verheißung den allgemeinsten Ausdruck: dein Bruder wird auferstehen. Hengstenberg meint sogar, Jesus deute mit diesen Worten gar nicht auf die bevorstehende Auferweckung des Lazarus hin, die nach seiner Ansicht den Namen Auferweckung gar nicht verdiene. Denn

---

[1]) B läßt κυριε aus. — Statt ετεθνηκει, wie A E F G H M S U Γ Δ Λ fast alle Mnn. lesen, haben ℵ B C D K L X Π απεθανεν. — V. 22. ℵ B C X streichen das αλλα des T. R. vor και νυν.

die Rückkehr in dieses elende Erdenleben könne nicht mit diesem schönen Namen bezeichnet werden. Aber heißt das nicht, dem Text Gewalt anthun, wenn man in diesem Wort nicht die Zusage des gleich folgenden Ereignisses finden will? — Der Glaube an die Auferstehung der frommen Israeliten, als Eröffnungsthat des messianischen Reiches, wurde schon Dan. 12, 2 und II. Makk. 7, 9. 14 u. s. w. gelehrt; er war in Judäa allgemein verbreitet, und zwar hauptsächlich „in den Kreisen, in welchen die pharisäische Lehre herrschend war“.[1])

In der Antwort der Martha liegt keineswegs, wie man geglaubt hat, das Anzeichen eines Herabsinkens von der Höhe des Glaubens, zu der sie sich erhoben hatte. Sie will sich mit ihrer Antwort nur des Sinnes versichern, den Jesus selbst mit seiner Verheißung verbindet. Wenn sie ausschließlich von der letzten Auferstehung redet, welche für sie das Gewisse ist, so thut sie das, um Jesu Gelegenheit zu geben, daß er sich erkläre und offen ausspreche, was sie im Hinblick auf die vorliegenden Umstände kaum zu hoffen wagt. Es liegt eine verhüllte Frage darin. Bei Martha atmet alles einen männlichen Glauben voll Kraft und Lebendigkeit. Aber dieser Glaube, er ist nicht ebenso geistig als stark; die Person des Herrn selbst ist ihm noch nicht genug zum Inhalt geworden. Jesus seinerseits sucht ihn durch seine Antwort nach dieser Richtung zu entwickeln.

V. 25 und 26. — Martha hat soeben von der Auferstehung als einem zukünftigen Ereignis gesprochen; Jesus stellt diesem Ereignis seine Person gegenüber (ἐγώ, ich; εἰμί, bin), welche in Wahrheit die Auferstehung ist. Der Sieg über den Tod ist kein Naturereignis: er ist eine sittliche That, eine persönliche Leistung; er ist das Thun Jesu selbst (5, 28 ff.; 6, 39. 40. 44); er kann daher dieses Werk vollbringen, wenn es ihm gefällt, heute sogar, wenn er will, so gut als in einigen Jahrhunderten. Jesus lenkt also das Denken der Martha auf seine Person und giebt ihrem Glauben den richtigen Inhalt. Statt der Zustimmung zu einer dogmatischen Wahrheit ruft er das Vertrauen zu seiner Person hervor. So hat er es auch in Kap. 4 und 6 gemacht, wo er nach einer kurzen Unterredung an die Stelle der abgezogenen Begriffe des lebendigen Wassers und des Himmelsbrots sich selber setzt. — Nachdem Jesus sich als die Auferstehung bezeichnet hat, nennt er sich das Leben. Man könnte denken, er wolle von dem herrlichen, vollkommenen Leben reden, das nach der Auferstehung kommt. Aber nach der folgenden Erläuterung (V. 25 f.) nimmt man besser mit Luthardt an, Jesus gehe von der äußeren Auferstehung auf den tieferen Grund über, welcher die geistige Bedingung der Auferstehung ist. Die Grundkraft der leiblichen Auferstehung ist er nur, weil er die Grundkraft des Lebens ist, im höchsten Sinn dieses Worts (5, 26; 6, 51). Das geistige Leben, welches er den Seinen mitteilt, ist für sie, wenn sie gestorben sind, die Bürgschaft für eine Wiederkehr zum leiblichen Leben; und andererseits sind sie, solange sie noch leben, durch dasselbe über den vorübergehenden Zufall des natürlichen Todes erhaben. Der erste Ausspruch bezieht sich auf Lazarus und andere schon verstorbene Gläubige. Kraft des neuen Lebens, das sie durch den Glauben empfangen haben, bleiben sie lebendig und können folglich in dem Augenblick, da Jesus will, wieder in's leibliche Dasein gerufen werden. Das zweite Wort (V. 26) bezieht sich auf die beiden Schwestern und auf alle Gläubigen, die noch am Leben sind; sie sind sicher vor dem Tod; denn sterben im vollen Lichte, in der unbewölkten Klarheit des Lebens, das in Jesu ist, und um fortan in ihm zu leben (V. 25), das ist nicht mehr die Thatsache, welche die menschliche Sprache mit dem Namen

[1]) Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 395 ff. Die Unterschiede in dieser allgemeinen Erwartung sind von diesem Schriftsteller trefflich dargestellt.

Tod bezeichnet hat (s. zu 6, 50; 8, 51). Jesus will also sagen: in mir lebt der Gestorbene, und der Lebende stirbt nicht. Das Wort sterben im ersten Satz und das Wort leben im zweiten sind im eigentlichen Sinn zu nehmen.

Dieser Ausspruch leitet das Denken der Martha von der vorübergehenden, leiblichen Thatsache der Auferweckung auf ihr geistiges, bleibendes Prinzip zurück und giebt damit der Person Christi ihre richtige Stellung in dem Wunder und dem Wunder seine richtige religiöse Bedeutung. Die Auferweckung ihres Bruders wird für sie ein Ausfluß des Lebens Jesu selber, ein Strahl seiner Herrlichkeit, und somit das Mittel, die Martha innerlich mit ihm, der die Quelle des Lebens ist, zu verbinden. Reuß sieht in dieser Antwort Jesu ein Mittel, die Volksvorstellung von der leiblichen Auferstehung zu beseitigen oder sie wenigstens aller theologischen Bedeutung zu entkleiden. Man muß von seiner eigenen Theorie absonderlich eingenommen sein, um aus dieser Antwort eine Folgerung abzuleiten, die dem Zusammenhang so fremd ist und dem völlig freien und klaren Ausspruch 5, 28 f. so zuwiderläuft. — Jesus ist damit zu dem Punkt zurückgekommen, von dem sich Martha entfernt hatte, nämlich zu der Auferweckung des Lazarus. Ehe er handelnd eingreift, fragt er sie noch einmal: „glaubst du das?"

V. 27. — Dieses Bekenntnis der Martha wird arg herabgedrückt, wenn man darin, wie einige gethan haben, nur ein Geständnis sieht, daß sie die vorangehenden Worte Jesu nicht verstehe: ich verstehe alle die tiefen Geheimnisse nicht, von denen du mir sagst, aber ich halte dich für den Messias. Diese Auffassung würde dem ganzen, so ernsten Auftritt einen fast lächerlichen Anstrich geben. Durch ihre Antwort: ja, Herr, eignet sich Martha unstreitig alles zu, was Jesus vorhin über seine Person ausgesagt hat. Nur ist sie außer stande, ihrem Glauben an die für sie so neuen Dinge von sich aus eine Fassung zu geben, und braucht ihr geläufige Ausdrücke, um auszusprechen, daß Jesus für sie das Höchste ist, was es geben kann, und daß Jesus, was er auch über seine Person aussagen möge, nie zu viel sagen werde für den Glauben derjenigen, die mit ihm redet. Der Christ: das Ziel der Offenbarungen und theokratischen Verkündigungen; der Sohn Gottes: offenbar etwas anderes als der Christ, außer es wäre hier eine müßige Tautologie: die Persönlichkeit, in welcher Gott sich, wie in keiner anderen, offenbart, und die mit Gott in einer innigen und geheimnisvollen Verbindung besteht. Der Ausdruck: welcher in die Welt kommt, ist nicht eine dritte Bezeichnung, sondern ein die beiden andern erklärender Beisatz. Das Part. Präs. ἐρχόμενος ist das Präs. der Idee: der, welcher der göttlichen Verheißung gemäß kommen soll und wirklich kommt. Die Welt: der zuvor versehene Schauplatz seiner messianischen Thätigkeit. Es liegt eine große psychologische Wahrheit in dieser Antwort der Martha; indem sie ihn so bezeichnet, erkennt sie stillschweigend an, daß er all das ist, was er gesagt hat: die Auferstehung und das Leben. — ἐγώ: ich, die du fragst; πεπίστευκα (Perf.): dies ist meine gewonnene Überzeugung.

2) Jesus und Maria, V. 28—37.

V. 28—30.[1]) — Die Worte: er ruft sie, beweisen genügend, daß Jesus wirklich der Martha diesen Auftrag gegeben hat. Er mußte wünschen, die Maria vorzubereiten, wie er ihre Schwester vorbereitet hatte, da das Wunder nur unter dieser Bedingung für die eine wie für die andere heilsam wirken konnte. Es ist sehr wahrscheinlich, wenn auch Weiß diesen Gedanken nicht

[1]) ℵBCLX: τουτο statt ταυτα, welches die 14 anderen Mjj. fast alle Mnn. It. Vg. Syr. lesen. — ℵBCDLX It. Sch.: ηγερθη statt εγειρεται. — V. 29. Dieselben (außer D): ηρχετο statt ερχεται. — V. 30. ℵBCX It. Vg. Cop.: ην ετι statt ην.

zulassen will, daß die Vorsicht, mit welcher Martha ihre Botschaft ausrichtet (λάθρα), ihr von Jesu anbefohlen war; er hatte vernommen, was für Leute um Maria waren; und wenn er vor der Gefahr nicht floh, so suchte er sie auch nicht auf (s. zu V. 30).

Die lebhafte Erregung der Maria bei dem Empfang dieser Botschaft spiegelt sich ab in dem Präs. der Zeitwörter ἐγείρεται und ἔρχεται. Diese Lesart verdient also den Vorzug vor der alex. ἠγέρθη und ἤρχετο, wie das in diesem Fall Tischendorf und Weiß zugeben, die der Ansicht sind, daß Aor. und Imperf. unter dem Einfluß des vorangehenden ἤκουσεν statt des Präs. gesetzt worden seien. Die alex. Lesart ist, wie mir scheint, unter dem Einfluß von V. 30 entstanden; aber es liegen hier nicht dieselben Gründe vor, das Kommen der Maria in Form einer Schilderung darzustellen wie das Kommen der Samariter in Kap. 4. In solchen Fällen sieht man ungern, wie das kritische Gefühl bei Westkott und Hort durch das Vorurteil erstickt wird. — Jesus war nicht nach Bethanien hineingegangen. Dies geschah nicht bloß darum, weil das Grab notwendig außerhalb des Fleckens sein mußte (Luthardt). Es mußte ihn irgend ein wichtiger Grund abgehalten haben; sonst hätte er sich geradenwegs in das Trauerhaus begeben, wohin das Herz ihn zog. Seine Absicht war ohne Zweifel, alles zu vermeiden, was Aufsehen machen konnte; und der Zweck des folgenden Verses ist gerade der, zu zeigen, wie diese Absicht scheiterte an einem Willen, der höher war als der seinige, und es beschlossen hatte, daß dieses Wunder ein möglichst großes Aufsehen machen sollte. Jesus hatte gethan, was seine Pflicht war; Gott that, was er wollte. Es geschieht hier etwas Ähnliches wie Matth. 9, 31; Mark. 7, 24. 36.

V. 31 und 32.[1]) — Ein und derselbe Gedanke hatte das Herz der beiden Schwestern und vielleicht auch des Sterbenden in seinen letzten Stunden erfüllt: wenn Jesus da wäre! Aber auf diesem gemeinschaftlichen Grund wehmütiger Klage heben sich bemerkenswerte Verschiedenheiten zwischen den beiden Schwestern ab. Wir haben an Martha den männlichen Charakter ihres Glaubens beobachtet. Maria dagegen erscheint völlig in ihrem Schmerz versunken; sie ist eine durchaus weibliche Natur. Und wie es bei lebhaft empfindenden Naturen gewöhnlich ist, macht sie durchaus keine nachhaltige Anstrengung, um die Niedergeschlagenheit, die sich ihrer bemächtigt hat, zu überwinden. Sie sinkt zu Jesu Füßen, was Martha gar nicht gethan hat; es ist dies aber auch sonst ihr Lieblingsplatz (Luk. 10, 39; Joh. 12, 3). Sie begleitet auch nicht, wie ihre Schwester, den Ausdruck ihres Leides mit einem Wort des Glaubens und der Hoffnung. Auch in dem Ausruf, in welchem die beiden Schwestern zusammentreffen, finden sich zwei nicht zufällige feine Verschiedenheiten. Statt ἐτεθνήκει, er ist tot (wirklicher Sachverhalt), wie die Byz., V. 21, Martha reden lassen, sagt sie: ἀπέθανε: er hat den Akt des Sterbens vollzogen; als ob sie noch in dem schmerzlichen Augenblick stände, da die Trennung geschah. Diese leichte Abänderung in der Lesart des T. R. (V. 27) spricht für ihre Echtheit. Ferner steht in dem Wort der Maria das μού vor ὁ ἀδελφός, und, nach der alex. Lesart, sogar vor ἀπέθανε: es ist gleichsam ein Stück von ihr selbst, das von ihr gegangen ist. — So zeigt sich uns in Martha eine praktische, höchst elastische Natur, die gegen eine gedrückte Stimmung kräftig anzugehen vermag; bei Maria ein weiches Gemüt, das sich ohne eine Spur von Widerstand der es beherrschenden Stimmung hingiebt. Wie lebensvoll ist jeder Zug in diesem Gemälde!

---

[1]) Statt λεγοντες, das sich in T. R. in 13 Mjj. It. u. a. findet, lesen ℵBCDLX 7 Mnn. Syr$^{sch.}$ Cop. δοξαντες. — ℵ: οτι Ιησους υπαγει. — V. 32. ℵBCDLX: προς statt εις. — ℵBCLΔ setzen μου vor απεθανεν.

Jesus kennt das menschliche Herz zu gut, um mit Maria denselben Weg zu betreten, den er mit Martha gegangen ist. Einem solchen Schmerz gegenüber ist nicht Belehrung und Rede am Platz; hier gilt es mitfühlen und handeln.

V. 33 und 34.[1]) — Durch die Partikel οὖν wird der Schmerz der Maria und der Umstehenden mit der außerordentlichen Bewegung, von der Jesus in diesem Augenblick ergriffen wird, in ursächliche Verbindung gebracht. Diese Beziehung wird angedeutet sowohl durch die Worte: als er sah, als durch die Wiederholung des Partip. weinend, das wie ein Kehrreim die beiden Sätze schließt. — Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß das Wort ἐμβριμᾶσθαι (von βριμάζειν, wiehern, brüllen) nur eine Erregung der Entrüstung bezeichnen kann. Vgl. die gründliche Ausführung in dem Aufsatz von Gumlich, Stud. und Krit. 1862, S. 260—269. Diese Bedeutung ist selbst anwendbar in Stellen wie Matth. 9, 30; Mark. 1, 43, wo das Wort den scharfen Ton der Drohung bezeichnet. Sonach sind zum voraus die Erklärungen abzuweisen: von Schmerz ergriffen sein (Lücke) und tief aufseufzen (Ewald). Aber was mag wohl der Gegenstand der Entrüstung Jesu sein? Nach Chrysostomus, Cyrillus und anderen griechischen Auslegern wäre es eben die Erregung, die er fühlte, als er das Schluchzen vernahm, und die er vergeblich zu bemeistern strebte. Nach Chrysostomus würde das τῷ πνεύματι den Gegenstand seiner Entrüstung bezeichnen (er entrüstet sich wider seinen eigenen Geist, d. h. gegen die innere Schwäche, die er fühlt), während Cyrillus in diesem πνεῦμα die göttliche Natur Jesu sieht, wie sie gegen seine menschliche Natur ankämpft; so ungefähr auch heute noch Hilgenfeld. Die an sich schon nicht natürliche Erklärung von Chrysostomus würde jedenfalls statt πνεῦμα das Wort ψυχή erfordern. Denn die Seele ist der Sitz der natürlichen Empfindungen, vgl. 12, 27; πνεῦμα bezeichnet das Gebiet der höheren Eindrücke, die der Beziehung der Seele zum Göttlichen angehören. Und wenn Jesus wirklich gegen eine Regung des Mitgefühls ankämpfte, wie konnte er sich unmittelbar nachher (V. 35) ganz unbefangen dieser Stimmung hingeben? Die Erklärung des Cyrillus zielt ab auf eine Scheidung des göttlichen und menschlichen Wesens Jesu in zwei getrennte Persönlichkeiten. Meyer, Weiß meinen, Jesus entrüste sich über das heuchlerische Weinen der Juden, das zu dem aufrichtigen Schmerz der Maria einen so widerlichen Gegensatz bilde. Reuß neigt sich gleichfalls dieser Auffassung zu: Jesus ist empört über die Schaustellung dieses unaufrichtigen Leides. Aber die beiden Partiz. weinend stehen im Verhältnis der Übereinstimmung, nicht des Gegensatzes. Andere beziehen die Regung des Unwillens auf den Mangel an Glauben, den Jesus bei Maria und bei den Juden zugleich wahrgenommen hätte (Keim, Strauß). Aber in dem wiederholten weinend drückt sich eher der Schmerz als der Unglaube aus; und kurz nachher weint Jesus selber auch! Mehrere Ausleger (Calvin, Olshausen, Luthardt, Hengstenberg, Keil) meinen, die Entrüstung Jesu gehe gegen die Macht des Todes und gegen den Satan, den unsichtbaren Feind, der diese fürchterliche Waffe gegen die Menschen schwingt (8, 44). Man müßte bei dieser Erklärung annehmen, daß, während die Entrüstung Jesu V. 33 dem Mörder gälte, die Thränen, die er vergießt, V. 35, der Ausdruck seines Mitleids mit den Opfern seiner Wut wären. Aber wie kommt es, daß bei den andern Totenerweckungen, welche Jesus ausgeführt hat, nichts Ähnliches geschah? Es muß doch in diesem Fall ein besonderer Umstand obwalten, der diese ganz außerordentliche Erregung verursacht. Eine ähnliche Erregung ist nur noch 13, 21 erwähnt,

[1]) D einige Mnn. Sah.: εταραχθη τω πνευματι ως εμβριμωμενος.

in dem Augenblick, da Jesus den Verrat des Judas sich vorbereiten sieht: „er ward erschüttert in seinem Geist." Der Geist ist der Sitz der religiösen Erregungen, wie die Seele der Sitz der natürlichen Stimmungen. So sagt Jesus 12, 27: meine Seele ist betrübt, weil das Vorgefühl seiner Leiden seine Seele schaudern macht, während er hier und in Kap. 13 in seinem Geist erschüttert wird, weil er sich in diesen beiden Fällen in unmittelbarer Berührung mit dem Bösen in seiner schwärzesten Gestalt fühlt und mit einem heiligen Grauen die Nähe des unsichtbaren Wesens spürt, der das Herz des Judas und (an unserer Stelle) die Herzen seiner erklärten Feinde in Besitz genommen hat. Diese Parallele wirft Licht auf das Schaudern Jesu V. 33. Einerseits drängt ihn das Schluchzen, das er um sich her vernimmt, die Auferweckung seines Freundes zu vollbringen; andererseits ist ihm klar, wenn er diesem Verlangen nachgiebt und jetzt die Herrlichkeit des Vaters aufleuchten läßt, so besiegelt er damit sein eigenes Todesurteil. Denn damit werden seine Feinde und derjenige, der sie in Thätigkeit setzt, zum äußersten getrieben. Aus der herrlichsten seiner Wunderthaten werden sie einen Anlaß zu seiner Verurteilung herleiten. Selbst manche von denen, die mit ihrem Schluchzen ihn zum Handeln drängen, werden mit dazu helfen, daß er das Verbrechen der Überwindung des Todes mit seinem Leben bezahlen muß. Grauen erfaßt ihn bei diesem Gedanken; es liegt eine teuflische Verkehrtheit darin, welche seine reine Seele bis in ihre untersten Tiefen hinab erschüttert. Wir erinnern uns des Wortes Jesu: „ich habe viele guten Werke gethan; um welches willen steiniget ihr mich?" Hier handelt es sich um ein Werk, auf welches jene Äußerung sich am unmittelbarsten beziehen läßt. — Diese Erschütterung brachte in Jesu sogar eine äußerliche Bewegung, ein leibliches Zittern hervor, das in den Worten ausgedrückt ist: ἐτάραξεν ἑαυτόν, er erschütterte sich. Aber der Ausdruck ist von dem Evangelisten so gewählt, daß jeder Gedanke an eine unwillkürliche, rein passive Erschütterung fern gehalten wird; es handelt sich also nicht um eine einfache Gegenwirkung des Sittlichen auf das Natürliche in der Absicht, seinen Eindruck in sich selbst zu verschließen (Weiß), oder sich durch einen thatkräftigen Entschluß zu dem Kampf zu bereiten, in den er mit dem Teufel und dem Tode einzutreten willens ist (Augustin, Calvin, Hengstenberg, Keil). Mir scheint, die leibliche Erschütterung, welche durch die Worte: ἐτάραξεν ἑαυτόν angedeutet ist, sei das Anzeichen einer kraftvollen Gegenwirkung, mittelst welcher Jesus selber die Erregung, die ihn einen Augenblick bewältigt hatte, gewissermaßen abschüttelte und die volle Selbstbeherrschung wieder gewann. Dieser innere Sturm lief in die rasche kurze Frage aus: wo habt ihr ihn hingelegt? Durch das doppelte καί wird die enge Beziehung der verschiedenen so schnell nacheinander folgenden Gemütsbewegungen hervorgehoben.

V. 35—37.[1]) — Das Gewitter ist vorüber; Jesus tritt zum Grabe nur noch mit zärtlichem Mitgefühl im Herzen für den Schmerz, den sein Freund im Augenblick der Trennung empfunden, und der jetzt noch die beiden Schwestern erfüllt. Das Wort δακρύειν, bezeichnet nicht, wie κλαίειν (V. 33) Schluchzen, sondern Vergießen von Thränen: dies ist der Ausdruck des stillen, sanften Schmerzes. Baur will nicht glauben, daß man über einen Freund weinen könne, den man nächstens wiedersehen wird. Dieser Zug beweist, wie er meint, die Unechtheit des Berichts. Allerdings, wenn dieses Evangelium, wie er annimmt, das Erzeugnis einer spekulativen Idee wäre, so stände dieser V. 35 nicht darin; Jesus würde seinen Freund mit triumphierender Miene und frohgemutem Sinn auferwecken, als wahrer Logos, der nichts Menschliches

[1]) ℵ D einige Mnn. lesen και vor εδακρυσεν.

hat als nur den äußern Schein. Allein der Evangelist hat gleich zum Anfang gesagt: „das Wort ward Fleisch“, und er hält mit voller Beharrlichkeit daran fest. „Mit einem steinernen Herzen weckt man Tote nicht auf“, sagt Hengstenberg. Hebr. 2, 17 lehrt uns, daß, wer einem Unglücklichen beistehen will, sich vor allem in die Empfindung des Leidens versenken muß, dem er ihn entreißen will. Wunderbar, daß gerade das Evangelium, in welchem die Gottheit Jesu am lautesten bezeugt ist, uns auch die tief menschliche Seite seines Lebens auf's beste kennen lehrt. Gerade die Kritik des hohen Gelehrten beweist, wie wenig ein solcher Jesus ein Kind der Spekulation ist. — Zu beachten ist die feierliche Kürze der Sätze in V. 34 und 35.

Auch noch am Rande dieses Grabes finden wir die unvermeidliche Spaltung wieder, welche in der Umgebung Jesu bei jeder seiner Kundgebungen in Wort und That vorgeht. Selbst unter den Juden befinden sich manche, deren Gemüt beim Anblick dieser Thränen bewegt ist. Das Mitgefühl mit deren Unglück ist ein neutraler Boden, das rein menschliche Gebiet, auf welchem sich alle noch nicht ganz verhärteten Gemüter begegnen. Aber einige von den Juden finden in diesen Thränen Jesu einen Grund zur Verdächtigung seines Charakters. Entweder, oder! er hatte nicht die freundschaftliche Gesinnung für Lazarus, die er jetzt zu zeigen sucht, oder er besaß thatsächlich die Wunderkraft nicht, von welcher er durch die Heilung des Blindgeborenen eine Probe gegeben haben wollte; in jedem Fall ist etwas Unlauteres in seinem Verfahren. Mehrere Ausleger fassen die Frage der Juden V. 37 in wohlwollendem Sinn (Lücke, Tholuck, De Wette, Gumlich, und in gewissem Sinn auch Keil). Aber der Evangelist nimmt gerade durch die Fassung der Worte (einige unter ihnen) die Juden von V. 37 mit denen von V. 46 in eins zusammen. Und man versteht bei dieser Erklärung nicht recht, was zwischen dieser Frage der Juden und der erneuten Erregung Jesu V. 38 für ein Zusammenhang bestehen sollte. — Strauß findet es befremdlich, daß die Juden statt auf die Heilung des Blindgeborenen sich nicht vielmehr auf die durch Jesum geschehenen Totenerweckungen in Galiläa berufen. Aber gerade ein Evangelienschreiber des 2. Jahrhunderts hätte den Juden sicher eine Anspielung auf die durch die Synoptiker allgemein in der Kirche bekannt gewordenen Totenerweckungen in den Mund gelegt. Die geschichtliche Treue des johanneischen Berichts ergiebt sich eben aus der Thatsache, daß die Einwohner von Jerusalem sich auf das letzte von Jesu gerade in dieser Stadt und vor ihren Augen verrichtete hervorragende Wunder beriefen. Diese Heilung hatte zu so vielen Erörterungen und verschiedenartigen Urteilen Anlaß gegeben, daß sie sich ganz naturgemäß ihrem Denken aufdrängt.

3) Jesus und Lazarus. V. 38—44.

V. 38 und 39.[1]) — Die erneute innere Erregung Jesu ist offenbar hervorgerufen durch die böswillige Bemerkung der Juden (V. 37); Johannes giebt dies zu verstehen durch das οὖν (V. 38). Aber diese Erschütterung scheint weniger tiefgehend gewesen und rascher bewältigt worden zu sein als die erste. Die so naturgetreue Schilderung der einzelnen Züge ist ein neuer Beweis für die Zuverlässigkeit des Berichts.

Das Grab war eine wagerecht oder senkrecht in den Felsen gebrochene Höhlung. Das ἐπέκειτο besagt im ersten Fall, daß der Stein vor dem Eingang der Höhle aufgerichtet war; im zweiten, daß er auf die Öffnung gelegt war. Man findet in der Umgebung Jerusalems zahlreiche Gräber der einen

[1]) Die Mss. sind geteilt zwischen τεθνηκοτος (T. R. mit byz.) und τετελευτηκοτος (א A B C D K L Π).

und der andern Art. Wenn das Grab, welches gegenwärtig als das des Lazarus gezeigt wird, es wirklich wäre, so hätte es die zweite Form gehabt. Es ist eine in den Fels gehauene Höhlung, in welche man auf einer schmalen Treppe von 26 Stufen hinabsteigt. Robinson hat bei diesem, wie bei so vielen andern Fällen, die Unechtheit der Überlieferung nachgewiesen. — Die Steine, womit die Höhlen geschlossen wurden, konnten leicht weggehoben werden; sie hatten nur die Bestimmung, die wilden Tiere abzuhalten. — Es besteht zwischen der zweiten Gemütserregung Jesu und dem entscheidenden Befehl: hebet den Stein ab, ein ähnliches Verhältnis, wie wir es bei der ersten Aufregung dieser Art und der Frage: wo habt ihr ihn hingelegt? gefunden haben. Man kann sich leicht vorstellen, in welche Spannung der ganze Haufe durch diese Frage versetzt wurde.

Kommt die Bemerkung der Martha (V. 39), wie mehrere Ausleger annehmen, aus einer Regung des Unglaubens? Aber sollte sie, die vor der Verheißung (V. 22 f.) die Rückkehr ihres Bruders in's Leben hoffte, nach einer solchen Erklärung daran haben zweifeln können? Das ist nicht möglich. Sie will mit ihrer Bemerkung keineswegs die Aufdeckung des Grabes verhindern; sie drückt nur die Besorgnis wegen des peinlichen Eindrucks aus, den Jesus und die Umstehenden zu empfinden bekommen werden um eines Wesens willen, das ihr so nahe stand und so teuer war. Als Schwester des Verstorbenen fühlt sie dabei etwas wie Beklemmung und Beschämung. Man erinnere sich, wie enge bei den Juden die Vorstellung der Verunreinigung mit Tod und Verwesung verknüpft war. Der Ausruf ist ihr also eingegeben von einem Gefühl der Ehrfurcht vor demjenigen, zu dem sie „Herr" sagte, und von einer gewissen Verschämtheit für die Person, um die sich's handelte: „die Schwester des Verstorbenen". Es ist die Ansicht ausgesprochen worden (Weiß, Keil), das Wort der Martha: er riecht schon, sei von ihrer Seite eine bloße Voraussetzung, weil sie dasselbe durch den Beisatz: denn er liegt schon vier Tage erst begründe. Aber man muß vielmehr in diesen Worten das Zeugnis einer Thatsache sehen, welche sie selbst durch einen Besuch am Grabe festgestellt hat, vgl. V. 31. Die Worte: denn er liegt schon ... geben die Ursache, nicht den Beweis der Thatsache an, welcher die Bemühungen der beiden Schwestern nicht vorzubeugen vermochten. Diese Erwägung beweist entfernt nicht, wie das Weiß annimmt, daß Lazarus nicht einbalsamiert worden war, sie setzt im Gegenteil voraus, daß dies mit aller möglichen Sorgfalt geschehen war, aber bloß nach jüdischer Weise. Bei den Egyptern wurden die Eingeweide und alle leicht verweslichen Teile entfernt, während man sich bei den Juden damit begnügte, den Leichnam in Riechwaaren einzuhüllen, was die Verwesung nicht lange aufzuhalten vermochte. Die Erwartung der Ankunft Jesu hatte sicherlich die Vornahme dieser Förmlichkeit nicht verhindert, wie einige Erklärer annehmen. Beweist nicht V. 44, daß die Glieder des Lazarus mit Binden umwickelt waren, wie die von andern Toten (vgl. 19, 40)? — Aber selbst wenn die Bemerkung der Martha nicht einer Regung des Unglaubens entsprungen war, so konnte die bezeichnete Thatsache doch in diesem entscheidenden Augenblick ein Schwanken des Glaubens bei ihr hervorrufen; so ermahnt sie auch Jesus, ihren Glauben zur vollen Höhe der ihr gegebenen Verheißung zu erheben.

V. 40—42.[1]) — Mehrere Ausleger beziehen die Worte: habe ich dir nicht gesagt ...? auf das Gespräch von V. 23—27. Und allerdings läßt

[1]) T. R. mit KUΓΠ liest οψει, 15 Mjj. οψη. — V. 41. ℵ BCDLX kurz: τον λιθον. T. R. mit 9 Mss. byz. (EGH u. a.) setzt die Worte bei ου ην ο τεθνηκως κειμενος; AKΠ kürzer ου ην.

das Wort Jesu: wenn du glaubst ... an die Ausdrücke denken: wer an mich glaubt (V. 27 und 26), und: glaubst du das? (V. 27). Aber der wesentliche Ausdruck in unserem Vers: die Herrlichkeit des Herrn fehlt in diesen Aussprüchen, während sie den hervorstechenden Punkt in der Verheißung von V. 4 bildet. An diese letztere Verheißung vornehmlich erinnert also Jesus die Martha. Er wußte, daß sie den beiden Schwestern durch den Boten überbracht worden war; sie war der Ausgangspunkt gewesen für die Unterredung V. 23—27, durch welche sie nur bestätigt und weiter ausgeführt wurde. — Die Herrlichkeit des Herrn ist hier, genau wie Röm. 6, 4 der glänzende Triumph der im Dienst seiner Liebe wirkenden Allmacht Gottes über Tod und Verwesung (V. 39). Das ist der herrliche Anblick, welchen Jesus der Martha verheißt und den peinlichen Eindrücken gegenüberstellt, die sie von dem Wegheben des Steines für die Umstehenden und für sich selbst fürchtet. — Es liegt kein Vorwurf in den Worten: habe ich dir nicht gesagt...., als ob es der Martha bei ihren Worten an Glauben gefehlt hätte. Angesichts der offenkundigen Anzeichen der schon begonnenen Verwesung fordert sie Jesus auf zu einer höchsten Glaubensthat, indem er seine Verheißung als Stütze darbietet. Schon hat sie die steilen Hänge des Berges erklommen: nur ein letzter Grat ist noch zu ersteigen, so wird das Schauspiel der Herrlichkeit Gottes, des Lebens, das über den Tod triumphiert, sich vor ihren Blicken entfalten. Der Mensch möchte immer lieber schauen, um zu glauben; Martha soll das Beispiel des umgekehrten Ganges geben, glauben, um zu schauen. In diesen Worten liegt nicht, wie Meyer, Weiß u. A. meinen, daß Jesus die Erfüllung seiner Verheißung von dem Glauben der Martha abhängig machen wollte. Er ist jetzt entschieden gebunden und kann nicht mehr zurücktreten. Nicht die Wunderthat stellt er in Zusammmenhang mit dieser letzten ihr zugemuteten That des Vertrauens, sondern den Genuß, den sie davon haben soll („die Herrlichkeit sehen"). Das leibliche Auge sieht nur das äußere Wunderzeichen; aber wenn die göttliche Liebe sich in den Dienst des Menschen stellt, um über den Tod zu triumphieren, so ist das ein Schauspiel, das man nur mit den Augen der Seele sehen kann. Um das zu schauen, hatte Jesus sich bemüht, bei Martha in dem eben geführten Gespräch den inneren Sinn zu wecken; die Frucht dieser Arbeit durfte im entscheidenden Augenblick nicht verloren gehen. — Die Lesart des T. R.: Der Stein des Orts, wo der Verstorbene lag, scheint eine Umschreibung zu sein. Der alex. Text liest ganz kurz: der Stein. Jedoch erklärt diese Lesart die Entstehung der beiden andern nicht ganz leicht. Sollte nicht die Lesart von A K Π: der Stein des Orts, wo er war, der ursprüngliche Text sein? Seine Kürze (οὗ ἦν) erklärt einerseits die byzant. Glosse, andererseits die Auslassung dieses erklärenden Satzes bei den Alex. — Jesus hebt die Augen in die Höhe: der sichtbare Himmel ist für den Menschen der beredteste Zeuge des Reichtums und der unsichtbaren Macht Gottes. Indem Jesus seinen Blick in die unergründlichen Tiefen desselben versenkte, suchte er innerlich das Angesicht des Vaters; was kann es Menschlicheres geben! Das ist thatsächlich das fleischgewordene Wort (vgl. 17, 1). — Das Wunder ist in den Augen Jesu schon geschehen; deshalb dankt er dafür wie für eine geschehene Sache: du hast mich erhört. Er bestätigt hiermit die Anschauung, welche Martha hinsichtlich seiner Wunder ausgesprochen hat (V. 22): es sind erhörte Bitten. Aber was seine Stellung von derjenigen der andern göttlichen Gesandten, die durch dasselbe Mittel ähnliche Werke ausgeführt haben, unterscheidet, das ist die völlige Gewißheit der Erhörung, mit welcher er sich an Gott wendet. Er schöpft als der Sohn frei aus dem Schatze Gottes. Sehr richtig sagt Besser: „allerdings hat er alle seine Wunder gethan durch den Glauben, aber durch

den ihm eigentümlichen Glauben, daß er der im Fleisch geoffenbarte Sohn Gottes sei".

Wenn Jesus ganz laut seine Dankbarkeit ausspricht, wie er es hier thut, so geschieht es nicht, wie er selbst hinzufügt, als wäre an dem Verhalten des Vaters gegen ihn bei dieser Gelegenheit etwas Außerordentliches. Diese Danksagung ist nichts weniger als ein ihm durch das Erstaunen über eine ungewöhnliche Erhörung abgenötigter Ausruf; wie er fortwährend vom Vater erhört wird, so dankt er ihm auch unablässig. Was ihn in diesem feierlichen Augenblick antreibt, dem Vater ganz laut zu danken, das ist der Anblick des ihn umgebenden Volkes. Er hat seine Jünger und die beiden Schwestern in besonderen Gesprächen vorbereitet, das Werk, das er thun will, anzuschauen und zu fassen. Nun will er auch das Volk, das sein Vater unvermutet um diesen Grabhügel versammelt hat, in die Stimmung versetzen, die Herrlichkeit Gottes zu schauen, d. h. in diesem Wunder nicht nur etwas Staunenswertes, sondern ein Zeichen zu sehen. Sonst wäre ihre Verwunderung etwas Unfruchtbares; sie könnte nicht zum Glauben führen. Darum spricht Jesus in diesem Augenblick das Gefühl der kindlichen Dankbarkeit, das unablässig in seinem Herzen lebt, laut aus. — Die Kritik hat diese Bitte als ein Prunkgebet bezeichnet (Strauß, Weisse, Baur) und darin einen Grund gefunden, die Echtheit des Berichts zu verdächtigen. Sie hat die Tragweite dieses Vorganges nicht erfaßt. Jesus dankt nicht mit Rücksicht auf das Volk, aber er giebt seiner Danksagung lauten Ausdruck mit Rücksicht auf das Volk. Die Juden hatten von der Heilung des Blindgebornen gesagt: da sie eine Sabbatverletzung ist, kann sie kein göttliches Werk sein. Wenn Jesus jetzt, noch ehe er die Wunderthat vollbringt, vor allem Volk Gott Dank sagt, stellt er Gott geradezu vor die Wahl, ihm seine Hülfe zu gewähren oder zu versagen. Angesichts einer solchen Bitte muß Gott entweder als Bürge der Sendung Jesu oder als Genosse seines Betrugs anerkannt werden. Vgl. die Probe auf Karmel im Leben des Elias und das ganz ähnliche Wort Jesu selber Luk. 5, 22—24. Wenn Lazarus aufersteht und auf den Ruf Jesu herauskommt, so wird es Gott sein, der seinen Arm ausgestreckt hat; Jesus wird als sein Gesandter anerkannt werden. Wo nicht, wohl, so mögen alle seine übrigen Wunderthaten dem Beelzebub zugeschrieben und er selbst zum Betrüger erklärt werden! Dies ist die durch die Danksagung Jesu geschaffene Lage der Dinge. — Es ist interessant, das Wort: du hast mich erhört mit der Behauptung von Réville zu vergleichen, der nach Scholten's Vorgang sagt: Das vierte Evangelium kennt keinen Jesus, der betet wie ein Mensch (Revue de théol., 1865, t. III, p. 316).

V. 43 und 44.[1]) — Die starke Stimme ist der Ausdruck eines entschlossenen und seiner Vollgewalt bewußten Willens. Wie man einen Menschen durch Nennung seines Namens aus dem Schlafe weckt, so weckt Jesus den Lazarus durch sein lautes Rufen aus dem Tode (V. 11 f.), der nur ein tieferer Schlummer ist. Allerdings sind diese äußeren Zeichen, wie Hengstenberg sagt, nur für die Anwesenden. Die Kraft der Auferweckung ruht nicht in der Stimme, sondern in dem darin zum Ausdruck kommenden Willen"; wir könnten eher sagen: in der Macht Gottes, über welche Jesus vermöge der Erhörung seines Gebets verfügt. — Bei der Tochter des Jairus und bei dem Jüngling von Nain sagte Jesus einfach: stehe auf! oder: wache auf! weil sie auf dem Bette oder auf der Bahre lagen; hier sagt er: komm heraus! weil Lazarus im Grabe verschlossen ist. Die Einfachheit und Kürze

[1]) Και fehlt in BCLSah; es findet sich in allen anderen Mjj. (auch ℵ) und Vss. — V. 44. BCL lesen αυτον nach αφετε.

der beiden Worte: δεῦρο ἔξω (wörtlich: hier, heraus!) bildet einen großartigen Gegensatz zu ihrer Wirkung. Wie kann Weiß behaupten, die Stimme Jesu habe den Lazarus nur an's Licht hervorgerufen, während ihn Gott auferweckt habe. Zeigt uns nicht das Wort V. 19 f., wie die Kraft Gottes thatsächlich durch Jesum wirksam ist und wie Jesus selbst vermöge dieser Kraft, deren Träger er ist, die Toten auferweckt?

Das Herausgehen V. 44 bietet keine Schwierigkeit, weil entweder die Binden, mit denen das Leichentuch umwickelt war, locker genug waren, um die Bewegung zu gestatten, oder weil jedes Glied besonders umwickelt war, wie dies bei den Egyptern üblich war. — Die Angabe: sein Angesicht verhüllt mit einem Schweißtuch ist ein Pinselstrich des Augenzeugen und giebt den unauslöschlichen Eindruck wieder, den der Anblick des Lebendigen im Totengewand auf die Anwesenden hervorbrachte. Während diese starr vor Staunen stehen bleiben, fordert sie Jesus mit vollkommener Kaltblütigkeit, als wäre nichts Außerordentliches geschehen, auf, gleichfalls Hand an's Werk zu legen: „jeder hat seine Aufgabe; ich habe ihn auferweckt; ihr mögt ihn losbinden.“ Die Weisung: lasset ihn gehen, erinnert an jene andere, welche Jesus dem Jairus und seinem Weibe gab, nachdem er ihr Kind auferweckt hatte. Nichts stört seine Ruhe nach solchen Werken ohne gleichen. — Das Wort ὑπάγειν, hingehen, hat etwas Triumphierendes, ganz wie der Befehl Jesu an den geheilten Lahmen: nimm dein Bett und wandle!

Die Auferweckung Jesu ist die Wunderthat der Freundschaft, wie die Wunderthat in Kana das Werk der kindlichen Liebe war; und zwar nicht nur, weil ihr das Wohlwollen Jesu für die Familie in Bethanien zu grund lag, sondern namentlich, weil sie Jesus in dem klaren Bewußtsein vollbracht hat, daß er durch die Auferweckung seines Freundes seinen eigenen Tod gewisser machte und schneller herbeiführte (vgl. V. 8—16 und V. 33—38). Die Hingebung der Freundschaft steigert sich hier zum Heldenmut. Das hat Johannes verstanden. Dieser Gedanke ist die Seele seiner Darstellung; er tritt im folgenden Abschnitt klar hervor.

III. Der Eindruck, den das Wunder macht.

V. 45—57.

1) Und zuerst die unmittelbare Wirkung auf die Anwesenden.

V. 45 und 46.[1]) — Wieder eine Spaltung unter den Anwesenden, und zwar eine noch tiefergehende als bei allen früheren Veranlassungen. Denn sie greift sogar bis in das Innerste der jüdischen Partei. Es ist wirklich unmöglich, die etliche, von denen V. 46 sagt, unter die einen von V. 45 einzureihen und ihnen, wie Origenes will, bei dem Schritt, den sie bei den Feinden Jesu thun, eine wohlwollende Absicht beizulegen. Es besteht ein Gegensatz zwischen den zwei Subjekten: viele und etliche, wie zwischen den zwei Zeitwörtern: glaubten (V. 45) und gingen hin (V. 46). Nur ist wohl zu beachten, daß die ersten (die πολλοί von V. 45) nicht bloß einen Teil der Besucher von Martha und Maria ausmachen, sondern sie alle in sich befassen; das beweisen die Partiz. im Werfall mit dem Geschlechtswort οἱ: die, welche gekommen waren und welche gesehen hatten. Im entgegengesetzten Falle müßten die Partiz. im Wessenfall stehen: eine große Zahl derer, die gekommen waren und gesehen hatten. Die etliche in V. 46 sind also andere Juden (ἐξ αὐτῶν bezieht sich auf das Wort Ἰουδαίων allein),

---

[1]) ℵ: δε statt ουν. — D: των ελθοντων statt οι ελθοντες. — Statt α lesen BCD in V. 45 und CDM in V. 46 ο.

welche gesehen hatten, ohne gekommen zu sein, entweder Einwohner von Bethanien oder Besucher, welche nicht bei Maria waren, als sie zum Grabe geeilt war, und die dem Vorgang nicht beigewohnt hatten. Hieraus erklärt sich der schwierige Ausdruck: „welche zu Maria gekommen waren.“ Warum nur zu Maria? Sollte sie als die bekanntere (Weiß) oder als die betrübtere (Luthardt, Keil) genannt sein? Die eine Erklärung ist so wenig natürlich als die andere. Sie ist genannt, weil die gekommenen Juden sich bei ihr befanden, als sie sich zum Grabe begeben hatten, und mit ihr Zeugen der Wunderthat gewesen waren (vgl. V. 31 und 33).

2) Weiter greifende Wirkung der Auferweckung des Lazarus, V. 47—53.

V. 47—50.[1]) — Die Auferweckung des Lazarus ist nicht die Ursache des Todes Jesu gewesen, aber sie hat den Beschluß seiner Verurteilung herbeigeführt und beschleunigt. Das Gefäß war voll; dieses Ereignis hat es zum Überlaufen gebracht. — Die Pharisäer sind namentlich aufgeführt, weil sie die Anstifter dieser feindseligen Zusammenkunft waren (V. 46; 9, 15); aber die Hohepriester hatten sie amtlich zusammenberufen. — Das Fehlen des Geschlechtswortes vor συνέδριον könnte erklärt werden durch die Annahme, daß Johannes hier dieses Wort als Eigennamen behandle. Indessen ist es natürlicher, den Ausdruck in dem allgemeinen Sinn von Versammlung oder Rat zu nehmen, den er auch im Profangriechischen hat. — Das Präs. ποιοῦμεν steht statt eines Futurs; es hebt das Dringende der Gefahr hervor. „Es muß durchaus etwas geschehen, aber was?“ Ὅτι, in Betracht, daß. „Sein Thun muß das unsrige bestimmen.“ — Die Furcht, welche V. 48 ausspricht, war nicht unbegründet. Der unbedeutendste Auflauf konnte den Römern als Vorwand dienen, dem Volk Israel den Rest von Unabhängigkeit, den es noch besaß, zu nehmen, und was würde dann aus der Macht des hohen Rates werden? Die Besorgnis der Obersten galt vornehmlich der Vernichtung ihrer Gewalt. Dies spricht sich nachdrücklich aus in der Stellung des Fürwortes ἡμῶν vor den beiden Hauptwörtern. Jesus hat diese Erwägung der Obersten wiedergegeben in dem Gleichnis von den Weingärtnern, Matth. 21, 38: „laßt uns ihn töten und sein Erbteil an uns bringen.“ Jerusalem, Israel — das ist ihr Eigentum. „Unser Ort“ bezeichnet natürlich die Hauptstadt, als den Sitz ihrer Regierung, eher als den Tempel (Lücke, De Wette u. A.) oder ganz Judäa (Bengel). In dieser erstern Bedeutung gefaßt schließt sich dieser Ausdruck auch natürlicher an den folgenden an: „unser Volk“; das Volk, das wir von diesem Ort aus beherrschen. Da sie vom politischen Standpunkt aus sprechen und Volk gegen Volk stellen, so gebrauchen sie den Ausdruck ἔθνος und nicht λαός, welches der Ehrenname des Volkes Israel ist.

Der Ausdruck: einer unter ihnen läßt die Annahme nicht wohl zu, daß Kaiphas der Vorsitzende der Versammlung war. Selbst wenn heutzutage erwiesen scheint, daß der Hohepriester gleichzeitig Vorsitzender des hohen Rates war (Schürer, Lehrbuch der neutest. Zeitgeschichte, S. 411), so darf man nicht vergessen, daß das durchaus keine regelrechte Sitzung war (V. 47). Inmitten eines Haufens unentschiedener Gemüter, welche zwischen Gewissen und Eigennutz schwanken, hat ein kraftvoller Mann, der die Rechte des Gewissens frech verleugnet und ohne Bedenken den Staatsvorteil in den Vordergrund stellt, immer Aussicht durchzudringen. — Wenn dies in der besseren Zeit der Theokratie vorgegangen wäre, so wäre der Ausdruck: der dieses Jahres Hohepriester war unverständlich. Denn nach dem Gesetz war das Hohe-

[1]) DKΠ 10 Vss. lassen και vor τον τοπον aus. — V. 50. ℵBDL einige Mnn. Or. lesen λογιζεσθε statt διαλογιζεσθε. — Die Mss. sind geteilt zwischen ημιν (T. R. mit AEG u. s. w.) und υμιν (BDLMXT). Bei ℵ fehlt beides.

priesteramt lebenslänglich. Aber seit der römischen Besitzergreifung hatten die Herren des Landes aus Furcht vor der Macht, die eine unwiderrufliche Amtsstellung verleiht, den Gebrauch eingeführt, häufig einen Hohepriester durch einen andern zu ersetzen. Nach Josephus (Antiq. XVIII, 2, 2) „nahm der römische Landpfleger Valerius Gratus dem Ananus das Priesteramt ab und übertrug es dem Ismael; kurze Zeit nachher setzte er diesen ab und bestellte Eleasar, den Sohn des Ananus, zum Hohepriester; ein Jahr später enthob er diesen des Amtes und ernannte den Simon an seiner Stelle; dieser hatte die Würde nur ein Jahr und erhielt den Joseph mit dem Beinamen Kaiphas zum Nachfolger". Kaiphas blieb vom Jahr 25 bis 36 unserer Zeitrechnung im Amte; folglich fiel das ganze Lehramt Jesu in seine Amtszeit. Diese häufigen Wechsel rechtfertigen den Ausdruck des Evangelisten und nehmen der Kritik das Recht zu der Behauptung, dem Verfasser unseres Evangeliums sei unbekannt gewesen, daß das Hohepriestertum nach seiner Anordnung im Gesetz ein lebenslängliches Amt war. Aber wenn Kaiphas elf Jahre lang wirklicher Hohepriester war, wie kann Johannes dreimal (V. 49—51; 18, 13) den Ausdruck gebrauchen: „desselben Jahres Hohepriester"? Wir finden hier wieder das Fürwort ἐκεῖνος in der ausnehmend nachdrucksvollen Bedeutung, die ihm so oft in diesem Evangelium zukommt; nicht: dieses ferner abliegende Jahr, im Gegensatz zu irgend einem näherliegenden, sondern: dieses einzigartige, entscheidungsvolle Jahr, da der Messias den Tod erlitt und das Priestertum samt der Theokratie sein Ende fand. Die Anrede des Kaiphas an seine Amtsgenossen hat etwas Grobes. Dieser Zug paßt, wie Hengstenberg bemerkt, zu den Gepflogenheiten der Sadduzäersekte, welcher Kaiphas angehörte; vgl. Akt. 4, 6 und 5, 17, und Josephus, Antiq. XX, 9, 1. In Bell. jud., II, 8, 14 sagt dieser Geschichtschreiber: „Die Pharisäer sind liebreich gegeneinander und halten hinsichtlich ihres gemeinsamen Nutzens zusammen; aber das Benehmen der Sadduzäer ist viel derber untereinander und gegen ihresgleichen, die sie als Fremdlinge behandeln." Hengstenberg faßt διαλογίζεσθε in intransitivem Sinn und das nachfolgende ὅτι in dem Sinn von weil: „ihr bedenket nichts, sintemal es nützlicher ist, daß ..." Aber es ist natürlicher, den mit ὅτι beginnenden Satz als Inhalt des διαλογίζεσθε zu fassen: „ihr verstehet nichts und ihr bedenket nicht, daß ..." Die Lesart διαλογίζεσθε: „ihr verstehet nicht durch Erörterung des Falles euch klar zu machen, daß ..." verdient den Vorzug vor dem einfachen λογίζεσθε, eine Lesart, die wohl einer Nachlässigkeit entspringt. — Die Lesart ἡμῖν führt im Grund auf denselben Sinn wie die Variante ὑμῖν; aber sie verdeckt den selbstsüchtigen, persönlichen Charakter der abgegebenen Stimme etwas besser (vgl. das ἡμῶν V. 48). — Die Wahl der Ausdrücke λαός und ἔθνος in V. 50 ist gar nicht willkürlich. Das erstere (entsprechend dem Hebr. am) bezeichnet die Menge der Einzelnen, welche die theokratische Nation ausmachen, im Gegensatz zu der einzelnen Person, welche umkommen soll, wogegen der zweite (entsprechend dem goi) Israel als politische Körperschaft bezeichnet im Gegensatz zu den Römern, dem fremden Volkstum.

V. 51 und 52. Dieser Ausspruch des Hohepriesters ist vornehmlich bemerkenswert durch den Abstand zwischen der göttlichen Wahrheit, die er zum Ausdruck brachte und der teuflischen Absicht, die ihn eingab. Dies läßt der Evangelist hervortreten. Mehrere Ausleger (Luthardt, Brückner) ziehen in Abrede, daß Johannes hier die Gabe der Prophetie dem Hohepriester als solchem zuspreche. Nicht als Hohepriester, sondern als Hohepriester desselben Jahres hätte Kaiphas diesen prophetischen Ausspruch gethan. Aber die Beziehung zwischen dem Part. Präs. ὤν und dem Aor. προεφήτευσεν führt naturgemäß auf die Vorstellung, daß der Evangelist den prophetischen Charakter

des Wortes, das Kaiphas damals aussprach, mit seinem Amt in Verbindung bringe. Man muß das anerkennen, sollte man auch nur einen jüdischen Aberglauben darin finden. Im A. T. ist der rechtmäßige Mittelpunkt des theokratischen Volkes nicht das Königtum, sondern das Priestertum. In allen für das Volksleben entscheidenden Augenblicken ist der Hohepriester das Werkzeug Gottes, um dem Volk die Entscheidung zu übermitteln, an welche sein Wohlergehen gebunden ist (Ex. 28, 30; Num. 27, 21; I. Sam. 30, 7 ff.). Allerdings entsprang dieses Vorrecht nicht einer prophetischen Begabung, sondern dem Besitz eines geheimnisvollen Mittels, nämlich des Urim und Thummim und von der Zeit der Gefangenschaft an, ja sogar von der Regierung Salomo's an ist von diesem Mittel nicht mehr die Rede (siehe Keil, Biblische Archäol., S. 191). Aber der Hohepriester blieb gleichwohl eben vermöge seines Amtes das Haupt des theokratischen Leibes und zwar trotz dem sittlichen Abstand, der möglicherweise zwischen dem Geist seines Amtes und seinem persönlichen Charakter bestand. War die Herzensstellung des Hohepriesters im Einklang mit seinem Beruf, so wurde sein Herz das rechtsgültige Werkzeug der göttlichen Entscheidung. Fand sich aber bei dem Hohepriester ein Gegensatz zwischen seiner Gemütsverfassung und der Heiligkeit seines Amtes, so mußte man, wie hier, gewärtig sein, den göttlichen Wahrspruch aus diesem geweihten Munde in ganz diabolischer Form kommen zu sehen. Was konnte auch der Würde des göttlichen Geistes mehr entsprechen, als daß er sein entartetes Werkzeug dazu verurteilte, so die Wahrheit Gottes in demselben Augenblick zu verkündigen, wo es seinen persönlichen Absichten zu dienen meint! Ohne dem Kaiphas eine bleibende prophetische Begabung zuzusprechen, will Johannes sagen, es sei in diesem für die Theokratie wie für die Menschheit hochwichtigen Augenblick nicht ohne göttliche Mitwirkung geschehen, daß das tiefste Geheimnis des göttlichen Ratschlusses durch den Hohepriester in der verabscheuungswürdigsten Form ausgesprochen wurde. Johannes hat schon mehr als einmal darauf aufmerksam gemacht, wie die Gegner Jesu im Spott wider Willen weissagen: „niemand weiß, von wannen er ist“ (7, 27). „Will er die Griechen lehren“ (7, 35)? Wenn der Teufel oft Gottes Wort nachäfft, so gefällt es Gott, zuweilen auch die Worte des Teufels umzubilden, indem er ihnen eine überraschende Wahrheit unterlegt. Diese „göttliche Ironie“ erscheint auf ihrer höchsten Höhe in diesem Fall, welcher der Ausführung des göttlichsten Geheimnisses in Gestalt der ungeheuerlichsten That zur Vorbereitung gedient hat.

Nach der Ansicht mehrerer Ausleger wäre das ὅτι nicht unmittelbar abhängig von προεφήτευσεν. Meyer: „er weissagte, in anbetracht dessen, daß ...“ Luthardt, Weiß, Keil: „er weissagte, dieweil Jesus wirklich ... sollte.“ Zu diesen Erklärungen sind sie durch V. 52 verleitet worden, weil dieser Vers freilich über die Tragweite des Wortes von Kaiphas hinausgeht. Allein es ist gar nicht natürlich, das προεφήτευσεν im unbeschränkten Sinn zu nehmen; Johannes wollte sicher nicht so ausdrücklich diesen Gedanken der Weissagung betont wissen. Der Sinn ist einfach: „er sprach in prophetischer Weise aus, daß ...“ V. 52 ist ein erläuternder Anhang, den Johannes beigefügt hat, um anzudeuten, daß in dem Plan Gottes das Wort: einer für alle eine sehr viel größere Tragweite hatte, als ihm in den Gedanken des Kaiphas zukam. Johannes vergißt nie seine griechischen Leser und versäumt keine Gelegenheit, ihnen ihren Anteil an der Erfüllung der göttlichen Verheißungen in's Gedächtnis zu rufen. — Wenn man den Parallelismus zwischen dem Gedanken des V. 52 und dem Wort 10, 16 beachtet, so wird man keinen Anstand nehmen, den Ausdruck: Kinder Gottes auf die durch die Offenbarung des Logos für den Glauben voraus angelegten Heiden zu beziehen (1, 4. 10): es ist derselbe Sinn, in welchem Johannes die Ausdrücke: aus

Gott sein (8, 47), aus der Wahrheit sein (19, 37) anwendet. Der Ausdruck Kinder Gottes enthält natürlich eine Antizipation; er bezeichnet den gegenwärtigen Stand dieser künftigen Gläubigen im Hinblick auf das endliche Ergebnis. Meyer, Luthardt u. A. wollen den Ausdruck lieber mit Rücksicht auf die göttliche Vorherbestimmung erklären. Aber dann müßte man den Schluß machen, daß alle anderen Heiden Gegenstand einer entgegengesetzten Vorherbestimmung wären.

V. 53.[1]) — Das οὖν giebt zu verstehen, daß der Vorschlag des Kaiphas wahrscheinlich stillschweigend und ohne Vornahme einer amtlichen Abstimmung angenommen wurde (Luthardt). Von diesem Tage an wurde eine ohne Unterbrechung arbeitende Verschwörung gegen das Leben Jesu eingeleitet. Die täglichen Verhandlungen seiner Widersacher wurden, wie Lange sich ausdrückt, „Messiasmord-Sitzungen". Über die Absicht bestand kein Schwanken mehr; unentschlossen war man nur noch über Zeit und Mittel. Von solcher Wichtigkeit war diese Sitzung und demnach mittelbar die Auferweckung des Lazarus.

3) Der Aufenthalt in Ephraim.

Jesus sieht sich genötigt, beiseits auszuweichen. Die Obersten ihrerseits gehen einen Schritt weiter auf dem Wege, auf den sie sich jetzt eingelassen haben.

V. 54—57.[2]) — Ephraim wird etlichemal neben Bethel aufgeführt (II. Chron. 13, 19; Josephus, Bell. jud. IV, 9, 9). Die Stadt lag also einige Stunden nördlich von Jerusalem, nach Eusebius 8, nach Hieronymus 20 Meilen nordöstlich von der Hauptstadt. Diese Örtlichkeit war wegen ihrer Abgelegenheit und wegen der Nähe der Wüste für die Absicht Jesu geeignet. Er konnte in der Einsamkeit seine Jünger auf seinen nahe bevorstehenden Hingang vorbereiten und, wenn er verfolgt wurde, sich in die Wüste zurückziehen. Diese Wüste ist, wie Lange bemerkt, der nördliche Abschluß des unfruchtbaren Landstrichs, welche die Höhenzüge von Juda und Benjamin ihrer ganzen Ausdehnung nach von dem Jordanthale und dem toten Meer scheidet. Von diesem Ort aus konnte Jesus beim Herannahen des Passahfestes nach Belieben entweder sich an die galiläischen Pilger anschließen, welche auf dem geraden Weg durch Samaria nach Jerusalem reisten oder durch die Jordan-Aue nach Jericho hinabziehen, um sich an die Spitze der von Peräa herkommenden Karawane zu setzen. Wir wissen aus den Synoptikern, daß er das Letztere wählte. — Μετά (V. 54) ist nicht gleichbedeutend mit σύν; der Sinn ist: „er schloß sich hier in der Gesellschaft seiner Jünger ab"; und nicht bloß: er war mit ihnen zusammen.

Ἐκ τῆς χώρας (V. 55) bezieht sich nicht besonders auf die Gegend von Ephraim (Grotius, Olshausen), sondern auf das Land überhaupt im Gegensatz zur Hauptstadt (V. 54): „sie gingen aus verschiedenen Teilen des Landes hinauf." Das Gesetz verlangte keine besonderen Reinigungen vor Ostern, aber in verschiedenen Stellen des A. T. war das Volk angewiesen, sich vor bedeutenden Ereignissen zu reinigen (Gen. 35, 2; Ex. 19, 10 f.). Diese Regel fand selbstverständlich ihre Anwendung auf das Passah (II. Chrn. 30, 16—20).

In V. 56 ist die aufgeregte Neugier der Landbewohner lebhaft geschildert, die im Tempel da und dort zusammenstehend über die bevorstehende Ankunft Jesu sich besprachen; vgl. 7, 12. Ἑστηκότες, sie standen herum, wie Leute, die

[1]) Statt συνεβουλευσαντο lesen ℵ B D 4 Mnn. Or. (1 mal) εβουλευσαντο.

[2]) ℵ L It. Vg. Ir. lesen Εφρεμ statt Εφραιμ. — ℵ B L Or.: εμεινεν statt διετριβεν. — ℵ B D I L Γ Δ lassen αυτου aus. — V. 57. 11 Mjj. (ℵ A B u. s. w.) 35 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or. lassen και aus, während es T. R. mit D E G H I S Γ Mnn. liest. — ℵ B I M 3 Mnn. Or. lesen εντολας statt εντολην.

in Erwartung sind. — Ὅτι hängt nicht von δοκεῖ ab; es ist viel natürlicher, die beiden Sätze zu trennen und zwei abgesonderte Fragen daraus zu machen. — Der Aorist ἔλθῃ kann sich ganz wohl auf eine Handlung beziehen, die in der allernächsten Zukunft bevorsteht.

Zu den übrigen Beweggründen, welche das Kommen Jesu unwahrscheinlich machten, ist in V. 57 ein weiterer von besonderer Art hinzugefügt. Es mußte für die Behörde nicht eben schwierig sein, den Ort, wohin sich Jesus zurückzog, zu entdecken. Der hier erwähnte Erlaß war also mehr ein Mittel, ihn und die Seinigen einzuschüchtern und das Volk an den Gedanken zu gewöhnen, daß er ein gefährlicher, verbrecherischer Mensch sei. Es ist dies ein weiteres Glied in der Reihe der durch Johannes von Kap. 5 an so sorgfältig aufgezeichneten feindseligen Maßregeln; vgl. 5, 16. 18; 7, 32; 9, 22; 11, 53; und dies deutet das καί in T. R. an; vielleicht wurde das Wort als unverständlich im alex. Text ausgelassen. — Die Hohepriester waren die Behörde, von welcher der Befehl amtlich ausging; der Evangelist setzt hinzu die Pharisäer, weil diese Partei in Wirklichkeit die Sache in Anregung gebracht hatte. Vgl. 7, 45. — In der Gemara von Babylon (um das Jahr 550 nach alten Überlieferungen abgefaßt) findet sich folgende Stelle: „Die Überlieferung berichtet, Jesus sei am Vorabend des Passahfestes gekreuzigt worden, und zwar nachdem 40 Tage lang ein Gerichtsdiener öffentlich ausgerufen hatte: er soll gesteinigt werden, der Mann, der durch sein Blendwerk das Volk verführt hat. Wer irgend etwas zu seiner Verteidigung vorbringen kann, der möge hervortreten und reden. Aber man fand nichts zu seiner Verteidigung zu sagen. So hängte man ihn denn auf am Abend des Passah." (Lightfoot, Hor. hebr. et talm., p. 490). — Diese merkwürdige Stelle kann wohl mit der johanneischen in Verbindung gebracht werden. In beiden finden wir einen wenige Wochen vor Ostern erlassenen öffentlichen Aufruf von seiten des hohen Rates bezüglich der demnächst bevorstehenden Verurteilung Jesu. Andererseits ist der Unterschied zwischen den beiden Berichten deutlich genug um einzusehen, daß nicht der eine die Quelle des andern sein kann.

Über die Auferweckung des Lazarus.

„Diese Erzählung, sagt Deutinger[1]), zeichnet sich unter allen andern des vierten Evangeliums durch ihre besondere Lebhaftigkeit und dramatische Anschaulichkeit aus. Die handelnden Personen sind mit ebenso fester, als zarter Hand gezeichnet. Nirgends ist das Verhältnis Christi zu seinen Jüngern in so lebendiger Weise dargestellt; wir werden durch den Bericht in den vertrauten Verkehr, in den herzlichen Gefühls- und Gedankenaustausch zwischen dem Meister und den Seinigen eingeweiht; die Jünger werden auf's Anziehendste geschildert; man sieht sie in ihrer einfachen Offenheit und edlen Hingebung. Selbst die Juden, von denen wir aus unserem Evangelium fast nur den hartnäckigen Widerstand gegen die Thätigkeit Jesu kennen, zeigen sich hier von einer weniger ungünstigen Seite, als Freunde der beiden betrübten Schwestern; man erkennt den Menschen im Juden. Aber wie reinlich und zart ist namentlich die Zeichnung des Charakters beider Frauen; mit welcher Feinheit und psychologischen Tiefe ist die Verschiedenheit ihres Benehmens geschildert!" In dieser treffenden Charakteristik der Erzählung finden wir den ersten Beweis ihrer inneren Wahrheit: „Ein Erfinder bringt's nicht so hin." Und namentlich so etwas wurde nicht im 2. Jahrhundert erfunden; den Beweis hierfür haben wir in den apokryphischen Erzählungen.

[1]) Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes, 1862, Bd. II, S. 62.

Die Wahrheit der hier erzählten Geschichte ergiebt sich auch aus ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Gang der vorangehenden und nachfolgenden Geschichte Jesu. Der Evangelist ist sich der Folgen der von ihm beschriebenen Thatsache völlig bewußt; er kennzeichnet sie ausdrücklich im Lauf seines Berichts: V. 47 (οὖν) und 53 (von dem Tage an). Vgl. 12, 9—11. 17—19. Renan nennt mit Recht die Auferweckung des Lazarus „ein notwendiges Glied in der Darstellung der Schlußentscheidung". Wenn diese also kein erdichtetes Ereignis ist, so ist jene auch keines. — Endlich enthält der Bericht eine Menge von Zügen, die in offenbarem Widerspruch mit dem Zweck der Erzählung ständen, wenn diese künstlich in der Absicht ersonnen wäre, die Logos-Spekulation zu zeichnen und in's Licht zu setzen; so die Thränen Jesu, die innerliche und sogar leibliche Erregung, die ihm beigelegt wird, seine Bitte um Gewährung des Wunders und seine Danksagung für die Erhörung. Es giebt nichts, das wahrhaft menschlicher wäre, als alle diese Züge, die sämtlich der philonischen Methaphysik entgegengesetzt sind.

1) Der erste Einwand ist, ein derartiges Wunder sei schlechthin unbegreiflich, besonders wenn die Worte: er riecht schon im Sinn einer bereits eingetretenen Verwesung gefaßt werden. Vielleicht hat eben dies mehrere Ausleger, welche die Wirklichkeit des Wunders in Schutz nehmen (Weiß, Keil), veranlaßt, dieses Wort nur als logische Auffassung der Martha anzusehen. „Das Band zwischen Seele und Leib war, wie Weiß sagt, noch nicht in der Art endgiltig gelöst, daß die Verwesung hätte eintreten können." Reuß will diese Art, um das Wunder zu feilschen nicht zugeben. „Der Leichengeruch" scheint ihm ein wesentlicher Zug in dem Bericht, der den Ausspruch: „ich bin die Auferstehung und das Leben" erläutern soll. Und er hat wohl Recht. Wissen wir erst einmal bestimmt, was es um das Leben und was es um den Tod ist, dann wird sich darüber entscheiden lassen, was auf diesem Gebiete passend ist und was nicht. Indessen müssen wir sagen: wer inmitten des unorganischen Stoffes die organische Zelle erschaffen hat, ist nicht außerstand, inmitten des entseelten Stoffes das Leben wieder herzustellen.

2) Wird die Übergehung des Wunders bei den Synoptikern angeführt. Aber finden sich denn nicht zahlreiche Verschiedenheiten dieser Art zwischen den synoptischen Berichten selbst? Hat doch jeder derselben Bestandteile von höchster Wichtigkeit aufbewahrt, die bei den andern fehlen. Es sind Sammlungen von besonderen Erzählungen, von vereinzelten oder mündlich überlieferten Thatsachen. Die Entstehung dieser Sammlungen war von zufälligen uns unbekannten Umständen abhängig. So hat uns Lukas allein den Bericht von der Auferweckung des Jünglings von Nain aufbewahrt. Es ist zudem zu beachten, daß die drei synoptischen Darstellungen in die zwei großen Kreise abteilen: die Begebenheiten des prophetischen Amtes Jesu in Galiläa und die der Passionswoche in Jerusalem; sie streifen nur den dazwischen liegenden Aufenthalt in Peräa. Die Auferweckung des Lazarus aber gehört dieser Übergangszeit an, und deshalb konnte sie ihre Stelle in der allgemeinen Überlieferung leicht verlieren. „Lukas selbst, sagt Hase, hat seine fragmentarische Vorgeschichte der beiden Schwestern (10, 38 ff.) nur durch seine Unkunde über ihre Person und ihr Heim." — Was endlich noch besonders die Übergehung dieses Vorkommnisses in der apostolischen Überlieferung, aus welcher unsere synoptischen Berichte ihrem größeren Teile nach hervorgegangen sind, erklärlich macht, das ist die mögliche Scheu, ein so heiliges Geheimnis wie das der Lieblingsfamilie Jesu den Blicken der Welt preiszugeben, oder sogar die Glieder dieser Familie der Rache der Obersten auszusetzen, welche zur Zeit der ersten Verkündigung noch die Gebieter im Lande waren. Vgl. 12, 10, wo der Gedanke erwogen wird, den Lazarus

zugleich mit Jesu umzubringen. So ist es geblieben bis zur Zerstörung Jerusalems und zum Sturz des hohen Rates. Darum konnte Johannes, nachdem diese Ereignisse einmal geschehen waren, es für zulässig halten, die Auferweckung des Lazarus aus dem Stillschweigen hervorzuziehen, welches vom Pfingstfest an darüber gewaltet hatte. Meyer, Weiß u. A. wenden dagegen ein, daß die Synoptiker, die wahrscheinlich zu einer Zeit schrieben, da die Mitglieder der Familie von Bethanien schon gestorben waren, sich durch diese Erwägung nicht hätten abhalten lassen. Aber sie vergessen, daß die Nichterwähnung in der mündlichen Überlieferung schon in der Urzeit der Kirche sich festgesetzt hatte und so ganz naturgemäß in die schriftliche Abfassung der ursprünglichen evangelischen Verkündigung, d. h. unserer Synoptiker übergegangen war.

Überdies bietet keine der Erklärungen, die man versucht hat, um dieses Wunder aus dem Kreis der echten Begebenheiten des Lebens Jesu auszuscheiden, irgendwelche Wahrscheinlichkeit.

1) Die sogenannte natürliche Erklärung von Paulus, Gabler und A. Schweizer. Infolge der Botschaft V. 3 hielt Jesus die Krankheit für ungefährlich; dann, nach weiterer Benachrichtigung (Paulus rechnet bis zu vier Botschaften) sah er ein, daß es sich nur um einen einfachen Scheintod handle. Am Grabe angekommen, bemerkte er an dem angeblich Verstorbenen einige Spuren vorhandenen Lebens; hierauf sprach er das Dankgebet (V. 41 f.) und rief den Lazarus heraus. Wiederbelebt durch die Kühle des Grabes, durch den Duft der Spezereien und im Augenblick der Eröffnung des Grabes durch die Wärme der äußeren Luft erhob sich dieser voll Leben. So Paulus und Gabler. Nach A. Schweizer gründete sich das Vertrauen Jesu auf die Heilung seines Freundes lediglich auf seinen Glauben an den seiner Sache im allgemeinen gesicherten göttlichen Beistand; und das vorgebliche Wunder bestände nur in dem glücklichen Zusammentreffen dieses religiösen Vertrauens mit dem Umstand, daß Lazarus nicht wirklich tot war. — Diese Erklärung ist von niemand schärfer gerichtet worden als von Strauß[1]) und Baur[2]). Der erstere hat gegen Paulus und Gabler nachgewiesen, daß die Ausdrücke, mit welchen Jesus die Auferweckung Jesu ankündigt, zu bestimmt lauten, als daß sie nur ein auf unsichere Anzeichen begründetes Voraussehen bezeichnen könnten, sowie, daß der Sinn des ganzen Berichts in der Meinung des Erzählers nur der ist und sein kann, den jeder Leser darin findet, die Auferweckung des toten Lazarus durch die Wunderkraft Jesu. Über die Art, wie Schweizer unser Evangelium überhaupt und diesen Abschnitt im besondern behandelt, urteilt Baur: „Ohne allen Sinn für die Einheit des Ganzen zerreißt er unser Evangelium in Fetzen, um alles, wofür er keine flach-rationalistische Erklärung zu geben weiß, als abergläubische Interpolation auszumerzen und das, was er stehen läßt, dem wunderlichen Spiel des Zufalls preiszugeben." Diese letztern Worte treffen besonders zu für Schweizer's Anschauung über dieses Werk.

Aber was für Erklärungen stellen nun die beiden Kritiker denjenigen ihrer Vorgänger entgegen?

2) Die mythische Erklärung von Strauß. Das A. T. erzählte einige von gewöhnlichen Propheten bewirkte Totenerweckungen; so konnte die christliche Sage nicht umhin, dem Messias Wunder ähnlicher Art anzudichten. — Aber ist es wirklich denkbar, daß es der Legende gelungen wäre, einen Bericht von so wunderbarer Farbenmischung hervorzubringen und so klar gezeichnete Personen zu schaffen? „Es ist unbegreiflich, sagt Renan mit Recht, daß eine volkstümliche

---

[1]) Leben Jesu, II, 1. Abt.

[2]) Theol. Jahrbücher, III, 1844.

Dichtung sich so in einen Rahmen von ganz persönlichen Erinnerungen eingefügt hätte, wie die, welche sich auf das Verhältnis Jesu zu der Familie von Bethanien beziehen." Ferner pflegt die Legende zu idealisieren; wie sollte sie je einen Christus erdichtet haben, der im tiefsten Gemüt erschüttert ist, und vor dem Grabe des Freundes, den er zu erwecken im Begriff ist, Thränen vergießt? Sagt ferner nicht Baur mit Recht gegen Strauß: „Wäre eine solche mythische Tradition wirklich in der Kirche verbreitet gewesen, so würde sie unfehlbar mit so vielen andern in dem synoptischen Bericht eine Stelle gefunden haben. Es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß eine so bedeutende Wunderthat, welcher ein entscheidender Einfluß auf die Schlußentscheidung zugeschrieben wurde, eine lokale, auf einen ganz kleinen Kreis beschränkte Legende geblieben wäre." Ungeachtet dieser Schwierigkeiten ist Réville „durchaus nicht verlegen", die Geschichte von Lazarus auf mythischem Wege zu erklären. Die Legende wollte in Lazarus das jüdische Proletariat darstellen (vgl. Luk. 16, 20), das Jesus durch seine Liebe und seine Thränen aus dem geistlichen Tod erweckte: „er beugte sich über dieses Grab [den israelitischen Pauperismus] und rief: Lazarus komm heraus! Und Lazarus kam heraus, bleich .... weinend ....."[1]) Solche Einfälle bedürfen keiner Erörterung. Renan verurteilt sie ebenso streng als wir: „Auswege verzweifelnder Theologen, sagt er, welche sich durch die Allegorie, den Mythus, das Symbol zu retten suchten." (S. 508.) Ein Umstand besonders muß jeden ernstgesinnten Kritiker davon abhalten, der Erzählung einen sagenhaften Charakter beizulegen. Mythen dieser Art sind vereinzelt stehende Dichtungen; aber wir haben gesehen, wie innig sich die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus in den Organismus des vierten Evangeliums einfügt. Das johanneische Werk ist augenscheinlich aus einem Guß. Einem solchen Evangelisten gegenüber wird die Kritik unwiderstehlich auf das Entweder-Oder hingedrängt: Geschichtschreiber oder Künstler? Baur hat das Verdienst diese Sachlage begriffen und, da er nach seinen dogmatischen Voraussetzungen die erstere Möglichkeit nicht zugeben konnte, sich offen für die zweite ausgesprochen zu haben.

3) Die spekulative Erklärung von Baur, wornach unsere Erzählung eine feine Erdichtung sein soll, um dem in V. 25 ausgesprochenen Satz: „ich bin die Auferstehung und das Leben" einen Leib zu geben. — Diese Erklärung paßt zu der Vorstellung, welche sich Baur von unserem Evangelium macht, das seiner Ansicht nach von Anfang bis zu Ende nichts als eine ideal gehaltene Komposition ist. Aber verträgt sie sich mit der Einfachheit, der Geradheit, der nüchternen, ja ich möchte sagen, am Boden streifenden Weise der ganzen Erzählung? Von Anfang bis zu Ende ist jede Lage für sich selbst ohne die mindeste Neigung zum Idealisieren beschrieben. (Vgl. z. B. den Schluß des Kapitels: den Aufenthalt in Ephraim, den Aufruf des Sanhedrin, die Gespräche der Pilger in Jerusalem.) Noch mehr, es finden sich Züge in der Erzählung, die aller Vernunft und Spekulation zuwiderlaufen. Ein schaudernder und weinender Jesus ist, wie schon erwähnt, das Gegenteil einer metaphysischen Schöpfung. Das beweist eben das Ärgernis, welches Baur an diesen Zügen der Erzählung nimmt. Was die Vernunft schafft, das leuchtet der Vernunft auch ein. Je geheimnisvoller und befremdender diese Züge sind, desto augenscheinlicher ist, daß sie der Wirklichkeit entnommen sind. Jedem Leser drängt sich das Gefühl auf, daß der Verfasser selbst ernsthaft an die Wirklichkeit dessen, was er erzählt, glaube und durchaus nicht daran denke, den Erfinder zu machen. Wenn Plato für gut findet, seine hohen Gedanken in die glänzende Hülle des Mythus zu kleiden, so fühlt man, daß er selber über seiner Schöpfung schwebt,

---

[1]) Revue germanique, 1. Dez. 1863, S. 613.

daß sein Geist die Form dieser Lehre frei gewählt hat und damit spielt. Hier dagegen steht der Verfasser selbst unter der Herrschaft der erzählten Thatsache, sein Gemüt ist davon erfüllt, seine ganze Persönlichkeit ergriffen. Wenn er dichtete, so wäre er selbst als der erste anzusehen, der an seine Dichtung glaubte.

4) Die neueren Kritiker wenden sich im allgemeinen einer andern Erklärungsweise zu. Weisse hatte den Gedanken ausgesprochen, unsere Erzählung könnte wohl nur ein von Jesus erzähltes Gleichnis sein, und die Überlieferung hätte eine wirkliche Geschichte daraus gemacht. Dieser Gedanke kommt heutzutage bei Keim, Schenkel, Holtzmann u. A. wieder zum Vorschein. Das Gleichnis vom armen Lazarus (Luk. 16) hätte unsere Erzählung veranlaßt; der Verfasser unseres Evangeliums hätte den Grundgedanken seines Bildes daraus genommen. Renan ersinnt eine ähnliche Zusammenstellung. Er erklärte ursprünglich die Auferweckung des Lazarus aus einem frommen Betrug, dem Jesus selbst nicht fremd gewesen sei. „Die Freunde Jesu verlangten nach einer großen Wunderthat, um auf den Unglauben der Bewohner von Jerusalem einen kräftigen Eindruck zu machen. .... Lazarus, der von seiner Krankheit noch bleich aussah, ließ sich wie einen Toten mit Binden umwickeln und in sein Familiengrab einschließen. .... Jesus wünschte den lieben Freund noch einmal zu sehen. .... Das Übrige versteht sich von selbst." Renan entschuldigt Jesum: „in der gottlosen Stadt Jerusalem war er nicht mehr er selbst .... verzweifelt, zum äußersten getrieben überließ er sich der Strömung. Er unterwarf sich mehr den Wundern, welche die öffentliche Meinung von ihm forderte, als daß er sie that." „Kein Feind des Menschensohns, sagt Hase mit Recht, hat jemals Schlimmeres wider Jesum ausgesagt, als dieser gutmeinende Romantiker hier gesagt hat." Jetzt stellt Renan unter dem Druck der allgemeinen Mißbilligung, welche durch diese Erklärung hervorgerufen wurde, die Ansicht auf, Maria und Martha hätten in einem Gespräch mit Jesu die Äußerung gethan, wie sehr eine Totenerweckung nötig sei, um seiner Sache zum Sieg zu verhelfen, und Jesus hätte ihnen geantwortet: „wenn Lazarus selber in's Leben zurückkehrte, würde man ihm nicht glauben." Diese Äußerung wurde nachmals Gegenstand absonderlicher Mißverständnisse. .... Das als möglich Gedachte wurde in eine Thatsache verwandelt ....; die Überlieferung dichtete der Maria und Martha einen kranken Bruder an, den Jesus aus dem Grab hervorgehen ließ. Mit einem Wort, das Mißverständnis, aus welchem unsere Erzählung sich gebildet hat, sieht aus wie ein morgenländischer Kleinstädterkram (13. Ausg. S. 372—374). — Statt aller Widerlegung machen wir nur darauf aufmerksam, daß die Erzählung gerade das Gegenteil bildet zu dem Gedanken, der ihr zu Grunde liegen soll (V. 45). Die Auffassung von Weisse stößt auf nicht minder große Schwierigkeiten. Das Gleichnis Luk. 16 hat mit unserer Geschichte nichts gemeinsam als den „bei den Juden sehr gewöhnlichen" Namen Lazarus (Hase). Das ganze Gleichnis geht aus von der gänzlichen Entblößung und Verlassenheit des Lazarus. In der Erzählung des Johannes dagegen erscheint der Bruder der Martha und Maria von Ansehen und Wohlstand umgeben und getragen. Dort will Abraham dem Lazarus nicht gestatten, den Hades zu verlassen, und wieder auf Erden zu erscheinen. Hier kehrt Lazarus zu den Lebenden zurück und wird seinen Schwestern und Freunden wiedergeschenkt. Die Wirkung dieser Rückkehr in's Leben ist, daß viele bisher ungläubige Juden nun „an Jesum glauben", was den letzten Worten Jesu im Gleichnis schnurstracks widerspricht. Auch Reuß schließt diese Verhandlung mit den Worten: „Man muß zugeben, daß alle Versuche zur Beseitigung des Wunders willkürlich sind. Keine von all den vorgeschlagenen Erklärungen trägt in sich selbst ein solches Maß von Wahrscheinlichkeit und Natürlichkeit, daß man versucht sein könnte, sie an die Stelle der herkömmlichen Form der Erzählung zu setzen."

Wir schließen mit einer allgemeinen Bemerkung. In ihrer ersten Gestalt beschränkte sich die apostolische Verkündigung darauf, die große Thatsache auszusprechen: Jesus ist auferstanden. Auf diesem Grunde erbauten die Apostel die Kirche. Die einzelnen Vorgänge des Lehramts Jesu konnten wohl in den besonderen Unterredungen zur Sprache kommen, aber die große, von amtswegen geschehende Verkündigung hatte den Thatsachen, auf welchen das Heil der Welt beruht, dem Tod und der Auferstehung des Messias, nichts an die Seite zu stellen. Irgend ein besonderes Wunder war im Vergleich zu jenen Thatsachen eine zu nebensächliche und zufällige Begebenheit, als daß ihr die Bedeutung zugemessen würde, wie wir sie auf unserem geschichtlichen und kritischen Standpunkt der Erwähnung oder Übergehung einer solchen Geschichte beizulegen pflegen. Eines der schlagendsten Beispiele hierfür bietet uns das Stillschweigen der drei Synoptiker und des Johannes selbst über eine der wichtigsten und unleugbarsten Begebenheiten der evangelischen Geschichte, nämlich über die von Paulus I. Kor. 15, 6 erwähnte Erscheinung Jesu vor den fünfhundert Brüdern. Hat man also das Recht, daraus, daß einer, zwei oder auch drei evangelische Berichte schweigen, gegen die Wirklichkeit einer Thatsache der evangelischen Geschichte einen Beweis zu führen? Spinoza soll nach dem Zeugnis von Bayle seinen Freunden erklärt haben: „wenn er sich von der Auferstehung des Lazarus hätte überzeugen können, so hätte er sein ganzes System zerrissen und ohne Widerstand den gewöhnlichen Glauben der Christen angenommen." Möge der Leser den Bericht des Johannes zur Hand nehmen und ihn ohne jede vorgefaßte Meinung noch einmal lesen ....; so wird sich die Überzeugung von selbst bei ihm bilden, zu welcher der pantheistische Philosoph nicht gelangen konnte; und auf das Zeugnis dieses Berichts, von welchem jeder einzelne Zug das Gepräge der Wahrheit trägt, wird er einfach eine Thatsache annehmen, deren sich die Kritik vergeblich zu entledigen sucht, aber mit Versuchen, von denen jeder nachfolgende den vorangehenden Lügen straft.

Zweiter Abschnitt.

12, 1—36.

Die letzten Tage des Lehramts Jesu.

Dieser Abschnitt enthält drei Stücke: 1) das Mahl Jesu in Bethanien, V. 1—11; 2) seinen Einzug in Jerusalem, V. 12—19; 3) sein letztes Auftreten im Tempel, V. 20—36.

Diese drei Begebenheiten sind vom Evangelisten ausgewählt, weil sie den Übergang von dem öffentlichen Lehramt Jesu zu seinem Leiden bilden. Diese Absicht des Berichts zeigt sich im ersten Stück in dem Unwillen des Judas, dem Vorspiel seines Verrats, und in der Antwort Jesu, womit er seinen nahen Tod ankündigt; im zweiten Stück in der Notwendigkeit, in welcher sich nach V. 19 die Führer infolge des Palmtags befanden, entweder Jesu zu huldigen, oder sich seiner zu entledigen; im dritten Stück endlich in der ganzen Rede Jesu, mit der er das Verlangen der Griechen beantwortet, und in seinem abschließenden Abschiedswort an das jüdische Volk, V. 36. — In den beiden ersten Stücken hebt der Evangelist zugleich den Einfluß der Auferweckung des Lazarus auf den Gang der Dinge, wie er ihn schildert, hervor, V. 2; 9—11; 17—19.

So ist in dieser scheinbar zerrissenen Erzählung alles in innigem Zusammenhang. Luthardt sagt mit Recht: „dieses Kapitel ist zugleich ein Abschluß und eine Vorbereitung.“

I. Das Mahl in Bethanien.

V. 1—11.

Gegenüber dem großen Kampf, dessen Herannahen allgemein geahnt wird, steigert sich der Liebeseifer der Freunde Jesu; dagegen kommt auch die Feindschaft der Nation, welche sogar unter den Zwölfen ihren Vertreter hat, in diesem vertrauten Kreis zum Ausbruch; Jesus kündigt in aller Sanftmut dem Verräter an, was seine Feindschaft gegen ihn demnächst für einen Ausgang nehmen werde.

V. 1.[1]) — Es könnte nach den Synoptikern scheinen, daß Jesus unmittelbar von Peräa durch Jericho nach Jerusalem gekommen sei. Um sie mit Johannes in Übereinstimmung zu bringen, darf man nur annehmen, daß Jesus von Ephraim aus in das Jordanthal hinabstieg und sich vor Jericho der großen Pilgerkarawane anschloß, die aus Galiläa durch Peräa reiste. Er machte also, nur in umgekehrter Richtung, den Weg, welchen später Epiphanius zurücklegte, der uns erzählt, „er sei von Jericho aus mit seinem Begleiter durch die Wüste von Bethel nach Ephraim auf die Hochebene gestiegen“. Es ist mir unverständlich, warum diese so einfache Hypothese die Unparteilichkeit Meyer's in Harnisch bringen kann. Er macht die Anmerkung 11, 54 geltend; aber die Zeit des Stillschweigens war nunmehr für Jesus vorüber. — Wir wissen aus Lukas, daß Jesus schon vor seinem Einzug in Jericho von einem großen Haufen Volks umgeben war (18, 36), daß er die Nacht bei Zachäus zubrachte (19, 1 ff.), und daß die allgemeine Erwartung auf's höchste erregt war (19, 11; Matth. 20, 20 ff.). Die Entfernung zwischen Jericho und Bethanien konnte in fünf bis sechs Stunden zurückgelegt werden. Der größere Teil des Festzugs setzte noch an demselben Tag seinen Weg nach Jerusalem fort, während Jesus mit seinen Jüngern in Bethanien blieb. Dieser Aufenthalt wird in den Synoptikern nicht erwähnt; doch ist dies kein Grund, ihn in Zweifel zu ziehen. Öfters finden sich bei einem oder zweien der Synoptiker ähnliche Lücken, welche nur mit Zuziehung des Dritten zu ergänzen sind. Zweimal ist dies bei dem Bericht über die folgenden Tage der Fall. Markus nämlich giebt 11, 11—15 an, daß zwischen dem Einzug am Palmtag und der Austreibung der Krämer eine Nacht verflossen sei, was wir nach der Darstellung der beiden andern Synoptiker nicht vermuten würden. Nach Mark. 11, 12 und 20 liegt zwischen der Verfluchung des Feigenbaumes und dem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über diesen Gegenstand ein Tag und eine Nacht, während man nach Matthäus glauben könnte, die Unterredung habe unmittelbar nach dem Wunder stattgefunden. Diese scheinbaren Widersprüche kommen daher, daß bei der herkömmlichen Lehrweise die sittlich religiöse Bedeutung der Begebenheiten das chronologische Interesse weit überwog. Wenn die synoptischen Erzählungen, trotz ihrer Übereinstimmung im allgemeinen, in einem solchen Verhältnis zu einander stehen, so ist es gar nicht verwunderlich, daß sich diese Erscheinung in erhöhtem Maß in dem Verhältnis zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium wiederholt, das von der Überlieferung schlechthin unabhängig ist.

---

[1]) Die Worte ο τεθνηκως fehlen in ℵ B L X It$^{aliq.}$ Syr. Tisch. (8. Ausg.), dagegen stehen sie in T. R. 14 Mjj., den Mnn. It$^{pleriq.}$ Cop. Tisch. 7. Ausg.

Das οὖν knüpft an 11, 55 an: „Das Passah der Juden war nahe.“ Die Wendung πρὸ ἓξ ἡμ. τ. π., sechs Tage vor ..., läßt sich aus einem Latinismus erklären (ante diem sextum calendas), bei dem das Verhältniswort versetzt ist (Bäumlein); oder ist vielleicht die natürlichste Erklärung dieser Redensart dieselbe, wie bei der Satzbildung 11, 18 (wo sie in Anwendung auf die räumliche Entfernung vorkommt)? Die Zeitbestimmung (sechs Tage) ist in Form des Wessenfalls dem Wort beigefügt, welches den Ausgangspunkt der Berechnung angiebt (das Passah); wie Amos 1, 1, LXX: πρὸ δύο ἐτῶν τοῦ σεισμοῦ, zwei Jahre vor dem Erdbeben (Winer, § 61, 5). Jesus wußte, daß er diese ganze Zeit bedurfte, um auf die Bewohner der Hauptstadt einen letzten, kräftigen Schlag zu führen. — Auf welchen Tag ist nun nach diesem Ausdruck die Ankunft Jesu in Bethanien anzusetzen? Die Antworten lauten sehr verschieden wegen der Ungewißheit über folgende Punkte: 1) darf man den Tag der Ankunft in Bethanien oder den Passahfesttag in die sechs genannten Tage mit einrechnen, oder nicht? 2) soll man den ersten Passahtag, in der Sprache des Johannes, auf den 15., als den ersten großen Sabbattag der Passahwoche setzen, oder schon auf den 14., als den Rüsttag, an dem das Lamm geschlachtet wurde? 3) soll man den Freitag (der gewiß der Wochentag der Hinrichtung Jesu ist) als den 15. Nisan dieses Jahres ansetzen (auf grund der gewöhnlich den Synoptikern beigelegten Auffassung) oder als den 14., den Rüsttag (nach der Anschauung, welche die meisten Ausleger — wie mir scheint, mit Recht — in dem Bericht des Johannes finden)? Es ist uns nicht möglich, die vielerlei Lösungen, auf welche diese verschiedenen Möglichkeiten hinführen, im einzelnen durchzusprechen. Das allgemeine Ergebnis ist: die Einen (Tholuck, Lange, Wieseler, Hengstenberg, Luthardt, Lichtenstein, Keil) setzen die Ankunft Jesu in Bethanien auf Freitag, acht Tage vor seinem Todestag; die Andern (Meyer, Ewald, Weiß) auf Samstag, den Sabbat vor der Passion; Andere (De Wette, Hase, Andreä u. s. w.) auf Sonntag, den Tag nachher; Hilgenfeld, Baur, Scholten, Bäumlein auf Montag. Die wahrscheinlichste unter den verschiedenen möglichen Annahmen scheint mir zur Stunde diejenige zu sein, welche Andreä in dem trefflichen Aufsatz: Der Todestag Jesu (Beweis des Glaubens 1870, 7—9) vorgetragen hat. Der sechste der in V. 1 erwähnten Tage wäre der Freitag der Todestag Jesu, d. h. nach dem sehr klaren Sinn der Chronologie des Johannes (vgl. die eingehende Behandlung der ganzen Frage am Schluß von Kap. 19) der 14. Nisan oder der Rüsttag auf das Passahfest dieses Jahres. Daraus ergäbe sich, daß der Sonntag, der 9. Nisan, der Tag der Ankunft in Bethanien war. Nachdem Jesus den Samstag (Sabbat) in Jericho bei Zachäus zugebracht, wäre er am folgenden Tag, Sonntag, mit der Karawane von Jericho nach Bethanien hinaufgezogen und wäre dort zurückgeblieben, während er die übrigen ihre Fahrt nach Jerusalem fortsetzen ließ, und dies wäre der Abend desselben Tages gewesen, an welchem ihm das Mahl bereitet wurde, das nachher erzählt wird. Am Tag darauf, Montag, hätte der feierliche Einzug in Jerusalem stattgefunden.

In der ersten Ausgabe habe ich den 14. (den Freitag, den Todestag Jesu), als schon zum Fest gehörend, nicht in die sechs Tage eingerechnet. Und in der That spielt dieser Tag in der Passahverordnung Ex. 12 die Hauptrolle, und Josephus (Antiq. XII, 15, 1) zählt acht Festtage, woraus hervorgeht, daß er den 14. mit einrechnete. Aber auf der andern Seite ist zuzugeben, daß zwischen dem Fest der süßen Brote und dem Passahfest im eigentlichen Sinn ein Unterschied war: wenn das erste notwendig den 14. mitbefaßte, an welchem der Sauerteig aus den israelitischen Häusern entfernt wurde, so fing das zweite eigentlich erst am 15. an und schloß mit dem 21., wobei diese

beiden Tage als Sabbattage galten und den Eingang und Schluß der Passahwoche bildeten. Sodann ist ein anderer Mißstand bei dieser Weise zu zählen der, daß man, wenn man bei der Berechnung der sechs Tage vom Donnerstag, 13. Nisan, ausging und von diesem Tag an rückwärts zählte, den Samstag als Tag der Reise von Jericho nach Bethanien erhielt. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Jesus an einem Sabbat eine so weite Strecke zurückgelegt hätte. Meyer nimmt, um dieser Folgerung auszuweichen, an, Jesus habe die Nacht an einem Orte zugebracht, der nahe genug bei Bethanien lag, um am Tag darauf dorthin zu gelangen ohne Verletzung der Sabbatordnung, wonach man an diesem Tag nicht weiter als zwanzig Minuten gehen durfte. Aber warum wäre er denn nicht darauf bedacht gewesen, noch am Abend vorher nach Bethanien zu kommen? und zudem gab es zwischen Jericho und Bethanien keine Stätte, wo man hätte rasten können. Ich hatte eine etwas andere Lösung vorgeschlagen, welche jetzt, wie mir scheint, sich auch bei Weiß findet: Jesus hätte am Freitag den größten Teil der Reise von Jericho nach Bethanien gemacht, aber wäre erst in der ersten Stunde des Samstags (6—7 Uhr Abends) angekommen; und so wäre dieser Samstag wohl der erste der sechs Tage vor dem Feste. Das Mahl wäre ihm erst am nächsten Abend gegen den Schluß des Sabbats bereitet worden; am übernächsten Tage, Sonntag, hätte er seinen Einzug in Jerusalem gehalten. Jedoch ist die Lösung viel weniger einfach als die, welche Andreä vorschlägt; und wie hätte der übrige Teil der Karawane, der nach Jerusalem zog, den Weg von Bethanien nach Jerusalem vollends zurücklegen können, ohne die Sabbatvorschrift zu übertreten?

Nach Hilgenfeld, Baur u. A., welche bei ihrer Zählung vom 15. Nisan ausgehen und diesen Tag unter die sechs miteinrechnen, wäre die Ankunft in Bethanien am Montag, 10. Nisan, geschehen. Nach einigen neueren Auslegern würde der Evangelist suchen, durch diese Zeitangabe eine typische Beziehung herzustellen zwischen der Ankunft Jesu und dem jüdischen Gebrauch, das Passahlamm am 10. Nisan auszusondern. Eine solche Absicht würde offenbar den geschichtlichen Charakter unseres Berichts in Frage stellen. Aber diese angebliche Beziehung zwischen der Ankunft Jesu und der Aussonderung des Lammes ist in keiner Weise in dem Bericht angedeutet; und der Gedanke dieser Zusammenstellung hätte den griechischen Christen, für welche der Verfasser seine Schrift bestimmt hatte, nicht in den Sinn kommen können.

V. 2 und 3.[1]) — Wann fand dieses Mahl statt? nach unserer Voraussetzung natürlich am Sonntagabend, dem Tag der Ankunft Jesu. — Der Satzgegenstand von ἐποίησαν ist unbestimmt; diese Ausdrucksweise im Griechischen entspricht unserem man. Schon daraus geht hervor, daß der Satzgegenstand, wie man sich gewöhnlich vorstellt, nicht sein kann: die Glieder der Familie des Lazarus. Dies ergiebt sich auch aus der ausdrücklichen Erwähnung der Anwesenheit des Lazarus und der thätigen Dienstleistung der Martha, lauter Dinge, die sich von selbst verständen, wenn das Mahl in ihrem eigenen Haus stattgehabt hätte. Da nun die nachgehends genannten Personen nicht den Satzgegenstand des unbestimmten Zeitworts bilden können, so folgt daraus, daß es vielmehr die Leute des Ortes sind. Ein Teil der Einwohner von Bethanien fühlte das Bedürfnis, dem Mann ihre Dankbarkeit zu bezeugen, der ihren geringen Flecken durch eine großartige Wunderthat zu Ehren gebracht hatte. Diese Gedankenverbindung scheint ausgedrückt zu sein in dem οὖν am Anfang von V. 2 und unmittelbar darauf in der genaueren Angabe: „Lazarus, den er auferweckt hatte.“ Was sie ohne Zweifel ganz besonders bewog, jetzt

[1]) ℵ B L It. Vg. lesen εκ vor των ανακειμενων. — T. R.: συνανακειμενων αυτω nur mit einigen Mnn. Alle Mjj.: ανακειμενων συν αυτω.

gerade dem Herrn eine öffentliche Huldigung zu bereiten, war der Haß, den die Obersten des Volkes gegen ihn an den Tag legten. Dieses Festmahl war eine beherzte Antwort auf die Verfügung des Sanhedrin (11, 57); es war der Geächtete, dem die Ehrenbezeugung galt.

Der Text sagt nicht, in welchem Hause das Mahl stattfand. Aus dem Umstand, daß Lazarus als Geladener, nicht als Gastwirt da war (V. 2), geht hervor, daß der Auftritt nicht in seinem, sondern in einem andern Hause sich abspielte. So ergiebt sich ganz natürlich die Übereinstimmung mit dem Bericht des Matthäus und Markus, welche bestimmt sagen, das Mahl habe im Hause Simon's, des Aussätzigen, stattgefunden, ohne Zweifel eines Kranken, den Jesus geheilt hatte, und der sich das Vorrecht der Aufnahme Jesu im Namen aller übrigen ausgebeten hatte. Es ist unbegreiflich, wie Meyer diese so einfache Zusammenfassung nur für ein falsch harmonistisches Verfahren halten kann. Weiß sagt selbst: „Die Redewendung, wie sie vorliegt, schließt den Gedanken aus, daß Lazarus die Mahlzeit gegeben hätte." Nicht jeder konnte Jesum aufnehmen; aber jeder wollte nach Kräften zu der Huldigung, die ihm dargebracht wurde, beitragen, die Einwohner von Bethanien durch das in ihrem Namen bereitete Mahl, Martha durch persönliche Dienstleistung selbst in einem fremden Hause, Lazarus durch seine Gegenwart, die an sich schon mehr zur Verherrlichung des Herrn that als alles, was die Andern zu thun vermochten; Maria endlich durch einen fürstlichen Aufwand, der allein dem Gefühl, das sie beseelte, Ausdruck geben konnte.

Es war allgemeine Sitte bei den Völkern des Altertums, an festlichen Tagen das Haupt der Gäste mit duftendem Öl zu salben. „Du bereitest vor mir einen Tisch; du salbest mein Haupt mit Öl und schenkest mir voll ein", sagt David zu Jehovah, indem er die Wonne der Gemeinschaft mit Gott unter dem Bild eines von Gott ihm bereiteten Mahles beschreibt (Ps. 23, 5). Das Unterlassen dieses Gebrauchs stellt der Herr Luk. 7, 46 als beleidigende Versäumnis dar. In Bethanien ließ man sich ein solches Versehen nicht zu schulden kommen; Maria nahm diesen Dienst auf sich und behielt sich vor, ihn auf ihre Weise auszuführen. — Μύρον ist der allgemeine Begriff für alle wohlriechenden Flüssigkeiten, und νάρδος, Narde, der Name der köstlichsten Art. Dieses Wort, das aus dem Sanskrit stammt (persisch nard, im Sanskrit naladâ), bezeichnet eine in Indien einheimische Pflanze, von welcher einige weniger geschätzte Arten in Syrien vorkommen. Man verwahrte ihren Saft in Alabastergefäßen (nardi ampullae) und gebrauchte ihn nicht nur, um den Leib zu salben, sondern auch um dem Wein einen feinen Geruch zu geben (S. Riehm, Handwörterb.). — Wir übersetzen πιστικός mit rein. Dieses Wort, welches das klassische Griechisch nicht kennt, findet sich im ganzen N. T. nur an der entsprechenden Stelle bei Markus. Bei den späteren Griechen bezeichnet es einen Vertrauensmann, dem man etwa die Sorge für ein Schiff, für eine Herde überträgt. Es wäre also der Ausdruck für ungefälschte Narde, auf die man sich verlassen kann. Diese Bedeutung paßt um so besser, als die Narde Fälschungen aller Art ausgesetzt war. Plinius zählt neun Pflanzen auf, mittelst deren man sie nachbilden konnte, und Tibullus gebraucht den Ausdruck nardus pura, was unser πιστικῆς bei Markus und Johannes nahezu als terminus technicus erscheinen läßt. Viel weniger Wahrscheinlichkeit hat die Bedeutung trinkbar (von πίνω, πιπίσκω), nicht bloß weil die natürliche Form πιστός oder πότιμος wäre, sondern hauptsächlich, weil der Begriff der Trinkbarkeit durchaus keinen Anhalt im Zusammenhang hat. Man hat auch versucht, das Wort von dem Namen einer persischen Stadt Pisteira abzuleiten, der zuweilen in Pista verkürzt worden sei (vgl. Meyer zu Mark. 14, 2). Dies ist ein wertloses Auskunftsmittel. (Vgl.

Hengstenberg und besonders Lücke und Wichelhaus.) — Das Beiwort πολυτίμου kann sich nur auf das erste der beiden Hauptwörter beziehen (gegen Luthardt, Weiß u. A.); denn es war nicht die Pflanze, die man gekauft hatte (νάρδου), sondern die Salbe (μύρου). Λίτρα, ein Pfund, entspricht dem lateinischen libra und bezeichnet ein Gewicht von etwa 300 Gramm; das war für eine Salbe von solchem Preis ein außerordentliches Maß. Aber der Ehrengabe der Maria durfte es an nichts fehlen, weder an der Beschaffenheit noch an der Menge.

Diese Nardengefäße wurden wahrscheinlich in hermetischem Verschluß aus dem Morgenland gebracht; um ihren Inhalt zu verwenden, mußte man ihnen den Hals abbrechen; das that Maria nach Markus (14, 3). Da diese Handlung etwas Feierliches hatte, muß sie dieselbe vor den Augen aller Gäste vollzogen haben, also über dem Haupte Jesu, der sich schon zur Tafel niedergelassen hatte. Sein Haupt empfing also den ersten Erguß der Salbe (vgl. Matthäus und Markus: „sie goß ihm davon auf das Haupt"). Da es sich aber hier nicht um eine auch sonst übliche Mahlzeit handelte und Maria ihrem Gast nicht nur einen Beweis der Liebe und Hochachtung, sondern ein Zeichen der Anbetung geben wollte, so verband sie mit der gewöhnlichen Salbung des Hauptes (wie sie sich von selbst verstand; vgl. Ps. 23, 5; Luk. 7, 46) eine ganz außerordentliche Huldigung. Als wäre diese kostbare Flüssigkeit nur gemeines Wasser, goß sie dieselbe ihm auf die Füße, und zwar so reichlich, als wollte sie ihm die Füße waschen; ja sie mußte ihm dieselben auch abtrocknen. Dazu bediente sie sich ihrer eigenen Haare. Dieser letztere Zug ist der Höhepunkt der Huldigung. Es galt bei den Juden nach Lightfoot (t. II, p. 633) als ein Schimpf für eine Frau, die Bänder, welche die Haarflechten zusammenhalten, zu lösen und sich mit losen Haaren zu zeigen.[1]) Maria bezeugt also damit, daß, wie kein Opfer für ihre Börse zu teuer, so kein Dienst für ihre Person zu niedrig sei. Alles, was sie ist, gehört ihm ebensowohl wie alles, was sie hat. So wird der Grund der gewiß nicht zufälligen Wiederholung des τοὺς πόδας αὐτοῦ ersichtlich. Gerade diesem am wenigsten edlen Teil seines Leibes erweist sie diese außerordentliche Huldigung. In jedem einzelnen Zug dieses Berichts spricht sich die Anbetung aus, welche die Seele der Handlung ist. Vielleicht war das Gerücht von der Verehrung Jesu durch die galiläische Sünderin der Maria zu Ohren gekommen. Nun wollte sie nicht, daß die Freunde Jesu weniger für ihn thun, als eine Fremde.

Daß diese Geschichte dieselbe ist, wie diejenige, welche Matth. 26, 6—13 und Mark. 14, 3—9 erzählt wird, ist unbestreitbar. Allerdings sagen die letztern, die Salbe sei auf das Haupt gegossen worden, bei Johannes auf seine Füße; aber, wie wir soeben gesehen haben, erklärt sich diese geringe Verschiedenheit leicht. Nach der Salbung in der gewöhnlichen Form (am Haupte) begann das Waschen der Füße mit der Salbe, das hier an die Stelle der gewöhnlichen Fußwaschung tritt (Luk. 7, 44). Johannes allein hat das Gedächtnis dieser That, die dem Auftritt sein einzigartiges Gepräge giebt, der Nachwelt überliefert. Es läßt sich nicht wohl annehmen, daß Maria ein ganzes Pfund der Salbe Jesu auf's Haupt gegossen hätte. Was die Stelle betrifft, welche dieser Bericht in den beiden Erzählungen einnimmt, so ist sie ebensowenig ein Zeugnis wider die Identität der Handlung. Denn bei den Synoptikern ist die Stelle offenbar bestimmt durch die sittliche Beziehung dieser That zu dem Verrat

[1]) Sotah, fol. 5, 1: „Der Priester löst die Haare des verdächtigen Weibes auf . . . zum Zeichen der Brandmarkung." Vajicra Rabba, fol. 188, 2: Kamith, welche sieben Söhne hatte, die Hohepriester wurden, antwortete auf die Frage, wie sie zu solcher Ehre gekommen: „Dadurch, daß die Balken meines Zimmers nie meine Hauptthaare gesehen haben."

des Judas, der unmittelbar darauf erzählt wird (Matth. V. 14—16; Mark. V. 10 f.). Diese Gedankenverbindung hatte die Vereinigung der beiden Vorgänge in der mündlichen Überlieferung veranlaßt und von da war sie in die schriftliche Abfassung übergegangen. Johannes hat die Begebenheit wieder an die richtige Stelle gerückt. — Ganz anders stellt sich das Verhältnis dieser Salbung Jesu in Bethanien zu dem Luk. 7 erzählten Vorgang. Wir haben bereits diejenigen Züge hervorgehoben, welche eine Verwechselung beider Berichte nicht zulassen (S. 391). Nach Keim's Machtspruch kann eine Huldigung dieser Art nicht zweimal stattgefunden haben. Aber die Salbung gehörte so gut wie die Fußwaschung notwendig zu jedem Mahl, zu dem eine Einladung ergangen war (Luk. 7, 44). Die einzelnen Umstände, in welchen die beiden Vorgänge zusammentreffen, sind rein zufällig. Simon, der Aussätzige von Bethanien, von welchem Matthäus und Markus sprechen, hat mit Simon, dem Pharisäer, den Lukas nennt, nur den Namen gemein. Aber wir können allein unter der kleinen Zahl von Personen, die uns aus der evangelischen Geschichte bekannt sind, zwölf bis dreizehn Simon zählen, und da sollte es nicht zwei Träger dieses so sehr verbreiteten Namens geben können, in deren Häusern die beiden ähnlichen Auftritte stattgefunden hätten? Der eine lebt in Judäa, der andere in Galiläa; der eine empfängt Jesum mitten in seiner galiläischen Amtsthätigkeit, der andere einige Tage vor seiner Leidenszeit. In Galiläa dreht sich das Gespräch um die Vergebung der Sünden, in Judäa um den Aufwand der Maria. Und wenn die beiden Frauen die Füße Jesu mit ihren Haaren trocknen, so sind es bei der einen Thränen, welche sie abwischt, bei der andern eine Salbe, womit sie ihren Herrn einbalsamiert hat. Diese Verschiedenheit kennzeichnet hinreichend die beiden Frauen und die beiden Vorgänge. Auch wird das christliche Gefühl immer Einsprache dagegen erheben, wenn man Maria von Bethanien mit einem übelberüchtigten Weib zusammenwerfen will.

V. 4—6.[1]) — Dieser Ausbruch des Unmuts von seiten des Judas wird hervorgerufen durch die schnöde Leidenschaft, die ihm der Evangelist zur Last legt; aber, wie sein Verrat, hat er noch eine tiefere Quelle als die Habsucht. Schon lange (6, 70) nagte in seinem Herzen ein düsterer Unmut über den langsamen Gang, welchen Jesus einhielt (6, 70 f. vgl. mit V. 15), und diese Stimmung wartete nur auf einen Vorwand, um sich Luft zu machen. Bei den Synoptikern sind es die Jünger (Matthäus), einige (Markus), welche sich dagegen auflassen. So scheint Judas bei diesen, wie bei andern Gelegenheiten, unter seinen Mitjüngern der Sauerteig gewesen zu sein, der den Teig versäuert. Westkott sagt: „er sprach aus, was die andern dachten.“ Ohne Zweifel noch etwas mehr: er rief unter ihnen eine Stimmung der Unzufriedenheit hervor, die ohne ihn nicht entstanden wäre. Wir finden hier wieder dasselbe Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern, das wir schon bei andern Erzählungen beobachtet haben. Bei den letztern sind die Umrisse verwischt; nur der erstere giebt die bezeichnenden Züge wieder, wie man sie von einem Zeugen erwarten kann. — Judas kennt den Preis der fraglichen Waare genau, wie wenn er ein Gewerbsmann wäre. — Hinsichtlich des Wertes eines Denars siehe zu 6, 7. Die angegebene Summe belief sich, zur Kaiserzeit auf etwa 200 Mark. Sie ist genau so bei Markus angegeben. Wir haben schon mehrere Fälle von ähnlichem Zusammentreffen beider Evangelisten angeführt (V. 3; 6, 7. 10). — Selbst abgesehen von der nachfolgenden Thatsache des Verrats des Judas, die von den vier Evangelisten bezeugt

---

[1]) ℵ B lesen δε statt ουν. — Zahlreiche Varianten in der Bezeichnung des Judas. ℵ B L: Ιουδας ο Ισκαριωτης; T. R. mit 10 Mjj. (A I K, u. s. w.): Ιουδας Σιμωνος Ισκαριωτης; D: Ιουδας απο Καρυωτου, u. s. w. — Statt ειχεν και ℵ B L Q: εχων.

wird, wäre es sehr leichtfertig, wie sich das die neuere Kritik erlaubt hat, die hier von Johannes gegen Judas erhobene Beschuldigung aus einer Regung persönlichen Hasses abzuleiten. — Das Wort γλωσσοκόμον (eigentlich γλωσσοκομεῖον) bezeichnet wörtlich das Behältnis, in welchem die Musiker das Mundstück ihrer Instrumente verwahrten, daher: Büchse. Es war vermutlich ein tragbares Kästchen. Die darin enthaltene Habe Jesu und seiner Jünger (13, 29) war zugleich das Gut der Armen. Dieser Schatz wurde aus freiwilligen Gaben gespeist (V. 5; Luk. 8, 1—3). Aus 20, 15 ist zu ersehen, wie in dem Wort βαστάζειν die im N. T. allein gewöhnliche Bedeutung von tragen leicht in die von wegtragen, stehlen übergeht (De Wette, Meyer). Der einfache Sinn von tragen ist indessen nicht unmöglich, wenn man mit den Alex. ἔχων statt καὶ ... εἶχε liest. Denn dadurch verschwindet alle Tautologie zwischen diesem und dem folgenden Satz. Aber es ist jedenfalls ungereimt, die Bedeutung von wegtragen mit Rücksicht auf das τά vor βαλλόμενα ausschließen zu wollen, wie wenn es in diesem Geschlechtswort läge, daß er alles weggenommen habe, was in die Büchse eingelegt wurde! — Man hat gefragt, warum Jesus, wenn er den Judas kannte, ihm das für seine Sittlichkeit so gefährliche Amt übertragen habe? Wir wollen nicht mit Hengstenberg sagen, Jesus habe es als einziges Mittel der Heilung für gut gefunden, auf diese Weise die Offenbarung seiner Sünde hervorzurufen. Durch eine solche Handlungsweise hätte sich Jesus unseres Erachtens mehr als sich mit der wahren Menschheit verträgt, an die Stelle Gottes gesetzt. Ist es denn aber nachgewiesen, daß Jesus bei der Wahl des Judas zum Schatzmeister der Gesellschaft unmittelbar eingegriffen habe? Konnte hier nicht eine Art Abstimmung der Jünger untereinander stattgefunden haben, in welche sich Jesus nicht hatte mengen wollen? Weiß meint, Jesus habe den Judas alsbald gewählt, weil er in diesen geschäftlichen Dingen eine besondere Befähigung besaß und dann weil er in ein Verhältnis nicht eingreifen wollte, in welchem er eine göttliche Fügung erkannte.

V. 7 und 8.[1]) — Nach der allein zulässigen Lesart des T. R. ist der Imperat. ἄφες αὐτήν absolut zu nehmen: „laß sie (in Frieden); beunruhige sie nicht weiter mit deinen Bemerkungen." Der Grund wird sogleich angegeben. Nach der alex. Variante ist die nähere Bestimmung zu ἄφες der folgende Satz, entweder im Sinn der Vulgata, welchem sich Meyer, Bäumlein u. A. anschließen: „laß sie das (αὐτό, den Rest dieser Salbe, von der sie erst einen Teil ausgegossen hatte) aufbewahren, um mich am Tage meines Todes einzubalsamieren", — oder in dem Sinn von Bengel, Lange, Luthardt, Weiß, Keil: „laß es ihr hingehen, daß sie diese Salbe für diesen Tag aufbewahrt hat, welcher durch die Handlung, die sie an mir vollzogen hat, gleichsam mein antizipierter Todestag wird." Diese letztere Erklärung ist sprachlich unzulässig. Der Ausdruck ἀφιέναι ἵνα bezieht sich notwendig auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit. Bei dieser Erklärung müßte es doch ganz einfach heißen: ἄφες αὐτὴν τετηρηκέναι. Es ist unbegreiflich, wie Weiß eine so gezwungene Erklärung rechtfertigen kann mit der Behauptung, es gebe kein anderes Mittel, diesen Gedanken zu erklären. Die Auslegung von Meyer ist noch weniger möglich. Mit welchem Rechte will man annehmen, daß nur ein Teil der Salbe ausgegossen wurde, daß noch ein Rest übrig war, und daß dieser Rest mit αὐτό bezeichnet wurde? Ferner bildet das Wort Jesu in diesem Sinn gefaßt gar keine Antwort mehr auf den Einwurf des Judas. Dieser

[1]) T. R. liest mit 12. Mjj. (A I Γ u. s. w.) den Mnn. Syr^sch. αφες αυτην, εις την ημεραν τ. ενταφ. μου τετηρηκεν αυτο. ℵ B D K L Q X Π 4 Mnn. It^plerique Vg. Cop.: αφες αυτην ινα εις την ημ'. ημ. τ. ενταφ. μου τηρηση αυτο. — D läßt V. 2 aus.

hatte der Maria keineswegs das Recht bestritten, diese Salbe ganz oder teilweise zur Verwendung bei einer späteren schicklichen Gelegenheit aufzubewahren; ganz im Gegenteil macht er ihr das zum Vorwurf, daß sie die Salbe verschwendet und nicht aufgespart habe. Es ist also mit Lücke und Hengstenberg zuzugeben, daß diese Lesart, wie man sie auch auslegen mag, keinen erträglichen Sinn giebt. Sie ist eine übel angebrachte Korrektur von der Hand von Kritikern, die der Ansicht waren, es werde kein Mensch vor seinem Tode einbalsamiert. Die gewöhnliche Lesart dagegen giebt einen ebenso einfachen als feinen Sinn. Jesus spricht der Handlung der Maria eben das zu, was ihr nach des Judas Meinung fehlte, einen Zweck, einen wirklichen Nutzen. Nicht umsonst hat sie diese Salbe ausgegossen, wie du ihr zum Vorwurf machst. Sie hat heute zum voraus meine Einbalsamierung vorgenommen“, vgl. Mark. 14, 8: „sie ist zuvorgekommen, meinen Leib zu salben zu meinem Begräbnis“, mit andern Worten: sie hat diesen Tag zum Tag meines Begräbnisses gemacht, wozu du bald die Losung geben wirst. Ἐνταφιασμός: die Einbalsamierung, und überhaupt die Zurüstungen zum Begräbnis. Das Wort τετήρηκεν, hat aufbewahrt, ist sehr fein gewählt. Es ist, als ob auf seiten der Maria ein Plan bestanden hätte, der zum voraus berechnet gewesen wäre und dem Nützlichkeitsgeist entsprochen hätte, welchem der Vorwurf des Judas entsprang.

Sollte V. 8, der in D fehlt, aus dem Text der beiden Synoptiker von den Abschreibern hierher übertragen worden sein und diese Handschrift allein gegen alle andern Urkunden Recht haben? Wahrscheinlicher ist es eine der so häufigen fehlerhaften Auslassungen in D. — Der Sinn ist: „wenn die Armen wirklich Gegenstand eurer Fürsorge sind, wird es immer Zeit geben, eure Freigebigkeit an ihnen zu beweisen; hingegen meine Person wird eurer liebreichen Sorge und Pflege bald entrückt sein.“ Der erste Satz scheint eine Hindeutung auf Deut. 15, 11 zu enthalten. — Das Präs. ἔχετε im ersten Satz steht mit Rücksicht auf πάντοτε, und das nachfolgende Präs. ist durch das erste veranlaßt. Beyschlag bemerkt mit Recht zu dieser Stelle: man behauptet, der vierte Evangelist gefalle sich darin, die Zwölfe herabzuwürdigen; aber warum setzt er, und er allein, alles dem Judas auf die Rechnung? — Man sagt ferner, er habe einen besondern Haß gegen Judas. Dies ist eine Behauptung, durch welche der Kritiker die Echtheit des Evangeliums, ohne es zu wollen, behauptet; denn welcher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts hätte einen persönlichen Haß gegen Judas hegen sollen? — Übrigens sind die leichten Änderungen, die Johannes am synoptischen Bericht anbringt, hinsichtlich der Logosidee ganz unerheblich. Sie erklären sich nur aus der genauern Bekanntschaft mit der Thatsache und aus dem strenger geschichtlichen Charakter der ganzen Darstellung. Man sieht endlich daraus, wie falsch es ist, wenn Weizsäcker dem vierten Evangelisten eine Abhängigkeit vom Bericht des Markus zuschreibt, weil in beiden Berichten 300 Denare und andere gleichlautende Ausdrücke vorkommen (Untersuch., S. 290). Die Überlegenheit des johanneischen Berichts beweist seine Unabhängigkeit.

V. 9—11. — Die mit Jesu von Jericho gekommenen Pilger hatten bei ihrer Ankunft in Jerusalem das Gerücht von seiner Annäherung verbreitet. Und als die sämtlichen Einwohner der Landschaft Judäa, von denen 11, 55 f. die Rede war, und die schon mehrere Tage vor der Ankunft Jesu ihn zum Gegenstand ihrer Gespräche machten, erfuhren, daß er so ganz in ihrer Nähe verweile, konnten sie es nicht mehr erwarten, ihn sowie den Lazarus, das lebendige Denkmal seiner Macht, zu sehen. — Die Bezeichnung Juden hat auch hier dieselbe Bedeutung wie im ganzen Evangelium: es sind die Vertreter der alten Ordnung der Dinge. Und eben das war das Verletzende, das die

Obersten hier empfanden; gerade die Bevölkerung, auf welche sie fortwährend gerechnet hatten, um der Bevölkerung von Galiläa die Spitze zu bieten, die Einwohner von Judäa und sogar die von Jerusalem, fingen an, die Heeresfolge zu versagen. — ὑπάγειν, sich in der Stille davon machen. Man gebrauchte einige Vorsicht bei dieser neuen Lage und besonders bei den Besuchen in Bethanien. — So bereitet sich der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem vor. Das Volk ist ganz gestimmt für eine Huldigung. Jesus darf jetzt nur ein Zeichen geben und der Begeisterung der Menge den Zügel lassen, so schlägt die Stunde der schon so lange von seiner Mutter gewünschten (2, 4) und von seinen Brüdern geforderten (7, 4), aber von ihm bis jetzt abgelehnten Kundgebung seiner königlichen Würde.

II. Der Einzug in Jerusalem.

V. 12—19.

Jesus hatte bei jeder Gelegenheit die öffentlichen Erklärungen des Volkes für ihn zu verhindern gesucht (6, 15; Luk. 14, 25—33; 19, 11 ff.). Jetzt läßt er der Begeisterung des Volkes freien Lauf und schickt sich in die ihm bereitete öffentliche Huldigung. Welche Rücksichten sollte er denn noch nehmen? Sollte er nicht wenigstens einmal in seinem Leben als König von Israel anerkannt und begrüßt werden? Unter allen Umständen war die Stunde seines Todes nahe; so hatte denn die seiner königlichen Offenbarung geschlagen.

Die Überlieferung der christlichen Kirche setzt den Einzug Jesu in Jerusalem auf den Sonntag vor seinem Leiden. Die wahrscheinlichste Erklärung von V. 1 hat diese Auffassung nicht bestätigt; es war ohne Zweifel der Montag. Drei der Evangelisten geben die Tagesstunde, zu welcher der erste Einzug stattfand, nicht an. Warum sollten wir uns nicht an den anschließen, der sie mit Bestimmtheit namhaft macht? Es ist Markus. Er sagt 11, 11: „und Jesus zog ein in Jerusalem und in den Tempel, und besahe alles; und da es schon spät war, ging er nach Bethanien mit den Zwölfen.“ In diesem Worte liegt, daß Jesus nach seinem Einzug in Jerusalem an diesem Tage nichts von Bedeutung mehr vornahm, weil die Tageszeit schon zu weit vorgerückt war. Daraus ergiebt sich, daß der Einzug um die zweite Tageshälfte stattfand. Wie ist es möglich, diese Folgerung als eine harmonistische zu bezeichnen, wie Weiß thut? Sagt Johannes etwas, das diesem Bericht des Markus entgegenstünde?

V. 12 und 13.[1]) — Diese Ansammlung von Menschen ist viel beträchtlicher als diejenige, von der V. 9—11 die Rede war; sie beschloß einen großen Teil der von allen Gegenden her zum Fest gekommenen Pilger in sich. Sie hatten von denen, die den Abend zuvor nach Bethanien gekommen waren, vernommen, daß er sich wirklich dort befand und daß er sich rüste, selbst nach Jerusalem zu kommen. Sie zogen also in großer Zahl aus ihm entgegen, um dann bei seinem Einzuge in die Stadt sein Gefolge zu bilden. Diejenigen, die am frühesten aufgebrochen waren, kamen bis nach Bethanien; die andern mußten ihm nacheinander unterwegs begegnen. So traf er, bereits von zahlreichen Jüngern und Freunden umgeben, je weiter er vorrückte, Schritt für Schritt fröhliche Scharen am Wege. Hieraus erklärt sich leicht die Huldigung dieses Tages, die in der synoptischen Darstellung einen etwas ungestümen Charakter trägt und bis zu einem gewissen Grade unverständlich bleibt. Da

[1]) ℵ Δ lassen ο vor ελθων aus. — A K U Π 50 Mnn. lesen απαντησιν statt υπαντησιν (11 Mjj.). D G L X: συναντησιν. — ℵ D L Q: εκραυγαζον statt εκραζον. ℵ A D K Q X Π lesen noch λεγοντες.

die andern Evangelien den Aufenthalt Jesu in Bethanien nicht erwähnen, so stellen sie es natürlich so dar, als käme er mit der Pilgerkarawane, die von Jericho heraufzog.

Plötzlich weht ein Hauch himmlischer Freude über die Menge hin. Ihr Frohsinn und ihre Hoffnungen machen sich Luft in Gesängen und bildlichen Handlungen. Lukas besonders schildert diesen Vorgang in schönster Weise: „und da er nahe hinzukam und zog den Ölberg hinab, fing an der ganze Haufe seiner Jünger mit Freuden Gott zu loben mit lauter Stimme über alle Thaten, die sie gesehen hatten“ (Luk. 19, 37). Johannes deutet an, welches unter allen Wundern in dem Jubelrufen der Menge die vorderste Stelle einnahm und diese allgemeine Wirkung sowohl bei den Begleitern des Herrn als bei den Entgegenziehenden hervorbrachte, das war die Auferweckung des Lazarus. — Der Palmbaum ist vermöge der anhaltenden Schönheit seiner prächtigen Blätterkrone das Sinnbild nicht nur der Kraft, sondern auch der Schönheit, der Freude, ja des Heils (Keil). I. Makk. 13, 51 kehrt Simon nach Jerusalem zurück „mit Lobgesängen und Palmzweigen beim Klang von Saitenspiel und Cymbeln, weil der Feind aus Israel vertrieben war“. Lev. 23, 40 ist bei der Verordnung des Laubhüttenfestes gesagt: „ihr sollet … Palmzweige nehmen … und sieben Tage fröhlich sein vor dem Herrn, eurem Gott.“ Während dieses Festes fand täglich ein Umzug um den Brandopferaltar statt, wobei Palmzweige getragen wurden; vgl. Apok. 7, 9. An diesem Tag aber macht sich alles von selbst. — Man hat in den Geschlechtswörtern τά vor βαΐα und τῶν vor φοινίκων (die Zweige der Palmen) eine Anspielung auf die in der Überlieferung bekannten Palmzweige sehen wollen, welche diesem Tag den Namen gegeben haben; es ist einfacher, die Worte so zu fassen: „die Zweige der Palmen, die da am Wege standen“, wie wenn Johannes gesagt hätte: „sie beraubten die Palmbäume ihrer Zweige“. — Das Wort βαΐον bezeichnet schon für sich Palmzweig. Das ergänzende τῶν φοινίκων ist von Johannes für die Leser hinzugesetzt, welche diesen terminus technicus nicht kannten.

Die Rufe der Menge, wie die Worte: Sohn Davids (Matthäus), König von Israel (Johannes), lassen keinen Zweifel über den Sinn dieser Kundgebung; es war eben der Messias, welchen das Volk in der Person Jesu zu begrüßen hoffte. Die von Johannes berichteten Zurufe (V. 13), die in entsprechender Form bei den Synoptikern vorkommen, stammen aus Psalm 118, hauptsächlich aus V. 25 f. Es war dies ein wahrscheinlich für die Einweihung des zweiten Tempels abgefaßter Lobgesang und die angeführten Worte bezogen sich auf den Empfang des Festzugs durch die Priester bei seiner Ankunft am Tempel. Zahlreiche rabbinische Citate beweisen, daß der Psalm als messianisch betrachtet wurde. Jeder Israelit wußte die Worte auswendig, sie wurden am Laubhüttenfest gesungen bei dem Umzug um den Altar, und am Passahfest, bei dem Gesang des großen Hallel (Ps. 113—118) während des Passahmahls. Hosianna (von הושיעה נא, hilf doch) ist eine an Gott gerichtete Bitte des theokratischen Volkes für seinen König-Messias; es ist, sozusagen, das israelitische God save the king. — Es scheint uns natürlicher die Worte im Namen des Herrn auf das Wort kommen als auf das Part. gesegnet zu beziehen. Der Ausdruck: der da kommt im Namen des Herrn bezeichnet in allgemeiner und noch etwas unbestimmter Weise den göttlichen Gesandten im höchsten Sinn, auf dessen Person und Werk Israel die Segnungen des Himmels herabruft; nach diesem kommt dann das große Wort, dessen Bedeutung jedermann versteht, die unzweideutige Bezeichnung: König von Israel. — Selbstverständlich erhoben nicht alle in der Menge genau denselben Ruf; hieraus erklärt sich die Verschiedenheit in den von den Evangelisten berichteten Zu-

rufen des Volkes. — Wie Jesus 6, 5 in dem Zulauf der Volksmenge in der Wüste die Aufforderung seines Vaters erkannt hatte, dem Volk ein Fest zu geben, so erkennt er in der Begeisterung der Menge, die mit Triumphgeschrei ihm entgegenzieht, einen göttlichen Wink; es ist ihm klar, daß nach dem Wort des Psalms selbst, welchem das Volk seine Gesänge entlehnt, dies der Tag ist, den der Herr gemacht hat, und daß man sich darin freuen und fröhlich sein soll (Ps. 118, 24); und auf die messianische Begrüßung von seiten des Volkes antwortet er durch ein entschieden messianisches Zeichen.

V. 14 und 15.[1]) — Jesu ist nun sein Verhalten durch die Umstände vorgezeichnet. Weil er heute diese Huldigung annehmen will, kann er nicht mit der Volksmenge vermischt bleiben. Auf der einen Seite muß er sich also den Leuten zu sehen geben; aber auf der andern Seite will er das nur in der demütigsten, der geistigen Art seines Königtums angemessensten Weise thun. In den alten Zeiten war, wie es scheint, der Esel in Israel durchaus kein verächtlich angesehenes Tier; vgl. Jud. 5, 9 f. 10, 4; II. Sam. 17, 23. Später erst wurde ihm Pferd und Maultier vorgezogen; vgl. Sirach 33 (36), 25 (24). Der Prophet Sacharja giebt selbst an, was für eine Bedeutung er diesem Sinnbild beilege, wenn er sagt (9, 9): siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, **demütig**." Der Esel ist ihm das Bild der Niedrigkeit des Messias und somit der friedlichen Art seines Königreichs: „ich will abthun die Kriegswagen ... und der König wird Frieden lehren unter den Heiden" (Sach. 9, 10). Die zwei Begriffe Demut und Friede lassen sich leicht miteinander verbinden, wie andererseits die Begriffe von Reichtum und stolzer, kriegerischer Macht. — Das εὑρών scheint auf den ersten Anblick unverträglich mit dem Bericht der Synoptiker, wornach Jesus zwei Jünger vor sich her sendet mit der ausdrücklichen Weisung, ihm das Eselsfüllen zu holen. Aber εὑρών bezeichnet durchaus nicht ein Finden ohne Suchen; man denke nur an das εὕρηκα des Archimedes! Man kann das Wort übersetzen: nachdem er sich verschafft hatte, wie in den Redensarten εὑρίσκειν δόξαν, κέρδος, βίον, sich Ehre, Gewinn, Auskommen verschaffen (Passow). Es läßt sich also aus diesem Wort keinerlei Schluß machen über die Art des Findens, und es ist natürlich anzunehmen, daß Johannes in diesem kurzen Ausdruck den in der Kirche hinlänglich bekannten Bericht der Synoptiker zusammenfasse. Auch die Anführung aus Sacharjah giebt er in abgekürzter Fassung; denn es kommt ihm nur darauf an, den allgemeinen Zusammenhang zwischen der Prophetie und ihrer Erfüllung nachzuweisen. Der Ausdruck Tochter Zion bezeichnet die als Person gefaßte Einwohnerschaft der Stadt. Statt des: freue dich in der Weissagung setzt Johannes: Fürchte dich nicht; es ist dasselbe Gefühl, nur in abgeschwächter Form: „fürchte dich nicht; ein König, der so kommt, kann kein Tyrann sein." — Wenn auch Jesus nie in dieser Weise in Jerusalem eingezogen wäre, so wäre die Weissagung doch in ihm erfüllt. Seine ganze Berufsthätigkeit in Israel war die Erfüllung derselben. Aber indem Jesus das von dem Propheten gebrauchte Bild buchstäblich verwirklichte, wollte er die wahre, geistige Erfüllung der Weissagung anschaulicher machen. Indessen hat sich alles auf so einfache, natürliche Weise zugetragen, daß die Jünger im Augenblick des Einzugs selbst gar nicht an die Weissagung dachten, und ihre Beziehung zu dem, was eben vorgegangen war, nicht erfaßten.

V. 16. — Erst später, als sie nach der Himmelfahrt und der Erleuchtung durch den heiligen Geist das Erdenleben ihres Meisters noch einmal durch-

[1]) T. R. mit 8 Mjj. (ℵ E G u. s. w.): θυγατερ; 9 Mjj. (A B D u. s. w.): θυγατηρ.

dachten, verstanden sie die Tragweite dieses Ereignisses und erkannten darin die Erfüllung einer Weissagung. Im Lichte der himmlischen Erhöhung Jesu begriffen sie die Thatsache, durch welche dieselbe vorgebildet worden war (ταῦτα). Es ist also gar kein Grund vorhanden, von dem natürlichen Sinn des ἐδοξάσθη abzugehen und diesen Ausdruck, wie Reuß thut, auf den Tod Jesu als den Übergang zu seiner Erhöhung zu beziehen. — Was für ein Gaukler wäre der Pseudo-Johannes von Baur, der mittelst dieses von ihm erfundenen Nichtverstehens sich den Anschein gäbe, als ob er selbst einer der Jünger gewesen wäre, denen durch die Himmelfahrt ein Licht aufgegangen sei! — Man findet den Ausdruck: daß sie ihm solches gethan hatten befremdlich, da die Jünger bei dem von Johannes erzählten Auftritt Jesu nichts gethan haben. Daher nehmen einige das ἐποίησαν in der Bedeutung, wie es V. 2 vorkommt: man hatte ihm gethan, und lassen den Satzgegenstand des Zeitworts die Menge sein (V. 12 f.). Aber das ἐποίησαν mußte denselben Satzgegenstand haben wie das ἔγνωσαν und ἐμνήσθησαν. Johannes will gerade das hervorheben, daß die Jünger erst später verstanden, daß sie selbst zu der Erfüllung einer Weissagung mitgewirkt haben, an welche keiner von ihnen dachte. Die von Johannes angedeutete Mitwirkung der Jünger ist Luk. 19, 29—36 und parallel. ausführlich beschrieben. Wir finden hier wieder einen Beweis für seine abkürzende Darstellungsweise und für die ihm genau bewußte Beziehung zu den Synoptikern. — Aus den Worten: sie hatten ihm solches gethan ist zu ersehen, wie willkürlich der Gedanke Keim's ist, daß der Bericht des Johannes die Absicht habe, Jesum und seine Jünger als ganz passiv bei diesem Vorgang erscheinen zu lassen, und zwar weil der Verfasser seinem Widerwillen gegen die Idee des jüdischen Messias den Lauf lassen wollte!

V. 17 und 18.[1]) — Es ist nicht der Zweck des Johannes, ein vollständiges Bild von dem Einzug Jesu zu geben, sondern vielmehr die doppelte Beziehung dieses Vorgangs einerseits zu der Auferweckung des Lazarus (die Ursache), andererseits zu der Verurteilung Jesu (die Wirkung) in's Licht zu stellen. Diese Verkettung der Umstände tritt in V. 17—19 hervor. Wenn man in V. 17 mit 5 Mjj. und den ältesten Vss. ὅτι liest, so ist der Sinn: die heranziehende Volksmenge gab Zeugnis davon, daß er die Auferweckung des Lazarus vollbracht habe. In diesem Fall spricht nichts dagegen, daß die Menge in V. 17 und die in V. 18 eine und dieselbe sei. Johannes würde einfach sagen, das Wunder, welches bei der Begleitung Jesu von ihr verherrlicht wurde, sei eben das, welches sie veranlaßt hatte, ihm entgegenzuziehen (V. 18). Aber in diesem Sinn ist die Bemerkung in V. 18 ziemlich müßig. Es versteht sich von selbst, daß die Thatsache, welche von ihr verherrlicht wurde, auch diejenige war, durch welche sie herbeigeführt worden war. Liest man mit den ältesten Mjj. ὅτε, so wird der Sinn ein ganz anderer. Johannes erzählt, die Menge, welche sich mit Jesu an dem Grabe des Lazarus eingefunden und die Auferweckung mitangesehen hatte, sei mit Jesu gegangen und habe die große Wunderthat verkündigt, deren Zeuge sie selber gewesen. Und das sind nun eben die eigentlichen Urheber der Huldigung am Palmentag. Sie waren da und erzählten den vielen fremden Pilgern, was sie selbst gehört und gesehen hatten. Man begreift so besser die veranschaulichende Ausführlichkeit, welche bei der ersten Lesart den Eindruck der Weitschweifigkeit macht: „da er den Lazarus aus dem Grabe rief und ihn von den Toten auferweckte.“ Die reine Erwähnung der Thatsache mit ὅτι hätte genügt. —

[1]) Ὅτε ist die Lesart des T. R. (ς^e) mit ℵ A B C H M Q S U Γ Λ Δ 100 Mnn, während D E K L It^plerique Syr. und ς ὅτι lesen. — B E H Δ Λ lassen καί aus.

Wenn man ὅτε liest, so ist das Partizip. ὁ ὤν ein Imperf.: „welches mit ihm war, als ...“ (11, 42).

In V. 18 redet Johannes von dem zweiten Haufen, der Jesu auf dem Wege von Bethanien entgegenkam. Das διὰ τοῦτο bezieht sich auf das folgende ὅτι. Und deshalb zog ihm das Volk entgegen, nämlich weil. Nicht nur bildete das Wunder den hauptsächlichen Gegenstand der Gespräche unter den Kommenden; sondern dieses Wunder war es auch (καί), das, als es zur Kenntnis der ganzen Menge der Pilger gekommen war, diese antrieb, ihm entgegenzugehen. — Die Vergleichung des bereits von uns angeführten Wortes bei Lukas (19, 37) bestätigt, was wir schon so oft dargethan haben: nämlich wie die Umrisse der synoptischen Darstellung unbestimmt und verschwommen sind im Vergleich mit den so fest gezeichneten Zügen der johanneischen Erzählung.

V. 19. — Die Verse 17 und 18 haben den Einfluß der Auferweckung des Lazarus auf den Vorgang am Palmentag dargethan, V. 19 beschreibt die Einwirkung desselben auf die Schlußentscheidung. — Πρὸς ἑαυτούς statt πρὸς ἀλλήλους, da sie derselben Körperschaft angehören; es ist, als redeten sie zu sich selbst. — Ἴδε weist auf das unerwartete Schauspiel hin, dessen Zeugen sie vorhin gewesen waren. — Es liegt etwas von Beklemmung in dem Wort ὁ κόσμος, „das ganze einheimische und fremde Volk“, und in dem Aor. ἀπῆλθεν, ist weggegangen: „es ist eine geschehene Thatsache; wir sind jetzt allein!“ Man kann das θεωρεῖτε als Imperativ erklären; aber es ist besser, es als Indik. Präs. zu nehmen. Diese Leute fordern sich gegenseitig mit einer gewissen Bitterkeit auf, die Erfolglosigkeit ihrer halben Maßregeln festzustellen. Das ist eine Art von Ermutigung zur unverweilten Durchführung des äußersten von Kaiphas angeratenen Mittels. Besonders durch diese letzten Worte wird der ganze Abschnitt mit dem allgemeinen Zweck dieses Teiles des Evangeliums in Verbindung gesetzt.

Je genauer man den Bericht des Johannes betrachtet, desto weniger kann man ihn als ein zufälliges Erzeugnis der Überlieferung oder der Legende ansehen. Statt der den Synoptikern eigenen, anekdotenhaften Nebeneinanderstellung finden wir bei ihm auf jedem Schritt die Spuren eines festgeschlossenen Zusammenhangs, welcher selbst die kleinsten einzelnen Züge der Erzählung beherrscht. Man hat also, wie Baur richtig gesehen hat, bei dieser Schrift nur die Wahl: wirkliche, gründlich gefaßte und dargestellte Geschichte, oder sehr geschickt erdachter und ausgeführter Roman.

III. Das letzte Auftreten Jesu im Tempel.

V. 20—36.

Von allen Begebenheiten, welche sich vom Palmentag an bis zum Vorabend des Leidens (Donnerstag) zugetragen haben, erwähnt Johannes nur eine einzige, welche die Synoptiker nicht haben, nämlich das Verlangen einiger griechischen Proselyten, mit Jesu in Berührung zu kommen, und die Rede, in welcher er die durch dieses unerwartete Ereignis in ihm erregten Gefühle aussprach.

Daß Johannes diese Begebenheit so besonders hervorhebt, geschieht weniger um eine von seinen Vorgängern ausgelassene Begebenheit nachzuholen, als weil ihr nach seiner Meinung eine eigene Bedeutung innewohnt und sie in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem ganzen Bericht steht. Er hatte in ihr nicht nur den Abschluß der öffentlichen Thätigkeit, sondern auch das Vorspiel seiner Angst vor dem Leiden gesehen. Sie ist also ein wesentlicher Haltepunkt in seiner Erzählung. Er giebt den Zeitpunkt der Begebenheit nicht an. Nach

Markus 11, 11 kann sie am Palmentag nicht stattgefunden haben. Überdies läuft sie aus in dem völligen Bruch Jesu mit dem Volke; nun wissen wir, daß Jesus während der Tage nach dem Palmfest im Tempel wie in seinem Palast wohnte und eine Art von messianischer Reichsgewalt ausübte. Am Dienstag, den Tag nach seinem Einzug in Jerusalem, reinigte Jesus den Tempel durch die Austreibung der Krämer. Den Tag darauf, am Mittwoch, bestand er den Kampf mit der amtlichen Behörde, die von ihm einen Nachweis über die Berechtigung der von ihm in Anspruch genommenen Gewalt forderte, dann hatte er es der Reihe nach mit den Pharisäern, den Sadduzäern, den Schriftgelehrten zu thun, die ihn mit verfänglichen Fragen angingen; und er seinerseits stellte ihnen auf grund von Ps. 110 die große Frage von der Gottheit des Messias, welche hernach der Gegenstand seiner Verurteilung wurde; dann nachdem er das Wehe über die Häupter des Volkes ausgerufen, zog er sich gegen Abend auf den Ölberg zurück, wo er in Gegenwart von vieren seiner Jünger (Markus) das Gemälde des Gerichts über Jerusalem, über die Kirche, über die Menschheit entrollte. Die letzten Worte unseres Berichts (V. 36): „solches redete Jesus, und ging weg und verbarg sich vor ihnen“, können also die Vermutung nahe legen, der von Johannes erzählte Auftritt sei an demselben Mittwochabend in dem Augenblick geschehen, als Jesus den Tempel verließ, um sich nach Bethanien zu begeben (vgl. den feierlichen Abschied Matth. 23, 37—39). In diesem Fall muß angenommen werden, daß Jesus am Donnerstag morgen, da alles Volk ihn im Tempel erwartete, gar nicht nach Jerusalem kam, und daß er den ganzen Donnerstag in Bethanien in der Stille zubrachte; dies würde durch den Ausdruck: „er verbarg sich vor ihnen“ ganz gut ausgedrückt sein. Aber vielleicht wird man so auf den Mittwoch zuviel zusammengedrängt finden. Es wäre doch auch möglich, daß Jesus am Donnerstag morgen für einige Augenblicke nach Jerusalem zurückgekehrt wäre; und da hätte dann der von Johannes erzählte Vorgang stattgefunden. Gleichwohl rechtfertigt sich der Ausdruck: er verbarg sich vor ihnen bei der ersten Annahme besser.

V. 20—22.[1]) — Diese Griechen gehörten zu der Zahl von Heiden, welche, wie der äthiopische Eunuch (Akt. 8), in ihrem Lande die jüdische Religion angenommen hatten und zur Feier der großen Feste nach Jerusalem kamen. Es waren durchaus nicht, wie zuweilen geglaubt wird, griechisch redende und im Heidenlande wohnende Juden (ἑλληνισταί). Für solche Proselyten war der geräumige Vorhof der Heiden bestimmt, gemäß dem Worte Salomo's (I Reg. 8, 41—43). Wenn diese Fremdlinge Zeugen des Einzugs Jesu in Jerusalem gewesen waren und der Austreibung der Krämer angewohnt hatten, durch welche Jesus die einzige ihnen zugängliche Abteilung des Heiligtums ihrem rechtmäßigen Gebrauch wiedergegeben hatte, so begreift man um so eher ihr Verlangen, mit einem solchen Mann in nähere Beziehung zu treten. Gewiß wollten sie nicht bloß, wie Zachäus (Luk. 19, 3) Jesum leiblich sehen; damit hätte sich die Vermittelung des Philippus darauf beschränkt, daß er ihnen Jesum gezeigt hätte (Brückner, Weiß). In diesem Sinn verstanden würde die Bitte weder einen solchen Schritt bei Philippus, noch den Schritt des Philippus bei Andreas und dieser beiden bei Jesu, noch dessen feierliche Betrachtungen rechtfertigen. Diese Griechen suchten gewiß eine besondere Unterredung mit ihm über religiöse Gegenstände. Ja, wer weiß, ob sie, als Zeugen des Widerstandes der Volkshäupter gegen Jesum, ihn nicht auffordern wollten, sich den

[1]) T. R. liest και παλιν Ανδρεας και Φιλιππος λεγουσιν mit 12 Mjj. — ABL: ερχεται Ανδρ. κ. Φιλ. και λεγουσιν. — ℵ: και παλιν ερχεται Ανδρ. κ. Φιλ. και λεγουσιν. — Auch die Vss. haben mannigfaltige Abweichungen.

Heiden zuzuwenden, welche einen solchen Weisen und Lehrer besser zu schätzen wüßten als diese Juden mit so engem Gesichtskreis? Die Kirchengeschichte (Euseb. 1, 13) weiß von einer Gesandtschaft des Königs von Edessa in Syrien, der Jesum einladen wollte, sich bei ihm niederzulassen, und ihm einen königlichen Empfang versprach, der ihn für die hartnäckige Widerspenstigkeit der Juden entschädigen sollte. In dem vorliegenden Fall haben wir mit Jesu selbst und mit seinen Jüngern (s. d. Folgende) eine der ersten Zustimmungskundgebungen der Heidenwelt für das Evangelium, das erste Anzeichen der Anziehungskraft zu erkennen, welche die sittliche Schönheit desselben bald auf die ganze Menschheit ausüben sollte. — Jesus befand sich in dem Augenblick, als dieses Begehren vor ihn gebracht wurde, ohne Zweifel im Vorhof der Weiber, in welchen man durch den Vorhof der Heiden gelangte. An diesem Ort lehrte er häufig (S. 325). — Das Geschlechtswort τῶν und das Part.-Präs. ἀναβαινόντων bezeichnet eine bekannte, feststehende Art von Leuten, die Klasse der Proselyten, nicht bloß aus den Griechen (es ist nicht notwendig Ἑλλήνων hineinzudenken), sondern aus allen Völkern, aus denen man in der Festzeit Leute kommen zu sehen gewohnt war. Das προσῆλθον hat etwas Ernstes, Feierliches. Die Anrede Herr bekundet ihre Ehrerbietung vor dem Jünger eines solchen Meisters. — Das Imperf. ἠρώτων, sie fragten ihn, bezeichnet eine angefangene Handlung, welche die ergänzende Ausführung von der Antwort des Philippus erwartet. Mit dem Wort ἰδεῖν sprechen die Fremden ihr Verlangen in der bescheidensten Form aus. — Der Beisatz: „welcher von Bethsaida in Galiläa war“ soll wohl den Grund angeben, warum sich die Griechen an Philippus wandten. Vielleicht kamen sie aus einer Grenzgegend von Galiläa, etwa aus der Dekapolis, am andern Ufer des galiläischen Meeres, wo viele ganz griechische Städte waren. Merkwürdig ist, daß die beiden Jünger Philippus und Andreas, welche den Griechen als Vermittler dienen, die einzigen unter den Aposteln sind, die einen griechischen Namen haben. Der griechische Name hielt ohne Zweifel gleichen Schritt mit der griechischen Bildung (Hengstenberg).

Wir finden hier wieder das bedächtige Wesen des Philippus. Er fühlt es, wie folgenschwer der Schritt ist, den man von ihm verlangt. Jesus hatte seine Thätigkeit immer auf das jüdische Volk beschränkt nach dem Grundsatz, den er selbst für die ganze Zeit seines irdischen Berufs aufgestellt hatte (Matth. 15, 24): „ich bin nur gesandt zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel.“ Philippus wagt daher nicht für sich allein einen Antrag vorzubringen, welcher Jesum zu einer Abweichung von seinem gewohnten Verfahren veranlassen würde, und erwägt die Sache mit Andreas, demjenigen der vier in den Apostelverzeichnissen zuerst genannten Jünger, der immer in der nächsten Verbindung mit Philippus steht. Wir haben ihn schon zweimal mit Andreas erwähnt gefunden, K. 1 und 6; und wir erinnern uns hier wieder, daß die zwei bei Johannes so besonders namhaft gemachten Jünger nach der Überlieferung der Abfassung unseres Evangeliums nicht ganz fremd gewesen zu sein scheinen. — Sie beschließen, die Bitte der Griechen gemeinsam vor den Herrn zu bringen. Wahrscheinlich übernahm Andreas, der lebhafter und entschlossener als Philippus war, seinen Auftrag; aus diesem Grund ist sein Name zuerst genannt. — Von den drei Lesarten ist augenscheinlich die des Sinait. ein Gemenge aus den beiden andern. Die Lesart von ABL ist die gedrängteste und wahrscheinlichste (s. Meyer). Die Frage ist von keiner Bedeutung.

Diese Bitte versetzt Jesum in tiefste Bewegung. Warum das? Zuvörderst weckt sie in ihm das Bewußtsein von seiner Beziehung zur Heidenwelt, welche bis daher in seinem geistigen Leben im Hintergrunde gestanden hatte. Er erkennt seinen Beruf, auch auf dieses ungeheure Arbeitsfeld seine Thätigkeit

auszudehnen. Aber dieses geistliche Königtum kann sich, wie er wohl weiß, erst verwirklichen, wenn er sich selbst zuerst der jüdischen Hülle entledigt und zu einer höheren Daseinsform erhoben hat; und diese Umgestaltung schließt seinen Tod in sich. So tritt ihm der Weg nach Golgatha als der einzige vor Augen, der zur Aufrichtung der neuen Ordnung der Dinge führen kann. Dies ist der Grund, warum ihn die Bitte der Heiden bis in's innerste Gemüt hinein erschüttert (V. 27). Die Heiden klopfen an die Thüre ... Die ganze Bedeutung dieser Stunde sowohl für sein Werk und seine Person, wie für die Welt und selbst für Israel liegt in dieser Thatsache. Es ist eine entscheidungsvolle Stunde, es ist die große Weltumwälzung, die sich ankündigt. Daher vertieft sich Jesus, statt auf die ihm vorgetragene Bitte mit Ja oder Nein zu antworten, in die Gedanken, welche dieser Vorgang in ihm wachruft. Hat er diese Heiden vor sich gelassen? hat er eine Unterredung mit ihnen abgelehnt? Die Erzählung sagt es nicht. Aus dieser Thatsache zieht Reuß den Schluß: „der Verfasser beschränkt sich darauf, sie einzuführen, dann läßt er sie da, ohne sich weiter mit ihnen zu befassen. Man kann wieder daraus abnehmen, wie es um die geschichtliche Wirklichkeit dieser Gespräche in unserem Evangelium bestellt ist". Es folgen dann einige Witze auf Rechnung der Ausleger, die „sich in den Wirrnissen einer blindlings buchstäblichen Erklärung herumstreiten und nicht begreifen können, daß solche Reden nicht für die Umstehenden, nicht einmal für die Jünger, sondern ausschließlich für die Leser des Buches bestimmt sind". Dieser hochfahrenden Weise der Erörterung stellen wir das Wort von Renan entgegen: „dies sind Verse, die ein unzweifelhaft geschichtliches Gepräge tragen". Und ohne so weit zu gehen als Westkott, welcher der Ansicht ist, daß „die Griechen sofort zugelassen wurden und daß Jesus die folgenden Worte in ihrer Gegenwart sprach", nehmen wir als wahrscheinlich an, daß Jesus auf dem Wege durch den Vorhof der Heiden beim Verlassen des Tempels diesen Griechen ein Zeichen freundlicher Teilnahme gegönnt hat, wie er es keinem, der ihn suchte, versagt hat. Johannes schweigt über diesen Punkt, wie damals über die Heimkehr des Nikodemus, weil die Bedeutung dieser Vorgänge für ihn nicht im äußerlichen Geschehen liegt. Wie Luthardt sagt: nicht das Äußere ist ihm das Bedeutsame in der Geschichte, sondern die sittliche Substanz der Begebenheiten. Diese Substanz ist hier der Eindruck auf das Gemüt Jesu und die Rede, welche davon Zeugnis giebt.

V. 23.[1]) — Die Alexandr. lesen das Präs. ἀποκρίνεται. T. R. mit 13 Mjj. und den alten Vss., liest den Aor. med. ἀπεκρίνατο. Diese beiden Formen sind in unserem Evangelium sehr selten (zwei- oder dreimal jede). — Der Aor. med. paßt besser als der Aor. pass. (die gewöhnliche Form). Er bezeichnet mehr eine Betrachtung, welcher sich Jesus selbst hingiebt als eine förmliche Antwort.

In den ersten Worten: die Stunde ist gekommen ist die ganze folgende Rede, durch welche die Wichtigkeit der gegenwärtigen Stunde enthüllt werden soll, dem Keim nach enthalten; sie ist wichtig zuerst für Jesus selbst (V. 29 f.); dann für die Welt (31—33); endlich für Israel insbesondere (34—36).

Für Jesus ist es die Stunde seiner Erhöhung und persönlichen Verklärung durch das dunkle Thal des Todes hindurch. Was soeben geschehen ist, läßt ihn die unmittelbare Nähe dieses Wendepunktes fühlen. Der Ausdruck δοξασθῆναι gilt hier vor allem, wie V. 16 und 7, 39 der himmlischen Erhöhung seiner Person. Seine Anerkennung als Messias und die Ausbreitung seines Reiches unter den Heiden (Lücke, Reuß) erklären diesen Ausdruck nicht; diese Thatsachen

[1]) ℵBLX αποκρινεται statt απεκρινατο, wie in T. R. und 13 Mjj. It. Syr. steht.

werden nur die Folge der an seiner Person geschehenen Veränderung sein (17, 1. 2. 5). Der Ausdruck: des Menschen Sohn ist hier Jesu nahegelegt durch das Gefühl seiner unauflöslichen Vereinigung mit der Menschheit, deren verklärter Vertreter er bald sein wird. Dann wird er ausführen können, was ihm jetzt versagt ist, nämlich ungehindert mit den Griechen und der ganzen Welt Verbindung pflegen. — In V. 24 spricht Jesus bildlich, und in V. 25 in eigentlichen Worten die schmerzliche Bedingung dieser Verherrlichung aus.

V. 24. — Ehe er dem Heilsbedürfnis der Heidenwelt, deren erstes Anzeichen eben jetzt sich ihm kundgiebt, entsprechen kann, muß an ihm etwas Schweres vorgehen. Solange das Weizenkorn auf dem Kornboden liegt, bleibt es erhalten, aber ohne Fähigkeit der Fortpflanzung; es muß in die Erde fallen, seine Hüllen müssen sich zersetzen, es muß als Korn zugrundegehen, damit es in neuem Dasein wieder auflebe und in einer Menge gleichartiger Wesen wieder erstehe. Es ist bekannt, welch hohe Bedeutung dem Weizenkorn in den griechischen Mysterien zukam. — Die nachdrückliche Versicherung Amen, Amen bezieht sich auf den Jesu wohl bewußten Abstand zwischen der schmerzlichen Notwendigkeit seines Todes und den Herrlichkeitsträumen seiner Jünger.

V. 25. [1]) — Anwendung des Bildes. — Die Beziehung zwischen diesem Ausspruch und den beiden vorangehenden Versen gestattet uns keinen Zweifel, daß Jesus hier von sich selbst redet. Jenem Grundgesetz des menschlichen Lebens, welches er so oft mit Bezug auf seine Jünger ausgesprochen hat (Matth. 10, 39; 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24; 17, 33), ist er nach seiner Erklärung unterworfen wie sie. Mit dem Ausdruck sein Leben, ψυχή, bezeichnet Jesus den Hauch des natürlichen Lebens, mit allen Fähigkeiten, womit das Menschenleben ausgestattet ist. Dieses natürliche und seelische Leben ist gut als Ausgangspunkt des menschlichen Daseins; Jesus besitzt es auch. Aber es ist keineswegs die Bestimmung dieses natürlichen Lebens, sich als solches zu behaupten und zu verewigen; es muß durch eine höhere Kraft in das geistliche, ewige Leben umgebildet werden; und deshalb muß es auf dem Wege der Entsagung freiwillig hingegeben, geopfert werden. Sonst blüht es zwar eine kurze Zeit und findet mehr oder weniger seine volle Befriedigung, dann stirbt es ab und verwelkt für immer. Dieses Gesetz gilt sogar für ein reines Wesen und seine berechtigten Neigungen. Es kann jemand berufen sein, einen ehrenhaften Wunsch zu opfern, um einer höheren Pflicht zu genügen; weigert er sich dessen, so erhält er sein Leben, aber nur um es zu verlieren. Alles, was nicht durch eine That freier Opferung Gott hingegeben ist, trägt einen Keim des Todes in sich. Wenn Jesus seine Sicherheit, sein persönliches Leben suchte, so könnte er jetzt, wenn er wollte, dem Tode entgehen, der Sokrates der Griechen, der Cäsar der Römer, der Salomo der Juden werden; aber diese Art, sein Leben zu erhalten, wäre so viel als ein Verlieren desselben. Hätte er es Gott nicht hingegeben, so könnte er es nicht in verklärter und verherrlichter Gestalt aus seiner Hand nehmen (V. 23); und in dieser Weise bewahrt, wäre es der Unfruchtbarkeit und irdischen Vergänglichkeit verfallen geblieben. Wer ein Christus werden will, darf nicht ein Weiser sein wollen; man darf nicht den Thron Salomo's besteigen wollen, wenn man auf dem Thron Gottes Platz nehmen will. Es ist eine tiefe Wahrheit, die Lange hervorhebt, daß in diesem Wort Jesu dem Griechentum das Urteil gesprochen ist: Was war die griechische Bildung? Das Bestreben, ein Ideal des Menschenlebens zu verwirklichen, das im Genuß besteht und dem Gesetz der Verleugnung sich entzieht. — Wahrscheinlich ist die richtige Lesart ἀπολλύει, für welche wohl unter dem Einfluß des Zeitworts im nachfolgenden Satz ἀπολέσει ein-

[1]) ℵ B L: απολλυει für απολεσει, wie T. R. mit den andern Mjj. liest.

gesetzt worden ist. — Der Begriff des Verlierens enthält eine Steigerung gegenüber dem des Alleinbleibens (V. 14). — Das Wort μισεῖν drückt das Gefühl einer edlen Geringschätzung aus, wie es herfließt aus dem Bewußtsein des Verlustes, der einem Menschen droht, wenn er sich an die Erhaltung des natürlichen Lebens anklammert. Der Ausdruck: zum ewigen Leben, wie er hier dem: auf dieser Welt gegenübersteht, bezieht sich nicht nur auf die höhere Natur dieses Lebens (Reuß), sondern auch auf die zukünftige Zeit, in welcher es völlig erscheinen wird. — Dieses Wort, welches verlangt, daß der Mensch sich hingebe, um sich wiederzufinden, hat Jesus sehr häufig ausgesprochen (siehe oben); es enthält das tiefste Gesetz des Menschenlebens. — Sollte diese sittliche Grundregel, die das Leben des Meisters beherrschte, nicht auf seine Jünger sich anwenden lassen? Offenbar im Hinblick auf diese spricht Jesus das Wort in diesem folgenschweren Augenblick zum letztenmal aus.

V. 26.[1]) — Ἀκολουθεῖν, hier: auf der Bahn des Opfers, welche zugleich der Weg der Verklärung ist. Das griechische Wort: ὅπου εἰμί ἐγώ ist ein Präs. der Antizipation; es bezieht sich auf den Stand der himmlischen Herrlichkeit Christi, wie die Verheißung: ἐκεῖ ἔσται auf den Anteil des gläubigen Jüngers an diesem Stand (17, 24). — Τιμήσει erinnert an das δοξασθῇ in V. 23. Der Vater wird den treuen Knecht ehren, der unter Verzicht auf alle eigene Herrlichkeit freiwillig die Schmach seines Sohnes getragen hat; er wird ihn der Verherrlichung dieses Sohnes teilhaftig machen. Das heißt für den einen wie für den andern das Leben erhalten, das sie hingegeben haben. Vielleicht hatten Andreas und Philippus das Vorgehen dieser Fremdlinge, die ihrem Meister eine Huldigung darbringen wollten, mit etwas fleischlichem Behagen betrachtet. Jesus aber, der gewohnt ist, im Blick auf seine göttliche Sendung alle, auch die rechtmäßigsten Regungen des natürlichen Lebens in seinem Innern unverzüglich zum Schweigen zu bringen, schlägt diese ehrgeizigen Gedanken bei seinen Jüngern mit einem Wort nieder. — Aber kaum hat er das Gesetz, das ihm die Notwendigkeit zu sterben auferlegt, ausgesprochen, so fühlt er alsbald in seinem ganzen Wesen den Rückschlag dieses furchtbaren Gedankens.

V. 27 und 28a. — Die Seele, ψυχή, ist der Sitz der natürlichen, der Geist, πνεῦμα, der Sitz der religiösen Erregungen. Weiß bestreitet diese Unterscheidung unter Berufung auf die 11, 33 beschriebene, ganz ähnliche Erregung. Aber gerade dieses Wort, besonders zusammen mit 13, 21, bestätigt die Unterscheidung. In diesen beiden Stellen handelt es sich um das Entsetzen der religiösen und sittlichen Natur vor dem Bösen, das ihm in der widerlichsten Form nahe tritt. Hier dagegen ist es die Aussicht auf die persönlichen Leiden und auf den Tod, was ihn so lebhaft erschüttert. Somit ist das Wort ψυχή hier ganz am Platz. Ich verstehe nicht, was Weiß mit seiner Erklärung im Auge hat, welche ψυχή und πνεῦμα unter einen Begriff bringen soll: „der Geist wird zur Seele im Menschen" (siehe Keil). — Das Perf. τετάρακται, ist betrübt, bezeichnet einen Zustand, in welchen der Herr sich ganz versenkt fühlt. Und diese außerordentliche Störung macht sich besonders seinem Gewissen fühlbar durch die Unschlüssigkeit, die er in sich findet in dem Augenblick, da er seine Erregung im Gebet ausschütten will. Gewöhnlich hat er eine klare Einsicht in das, was er von dem Vater erbitten soll; in diesem Augenblick fehlt ihm die Klarheit. Wie der Gläubige in dem Zustand, welchen Paulus Röm. 8, 26 beschreibt, weiß er nicht, wie er beten soll. Er ist ge-

[1]) ℵ B D L X It. Syr. streichen και vor εαν τις.

zwungen, einen Augenblick sich die Frage vorzulegen: was soll ich sagen? Diese Frage richtet er eigentlich weder an Gott noch an die Menschen, sondern an sich selbst. Das Opfer seines eigenen Lebens ist an sich eine freie That; er könnte noch, wenn er es für gut fände, Gott um Enthebung von demselben bitten. Und der Vater würde ihn wie immer erhören, müßte er ihm auch zwölf Legionen Engel schicken. Aber diese Bitte würde ja, indem sie ihm Erlösung brächte, den Menschen das Verderben bringen. Jesus fühlt zu einer solchen Bitte keine Freiheit in sich. Er ist auf dem Wege, auf welchem er das Heil der Welt wirken soll, zu weit vorgeschritten, als daß er so nahe am Ziel innehalten sollte. — Das Wort jetzt an der Spitze des Satzes läßt diese Angst als ein Vorgefühl der Angst erkennen, die ihn im Anblick des Kreuzes erwartet: schon jetzt, obgleich die schreckliche Stunde noch nicht geschlagen hat. — Wie ist nach der Frage: was soll ich sagen? das Wort zu verstehen: Vater, hilf mir aus dieser Stunde? Ist es wirklich die Bitte, auf welche diese eben durchlebte augenblickliche Ungewißheit hinausläuft? Dies ist die Ansicht von Lücke, Meyer, Hengstenberg, Ebrard, Luthardt, Westkott. Was wäre der Sinn davon? „Enthebe mich der Notwendigkeit zu sterben", wie bei der Bitte in Gethsemane: „laß diesen Kelch von mir gehen". Das nehmen die drei ersten an. Aber dort setzt er hinzu: wenn es möglich ist, und durch das folgende πλήν wahrt er sogleich den Willen des Vaters (Matth. 26, 39). Und wie wäre der so rasche Wechsel des Eindrucks im folgenden Satz zu erklären? Könnte er, nachdem er im Ernst und ohne Beschränkung die Bitte ausgesprochen: „hilf mir aus dieser Stunde", sozusagen in dem gleichen Atem hinzusetzen: „doch darum bin ich in diese Stunde gekommen?" Luthardt, Ebrard und Westkott sind sich dessen wohlbewußt. Daher schlagen sie vor, das σῶσόν με nicht in dem Sinn: „verschone mich vor dem Tode" zu fassen, sondern: „führe mich siegreich aus diesem gegenwärtigen Kampf heraus", sei es, daß Gott ihn abkürzt, oder daß er ihm einen glücklichen Ausgang schenkt. Aber was wird dann aus der nachfolgenden Adversativpartikel ἀλλά? Hier schlägt Westkott einen wahren Gewaltstreich vor: „Aber wozu soll ich das sagen? Der günstige Ausgang ist nicht zweifelhaft." Diese Bedeutung von aber ist ganz gezwungen; und es giebt dann keinen Gegensatz mehr zwischen: hervorgehen aus dem Kampf, und: dazu gekommen sein. — Man mag diesen Satz wenden, wie man will, so wird man immer darauf geführt, ihn als bedingte Bitte zu fassen. Zuerst ist es die Stimme der Natur, die sich vernehmen läßt, als Antwort auf die Frage: was soll ich sagen? In den folgenden Worten dann drängt Jesus diese Bitte zurück. Wollte er diese Bitte an Gott richten, so würde er damit alles lügenstrafen, was er bis daher gethan und ertragen hat. Endlich läßt er der Stimme des Geistes freien Lauf und hält endgültig inne bei der Bitte, die, nachdem der Augenblick der Verwirrung vorüber ist, die einzige bleibt: „verherrliche deinen Namen!" d. h. „laß mich ein Mittel deiner Verherrlichung werden und mache aus mir, was du willst! nichts für mich, alles für dich!" Was ist lehrreicher als dieser Kampf zwischen den zwei Mächten, welche auf den Willen Jesu einwirken? Er gewährt uns einen Einblick in die innersten Tiefen seines Herzens. Was entdecken wir da? Das gerade Gegenteil von dem für das Leiden unempfänglichen Jesus, zu dem unsere Kritiker den Christus des Johannes machen.

Die Ausdrücke: deswegen und: in diese Stunde scheinen tautologisch zu sein. Aus diesem Satz ließe sich eine Frage machen: „bin ich denn deswegen in diese Stunde gekommen?" d. h. um sie in's Unbestimmte hinauszuschieben? oder könnte man die Worte: für diese Stunde als erklärenden Beisatz von deswegen fassen: „deswegen bin ich geboren, d. h. für diese Stunde." Beide

Erklärungen sind gezwungen, die erste wegen der beiden schon vorausgehenden Fragen, die zweite, weil das εἰς nicht die natürliche Wiederholung von διά, sondern vielmehr unmittelbar von ἦλθον regiert und der Gegensatz von σῶσον ἐκ ist. Hengstenberg erklärt: „damit meine Seele betrübt werde, bin ich gekommen . . .“, was noch mehr gezwungen ist. Lücke und Meyer beziehen die Worte deswegen auf den Gedanken der folgenden Bitte (V. 28): Vater, verherrliche deinen Namen! Dann wird dem Satz maßlos Zwang angethan. Es ist ja ganz einfach, in dem τοῦτο den etwas geheimnisvollen Ausdruck von jenem Etwas zu sehen, was die Verwirrung in seine Seele geworfen hat, und das er versucht sein könnte, durch sein Gebet abwenden zu wollen, des düstern, unsagbaren Inhalts der immer näher rückenden Stunde? „Eben um des Todes willen, den ich erleiden soll, bin ich bis zu dieser Stunde fest auf diesem Wege geblieben.“ Was er im Hinblick auf das Kreuz gethan und gelitten hat, läßt ihm nicht zu, in dem Augenblick schwach zu werden, da die Stunde dieses furchtbaren Todes schlagen soll. Vgl. 3, 14. — Das σου (V. 28) erhält Nachdruck, durch die Stelle, an der es steht. Es bildet, wie Weiß sagt, einen Gegensatz zu dem persönlichen Charakter der vorhergehenden Bitte, welchen Jesus beseitigt hat.

Colani läßt in seiner Kritik des Lebens Jesu von Renan in auffallender Unachtsamkeit Jesum sagen: „Vater, verherrliche meinen Namen“, eine Äußerung, welche, wie er sagt, nur auf dem Standpunkt der Logoslehre einen Sinn hat.[1]) Je unabsichtlicher diese Entstellung ist, desto mehr ist sie geeignet, den Abstand zwischen dem durch und durch menschlichen Jesus des Johannes und dem traumhaften Christus, den die Kritik dem Evangelisten andichtet, in's Licht zu stellen. Wenn demnach Colani in diesem Auftritt nur einen sinnbildlichen, fast „scheinbaren Todeskampf“ sieht, so ist das begreiflich; wen trifft die Schuld? — Reuß, der das Schweigen des Johannes über den Vorgang in Gethsemane daraus erklärt, daß „eine auch nur vorübergehende Schwachheit ein mit dem Bilde des johanneischen Christus unvereinbarer Zug gewesen wäre“, sieht sich durch die vorliegende Erzählung in schwere Not versetzt. Er entledigt sich der Schwierigkeit so: „Die Erregung Jesu ist nicht als vorübergehende, peinlich berührende Schwäche . . ., sondern als die Erregung einer großen Seele, eines göttlichen Heldentums zu verstehen . . ., dessen Entschluß angesichts der letzten Schicksalswendung mehr bestärkt als erschüttert wird.“ Wir überlassen dem Leser das Urteil darüber, ob diese Exegese die richtige Note zu dem fraglichen Text, besonders zu den Worten: „jetzt ist meine Seele betrübt“, wiedergebe oder im Widerspruch zu ihr stehe. — Was wir an dieser Stelle bewundern, das ist der rein menschliche Charakter des Kampfes zwischen Natur und Geist, der sich bei dem Gedanken an seinen nahen Tod in dem Herzen Jesu entspinnt. Sodann die Aufrichtigkeit, die Offenherzigkeit, möchten wir sagen, womit er seine innersten Empfindungen, seine Schwachheit (Hebr. 5, 2) vor dem ganzen Volk ausspricht, das er sich nicht scheut in die Bestürzung hineinblicken zu lassen, in welche ihn die Aussicht auf sein nahes Leiden versenkt. — Dieser Vorgang ist, wie allgemein anerkannt wird, das Vorspiel des Auftritts in Gethsemane. Nur stößt dort Jesus im Übermaß der Herzensangst wirklich den Ruf aus: hilf mir aus dieser Stunde! während er in dem Zeitpunkt, in dem wir hier stehen, sich nur fragt, ob er so beten solle. Diese leichte Abweichung entspricht der Verschiedenheit der Umstände in beiden Fällen und spricht für den streng geschichtlichen Charakter beider Berichte. Die Ansicht, Johannes habe den Vorgang in Gethsemane als unvereinbar mit dem göttlichen Charakter des Logos

---

[1]) Revue de théologie, 3. Serie, t. I, p. 382.

ausgeschieden, wird angesichts dieser Stelle von selbst hinfällig. Noch ist die merkwürdige Steigerung in den drei ähnlichen Auftritten Luk. 12, 49—50; Joh. 12, 27 und dem Vorgang in Gethsemane zu beachten. Diese Zusammenstellung giebt uns einen klaren Begriff von der zunehmenden Bewegung Jesu, mit der er Schritt für Schritt dem Kreuz entgegenging. Diese drei aus den vier Berichten entnommenen Züge lassen sich leicht in ein einziges Bild zusammenfügen. Wie kann denn Réville sich so aussprechen, wie er in der Revue de théologie 1865, III, p. 316 thut: „Das vierte Evangelium macht aus Jesu hinsichtlich seines sittlichen Lebens ein über Versuchung und Kampf erhabenes Wesen und beseitigt aus seiner Darstellung alle die altüberlieferten Angaben, die eine gegenteilige Auffassung an die Hand geben könnten.“ Renan dagegen macht zu dieser Stelle die Bemerkung: „diese Verse tragen ein unzweifelhaft geschichtliches Gepräge. Es ist die dunkle und einzelstehende Episode der Hellenen, die sich an Philippus wenden.“

V. 28b und 29. — Jedesmal, wenn der Sohn eine große That der Demütigung und der persönlichen Opferung vollbracht hat, antwortet der Vater mit einer sinnlich wahrnehmbaren Kundgebung des Wohlgefallens. Es wiederholt sich hier, was bei der Taufe und der Verklärung vorgegangen ist. In dieser Stunde, die den Schluß des öffentlichen Lehramts und der Todesweihe Jesu bildet, ist, wenn je einmal der Augenblick für den Vater, der Person und dem Werk Jesu öffentlich das Siegel seiner Zustimmung aufzudrücken.

Lücke, De Wette, Hengstenberg, Weiß sehen in dieser Stimme vom Himmel einfach einen Donnerschlag. Auf grund des Zusammentreffens dieser äußeren Naturerscheinung mit seinem Gebet habe es Jesus frei ausgelegt in dem von dem Evangelisten angegebenen Sinn. Heißt ja doch der Donner im A. T. häufig die Stimme des Herrn. Die Rabbinen haben diesen prophetischen Stimmen, diesen geheimnisvollen Eingebungen, welche ein zufällig vernommenes Wort in den Herzen der Gläubigen hervorruft, den Namen Bath-Kol (Tochter der Stimme) gegeben. Aber der Text ist dieser Erklärung der hier erzählten Erscheinung nicht günstig. Nach der Darstellung des Johannes ist es nicht ein Donnerschlag, der für eine Stimme des Himmels genommen wird; sondern im Gegenteil eine Stimme des Himmels, die ein Teil des Volkes für einen Donnerschlag hält, vgl. Meyer. Wie könnte Jesus sagen: diese Stimme (V. 30)? Wie hätte dieser Ton von Jesus oder Johannes in ein bestimmt lautendes Wort umgedeutet werden dürfen? Woher rührte in diesem Wort der Gegensatz zwischen der Vergangenheit (ich habe verklärt) und der Zukunft (ich werde verklären), der in dem Gebet Jesu keinen Anhaltspunkt hat? Wie könnte endlich ein Teil der Menge selbst in diesem Laut ein deutlich vernehmbares Wort erkennen, das sie einem Engel zuschreibt? Der Text erlaubt nur, an eine Kundgebung göttlicher Art zu denken. Der rabbinische Aberglaube unter dem Namen Bath-Kol kann hier nicht angeführt werden, weil solche Zeichen nur einer menschlichen Stimme entnommen wurden. — Die Vergangenheit ich habe verklärt bezieht sich auf die jetzt zum Ende sich neigende Amtsthätigkeit des Herrn in Israel; die Zukunft ich werde verklären auf die bevorstehende Einwirkung Jesu auf die ganze Welt, wenn er vom Thron seiner Herrlichkeit aus die Heiden erleuchten wird. Zwischen diese beiden großen Werke, welche der Vater durch den Sohn ausrichtet, stellt sich gerade die Stunde des Leidens und Todes als der notwendige Übergang vom ersten zum zweiten. Deshalb ist kein Grund da, vor dieser Stunde zurückzubeben. Ist sie doch so schön eingerahmt. Vor ihr . . . die Verherrlichung des Namens Gottes in Israel; nach ihr . . . die Verherrlichung des Namens Gottes in der ganzen Welt. Dies ist die tröstlichste Antwort für das Sohnesherz

Jesu (17, 1. 2. 4. 5). — Die beiden καί heben die enge Beziehung zwischen dem geschehenen und dem noch vorliegenden Werk hervor: „ich, der ich das eine vollbracht habe, werde auch das andere vollbringen können."

Die ganze Menge vernimmt ein Geräusch; aber den Sinn der Stimme vernahm jeder nur nach dem Maß seiner geistigen Fassungskraft. So vernimmt das wilde Tier in der menschlichen Stimme nur einen Laut; das gezähmte Tier versteht einen Sinn darin, z. B. einen Befehl, dem es sofort Folge leistet; nur der Mensch findet einen Gedanken darin. — Ὄχλος, die überwiegende Mehrheit; ἄλλοι, andere in kleinerer Zahl; vgl. Akt. 9, 7 mit 22, 9; 24, 13 f., wo sich anläßlich der Erscheinung Jesu vor Paulus eine ähnliche Erscheinung abspielt. Um ein Gesicht aufzufassen, bedarf es eines Organs, und dieses Organ kann mehr oder weniger empfänglich sein. Da, wo die Einen am Pfingstfest nur ein Stück Trunkenheit sehen, erkennen die Andern eine Offenbarung der großen Thaten Gottes (Akt. 2, 11—13). — Das Perf. λελάληκεν statt des Aor. will sagen, daß nach ihrer Anschauung Jesus nunmehr eine im Besitz einer göttlichen Botschaft befindliche Persönlichkeit ist.

V. 30—32.[1]) — Wenn Jesus ausspricht, diese Stimme habe sich nicht um seinetwillen hören lassen, so will er nicht sagen, daß er keiner Stärkung bedürfe; sondern nur, daß er ihrer nicht auf diese Weise, d. h. vermittelst einer sinnenfälligen Kundgebung, bedurft hätte. Was für ihn das Verlangen der Griechen war, das Zeichen, welches in ihm das lebhafte Bewußtsein des Ernstes der gegenwärtigen Stunde wachrief, das soll diese Stimme für sie sein, indem sie ihnen die eingreifende Wichtigkeit der in diesem Augenblick vorgehenden Entscheidung klar macht. Erstlich für die Welt ist es die Stunde der durchgreifendsten Umwälzung (V. 31 f.), nämlich die Stunde ihres Gerichts (V. 31a), der Ausstoßung ihres alten Gebieters (V. 31b), und der Erhöhung ihres neuen Fürsten auf den Thron (V. 32). Das Wort οὖν am Beginn der beiden ersten Sätze hebt das Entscheidende des gegenwärtigen Augenblicks für die Menschheit hervor.

Richten heißt den sittlichen Zustand nach der schlimmen wie nach der guten Seite hin feststellen. Ich vermag daher die Erklärung des Wortes κρίσις, wie sie Weiß giebt, nicht gutzuheißen, wenn er das Wort ausschließlich auf die Verdammnis der Welt als Folge der Verwerfung und Tötung Jesu deutet. Allerdings begründet das Kreuz die Verdammnis der Welt, indem es den sittlichen Zustand der Welt offen darlegt. Dieser Thron, welchen der Mensch für Jesum bereitet, offenbart die geheimste Feindschaft gegen Gott, die in seinem Herzen lebt. Aber dies ist nur die eine Seite an dem Gericht, welches durch das Werk Christi über die Welt ergeht; vgl. 3, 21 im Zusammenhang mit V. 18—20. Vor dem Kreuz stehend finden die Einen darin ihre Seligkeit durch den Glauben, während die Andern durch ihren Unglauben ihre Verdammnis besiegeln. Dies ist das Gericht über die Welt, welches aus dem Karfreitag entspringt. Es hebt mit diesem Tage innerlich an. Seine erste große Offenbarung nach außen wird am Pfingstfest geschehen; die zweite in der Zerstörung Jerusalem's. Das allgemeine Endgericht wird seine feierliche Bestätigung bilden (V. 48).

Aber während das Kreuz den sittlichen Zustand der Welt an's Licht bringt, erschöpft es auch das Maß der Geduld über ihren Fürsten. Die Kreuzigung des Sohnes ist die frechste, unverzeihlichste Übelthat Satans; dieser

---

[1]) T. R. mit 11 Mjj. (EFG): αυτη η φωνη, statt η φωνη αυτη in 7 Mjj. (א A B u. s. w.). — Bei א steht statt νυν ο αρχων τ. κ. τουτου bloß και (Verwechselung der beiden του κοσμον τουτου). — Statt παντας lesen א D It. Vg. παντα.

Frevel macht der Langmut Gottes gegen ihn und damit auch seiner Herrschaft über die Menschheit ein Ende. Die Rabbinen bezeichnen gewöhnlich den Satan als den Fürsten der Welt (Sar haholam). Aber sie stellen die Juden außerhalb seines Reiches; es umfaßt nur die Heiden. Jesus dagegen schließt das widerspenstige Volk (K. 8), das er insonderheit als die Welt bezeichnet (15, 18), auch mit ein. — Ἔξω bedeutet nicht bloß: aus seiner Stellung und Macht, sondern vor allem: aus seinem vormaligen Gebiet, aus der Welt, aus der natürlichen Menschheit. Dieser Sinn ergiebt sich aus der Verbindung dieser Worte mit den vorangehenden. „Mit der Vollendung des Erlösungswerkes, sagt Weiß, beginnt die Ausstoßung des Teufels.“ Eine Seele um die andere wird ihm entrissen und das in steigendem Maß bis zum jüngsten Tage. So tritt dieses Wort nicht in Widerspruch mit andern, die dem Satan noch eine Wirksamkeit in der Welt beilegen.

Der Absetzung des alten Gebieters entspricht die Thronbesteigung des neuen Machthabers. Jesus bezeichnet sich ausdrücklich als denjenigen, der zu dieser Stellung berufen ist: κἀγώ. — Aber merkwürdigerweise richtet er, indem er sich an die Stelle Satans setzt, sein Reich nicht auf dieser Erde auf, von wo der Satan vertrieben wird. Die Juden stellten sich vor, der Messias würde auf Erden der Nachfolger seines Widersachers, und wäre so ein anderer Fürst dieser Welt. Aber mit nichten; er wird die Erde ebenso verlassen wie sein Nebenbuhler; er muß von ihr scheiden, um über sie erhoben zu werden, und von dieser höheren Stellung aus soll er seine Unterthanen zu sich ziehen und sein Reich verwirklichen. Man braucht mit der Sprache Jesu nur ein wenig vertraut zu sein, um zu verstehen, daß hier der Ausdruck erhöht werden in demselben Doppelsinn zu nehmen ist, wie 3, 14 und 8, 28: seine Erhöhung an das Kreuz ist gleichbedeutend mit seiner Erhöhung auf den Thron, wozu jene für ihn der Weg ist. Meyer macht gegen diese Doppelsinnigkeit des Wortes erhöht werden die nähere Bestimmung ἐκ τῆς γῆς geltend, welches, wie er meint, beweise, daß Jesus nicht an seinen Tod, sondern an die Himmelfahrt denke. Es ist allerdings ganz klar, daß der Ausdruck ἐκ τῆς γῆς nicht bloß auf den kleinen Zwischenraum von einigen Ellen zwischen dem Boden und den Füßen des Gekreuzigten zu beziehen ist. Aber gerade dieses Wort ἐκ τῆς γῆς nötigt uns, in dem Wort erhöht werden eine Hindeutung auf die Kreuzigung zu sehen. Hätte Jesus allein an die Himmelfahrt gedacht, so wäre die natürliche Bestimmung zu erhöht werden: in den Himmel oder zu Gott gewesen. Wenn er sagt: über die Erde, so bezeichnet er damit die gewaltsame Art, womit er aus diesem Gebiet vertrieben wird, in welchem er zu herrschen berufen ist. Es wird sich vorübergehend eine Kluft zwischen ihm und der Erde bilden. Dies wird für einige Zeit die himmlische und die unsichtbare Form seines Reiches zur Folge haben. Und eben durch das Kreuz entsteht die zeitweilige Trennung zwischen ihm und der Erde; vgl. Gal. 6, 14.

Kreuz und Himmelfahrt zusammen haben also Jesum von allen irdischen Banden und besonders von all seinen nationalen Verbindlichkeiten gegen Israel gelöst. Sie haben ihn so in die Lage versetzt, seine Thätigkeit auf die ganze Welt auszudehnen, der Herr Aller zu werden (Röm. 10, 12). Das macht, daß er sagen kann: „ich werde sie alle zu mir ziehen“, alle, nicht allein die Juden, sondern alle Menschen, folglich auch die Griechen. Aus dem Wort alle und aus dem Fut. ich werde zu mir ziehen ergiebt sich deutlich seine Antwort auf die Bitte, welche diese Rede hervorgerufen hat. Die Stunde der Berufung der Griechen naht; aber ehe sie schlägt, muß eine andere Stunde schlagen! Mehrere beschränken das alle auf die Erwählten; andere erklären: Leute aus allerlei Volk; Meyer scheint darin den Gedanken der endlichen Be-

seligung aller zu finden. Aber ἑλκύειν bezeichnet nicht notwendig einen von Erfolg begleiteten Zug. Das Wort kann sich lediglich auf die Predigt vom Kreuz in der ganzen Welt und auf die ihm zur Seite gehende Thätigkeit des heiligen Geistes beziehen. Dieser himmlische Zug ist nicht unwiderstehlich. — Das letzte Wort zu mir, wörtlich zu mir selbst, hebt die persönliche Stellung Jesu als des überirdischen Mittelpunkts des Reiches Gottes hervor. Ist er erst in den Himmel erhoben, so wird er Urheber und Ziel des himmlischen Ziehens in Einem und sammelt sein neues Volk um sich, das gleich göttlich ist wie er.

Die zwei Verse fassen die ganze Geschichte der Kirche zusammen; vom negativen und polemischen Gesichtspunkt aus die fortschreitende Zerstörung des Satansreichs, vom affirmativen Standpunkt aus die zunehmende Aufrichtung des Reiches Gottes.

V. 33. — Diese Erklärung des Johannes ist von mehreren neuern Auslegern für falsch erklärt worden (Meyer, Reuß u. A.), da nach ihrer Ansicht Jesus nicht vom Kreuz, sondern von der Himmelfahrt gesprochen habe. Allein wir haben gesehen, daß der Gedanke an das Kreuz im vorhergehenden Wort notwendig enthalten ist; auch ist wohl zu beachten, daß der Apostel nicht sagt δηλῶν, erklärend, sondern nur σημαίνων, zu verstehen gebend, andeutend. Johannes will einfach sagen, daß Jesus, als er seinem Gedanken diese Fassung gab, die Todesart ahnen ließ, die seiner wartete. Reuß will gar aus dieser falschen Erklärung des Evangelisten einen Beweis für die Echtheit des Wortes in V. 32 ableiten. Wir glauben bessere Gründe für die Annahme dieser Echtheit zu haben. — Diese ergreifende Stelle, in welcher Jesus bei dem Anblick des Kreuzes schaudert, dann aber sich stärkt, indem er in großen Zügen das Bild der von ihm zu vollziehenden Umwälzung zeichnet, ist zu vergleichen mit dem Wort Kol. 2, 14 f., wo Paulus Jesum darstellt, wie er die höllischen Mächte als ein Schauspiel ausstellt, sie ihrer Macht beraubt und über sie am Kreuz triumphiert. Vgl. ebenso die Stelle II. Kor. 5, 14—17, wornach der Tod Christi seiner Wirkung nach für das ganze menschliche Geschlecht ein Prinzip des Todes, dadurch aber auch ein Mittel der allumfassenden Erneuerung ist. — Nach dem jüdischen Programm sollte das messianische Königreich die Verklärung der Erde und der Messias der sichtbare Fürst über dieses neue Eden sein; wie konnte sich also die messianische Aufgabe Jesu mit dem Gedanken an sein Scheiden von der Erde vertragen? Daher die weitere Frage der Juden V. 34.

V. 34.[1]) — „Wie sagst du?" Das σύ steht dem ἡμεῖς gegenüber: wir, die wir das Gesetz kennen, und diejenigen unter uns, die es auslegen. Die Stellen, auf welche die Juden anspielen, sind diejenigen, in welchen der Messias dargestellt ist, wie er auf den Trümmern der heidnischen Reiche ein ewiges Königtum gründet Jes. 9, 6; Ps. 110, 2—4; Dan. 7, 14 u. a. — Zu dem Wort das Gesetz vgl. S. 385. — Um die Schwierigkeit zu lösen, stellen die Streitenden selber eine Vermutung auf, worüber sie Aufschluß haben wollen. Jesus hat die Gewohnheit, sich als den Menschensohn zu bezeichnen; sollte dieser Name in seinem Munde eine von dem Messias unterschiedene Persönlichkeit bezeichnen? Diese Frage hat einige Verwandtschaft mit der, welche Johannes der Täufer aus seinem Gefängnis an Jesum richtete: „bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten" (S. 94 f.)? Die Juden wollen sicherlich nicht sagen: bist du dieser Menschensohn oder irgend ein anderer? Er hat soeben diese Bezeichnung sich beigelegt, V. 23. Da es Jesus beständig

1) ℵ B L X setzen zu απεκριθη ein ουν.

abgelehnt hat, sich ihnen gegenüber offen den Messiasnamen beizulegen, so fragen sie vielmehr, ob nicht der Ausdruck des Menschen Sohn eine von dem Messias verschiedene Person bezeichnen soll, einen der vielen Vorläufer, die man erwartete. Meyer, Weiß erklären anders: „welch ein seltsamer Messias wäre das, der davon gehen will, statt alles umzugestalten!“ Aber in den Worten der Frage liegt dieser Gedanke nicht. Es hätte dann heißen müssen: was für ein Messias ist das! und nicht: wer ist des Menschen Sohn? Diese Äußerung des Volkes scheint nur zu beweisen, daß die Benennung Menschensohn in Israel zur Bezeichnung des Messias nicht allgemein üblich war; und, wie wir schon gesehen haben, hatte sie Jesus eben deshalb gewählt, um sich stehend damit zu bezeichnen (S. 108 f.). In diesem Punkt treffen wir mit Colani zusammen. — Die Frage der Zuhörer veranlaßt Jesum, ihnen die durchgreifende Wichtigkeit der gegenwärtigen Stunde für Israel insbesondere vorzuhalten.

V. 35 und 36.[1]) — Jesus antwortet ihnen nicht unmittelbar. Es war nicht mehr Zeit zu lehren und zu streiten. Er richtet eine letzte Mahnung und Aufforderung an ihr Herz und giebt ihnen zu fühlen, von welch entscheidender Wichtigkeit die gegenwärtige Stunde für sie und für ihr ganzes Volk sei. Ebendeshalb sagt Johannes εἶπεν, nicht ἀπεκρίθη. Der Tag des Heils geht zur Neige; die Sonne, die Israel noch leuchtet, wird in wenigen Augenblicken verschwinden. Wenn die Sonne untergeht, müssen sich die, welche einen Weg zu machen haben, beeilen, ehe die Nacht herbeikommt. Unter dem Weg, der zu machen ist, versteht Jesus die That des Glaubens für alle die, welche noch ferne von ihm sind. Wird einmal der himmlische Offenbarer nicht mehr da sein, so wird das ungläubige Volk dem verlornen Wanderer in der Nacht gleich sein, der planlos umherirrt, ohne Weg und Ziel zu sehen. — Wenn V. 31 f. die ganze Geschichte der Kirche zusammenfaßte, so kann man wohl sagen, enthalte V. 35 die Geschichte Israel's von dem Tage an, da Jesus als Lehrer auftrat bis zu dieser Stunde. Allerdings wurde dem Volke noch die apostolische Predigt vergönnt; aber wie hätte Israel, nachdem es einmal auf die abschüssige Bahn des Unglaubens geraten war, als Volk eine andere Richtung einschlagen können? Und als die Predigt der Apostel, die letzte Gnadenerweisung, etliche Einzelne dem Untergange entrissen hatte, wurde sie dem Volke bald entzogen. Seither irrt Israel in der Wüste dieser Welt, wie eine Karawane ohne Zielpunkt und ohne Führer. — Die beiden Lesarten: mit euch und unter euch sind nur im Bild verschieden. — Nicht ganz so verhält es sich mit den Lesarten ἕως, solange (T. R.) und ὡς, wie. Meyer, Weiß, Luthardt, Keil nehmen die letztere an und geben dem ὡς seinen gewöhnlichen logischen Sinn: wie, demgemäß daß: „wandelt, dieweil ihr das Licht habt“, d. h. „auf grund dessen, daß ihr das Licht noch habet, kommet zu ihm, werdet gläubig!“ Bäumlein erklärt, meines Erachtens mit Recht, diese Deutung von ὡς für unmöglich. Die Worte: noch eine kleine Zeit nötigen es in zeitlichem Sinn zu fassen. Man muß es also in dem Sinn von wann fassen (vgl. für diesen Gebrauch von ὡς im N. T., Luk. 12, 58: „wann du gehst ....“ statt: „solange du gehst ....“), oder besser trotz den Alex. ἑως lesen, während. Das ε im Anfang dieses Wortes ist wohl mit dem ε am Schluß des vorausgehenden περιπατεῖτε zusammengeflossen. — Es wäre mir indessen gar nicht verwunderlich, daß es sich in V. 36 anders verhielte, und daß hier ὡς die

---

[1]) T. R. mit A E F G H S U Δ Λ Mnn. Syr.: μεθ' υμων; ℵ B D K M X Π 20 Mnn. It. Vg. Cop.: εν υμιν. — A B D K L X Π 4 Mnn.: ως statt εως, wie T. R. mit 11 Mjj. liest. — V. 36. ℵ A B D L Π: ως statt εως.

richtige Lesart wäre. Der Gedanke: auf grund dessen, daß ist viel annehmbarer in dem Wort: auf grund dessen, daß ihr das Licht habt, glaubet an das Licht"; vgl. Gal. 6, 10, wo das ὡς sich auf dieselbe Weise erklären läßt Gerade so liest der Sinaiticus. Es erklärt sich in diesem Fall um so besser, wie in V. 35, statt ἕως, ὡς geschrieben werden konnte. In zwei so verwandten und ähnlichen Aussprüchen mögen die Abschreiber die erste Lesart mit der zweiten oder umgekehrt verwechselt haben. — Ein gleich feierlicher Ernst spricht aus den beiden Aufforderungen in V. 35 und 36; nur herrscht in der ersten der Ton des Mitleids, in der zweiten der der Liebe. Das letzte Wort des Heilands an sein Volk sollte eine Einladung, nicht eine Drohung sein: „da ihr in mir noch die lebendige Offenbarung Gottes besitzet (φῶς), so erkennet sie, glaubet an sie, damit ihr durch dieselbe Kinder des Lichtes werdet (γένησθε)." Durch den Glauben an Christum wird der Mensch dargestellt vom Lichte durchdrungen, daß er selbst leuchtend wird.

Dies war das Abschiedswort Jesu an Israel. Die Worte: Solches redete Jesus, besagen, daß er ihnen keine andere Antwort gab. Darauf zog er sich zurück; und am folgenden Tag zeigte er sich nicht mehr. Das Volk erwartete ihn wie gewöhnlich im Tempel (Luk. 21, 38); aber vergeblich. Es war diesmal nicht bloß eine Wolke, welche die Sonne verdeckte; die Sonne war untergegangen, die Nacht war gekommen

---

Dritter Abschnitt.

12, 37—50.

Rückblick auf die geheimnisvolle Thatsache des jüdischen Unglaubens.

Dieser Abschnitt bildet den Schluß des zweiten Teils des Evangeliums (5, 1—12, 36). Der Evangelist unterbricht seine Erzählung, um über die nun vollendete Thatsache eine Betrachtung anzustellen. Welches ist diese Thatsache? Sollte es nach der Auffassung mehrerer Ausleger (Reuß, Westkott z. B.) das öffentliche Lehramt sein? Der ganze Teil K. 5—12 enthielte die Schilderung der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu, während K. 13—17 seine Thätigkeit im engeren Kreis schildern würden. Das scheint uns eine oberflächliche Anschauung zu sein. Zwischen den beiden Teilen besteht ein viel tieferer Gegensatz als der einer Thätigkeit in weiterem oder engerem Kreis; das ist der Gegensatz des Unglaubens und des Glaubens, des Unglaubens bei dem Volke, des Glaubens bei den Jüngern. Es springt ja in die Augen, daß der wirkliche Gegensatz des folgenden Nachworts, der den Johannes innerlich beschäftigt und sein Nachdenken in Anspruch nimmt, nicht das öffentliche Lehramt Jesu überhaupt ist, sondern der Unglaube des jüdischen Volkes. Johannes giebt Antwort auf die Frage: wie erklärt sich der Mißerfolg des Werks des Messias in Israel? Dies ist in der That eines der dunkelsten Rätsel in der Geschichte. Es erhob sich am Ende des vorangehenden Teils in seiner ganzen Größe vor den Augen des Geschichtschreibers und seiner Leser. Im ersten Abschnitt V. 37—43 erklärt Johannes die Ursachen dieses geheimnisvollen Thatbestandes; im zweiten, V. 44—50, zeigt er den Ernst, der darin liegt und faßt seine beklagenswerten Folgen zusammen.

I. Die Ursachen des jüdischen Unglaubens.

V. 37—43.

Wenn die Juden das auserwählte Volk sind, von Gott zu dem Zweck bereitet, den Messias aufzunehmen und den andern Völkern das Heil zu bringen, mußte es nicht zuerst Jesu seine Arme öffnen, oder, wenn nicht, muß man nicht daraus schließen, daß Jesus nicht wirklich der Messias gewesen sei? Die Kap. 9—11 des Römerbriefs befassen sich mit diesem Paradoxon der religiösen Geschichte der Menschheit; es war die große apologetische Frage der apostolischen Zeit. So kommt es, daß die nachfolgende johanneische Stelle manche Gedanken enthält, die gleichermaßen die Grundlage der Erörterung bei Paulus bilden.

V. 37 und 38. — So vernunftwidrig auch die Thatsache sein mag, welche Johannes nun behandelt, sie mußte wirklich werden; denn sie war vorhergesehen und vorhergesagt. — Wie viele Beweggründe zum Glauben lagen für die Juden in der Erscheinung Jesu, besonders in seinen Wundern, welche das Zeugnis Gottes waren, das Siegel, welches er seinem Gesandten zum Ausweis gab, Zeichen, deren Bedeutung besonders für Juden leicht zu erfassen war (I. Kor. 1, 22)! Das Wort τοσαῦτα bezieht sich in unsern Evangelien immer auf die Zahl, nicht auf die Größe; vgl. 6, 9; 21, 11; das ist bisweilen auch seine Bedeutung bei den Klassikern; vgl. den Ausdruck τοσαῦτά τε καὶ τοιαῦτα. Dieses Wort setzt voraus, daß Jesus sehr viel mehr Wunder gethan hat als die sechs, die in diesem Buch erzählt sind; vgl. 7, 3; 20, 30. Johannes hat also nicht alles erzählen wollen, was er wußte. — Der Ausdruck σημεῖα, Zeichen, erinnert an die göttliche Absicht bei diesen Werken, und die Worte ἔμπροσθεν αὐτῶν, vor ihren Augen, an ihre volle Öffentlichkeit. — Das Imperf. οὐκ ἐπίστευον hebt die Dauer, die hartnäckige Beharrlichkeit des jüdischen Unglaubens hervor, ungeachtet der Zeichen, die täglich unter ihren Augen sich wiederholten.

Fast von keiner Seite mehr sucht man den Sinn von ἵνα abzuschwächen, um ein ὥστε daraus zu machen. — Die angeführte Stelle ist Jes. 53, 1. Indem der Prophet sich anschickt, die Erniedrigung, den Tod und die Erhöhung des Messias zu beschreiben, fragt er, ob jemand in Israel sich fände, der bereit wäre im Glauben eine solche dem fleischlichen Sinn des Volkes so zuwiderlaufende Botschaft anzunehmen. Der Messias, auf welchen sich die Weissagung bezieht, kann keine bessere Aufnahme erwarten, als diese Botschaft selbst. Diese beiden Dinge, die Botschaft und der Messias, von dem sie zeugt, sind in den Augen des Propheten so sehr eine und dieselbe Sache, daß in dem zweiten Versglied nur noch von dem Messias die Rede ist (der Arm des Herrn geoffenbart). — Die Antwort auf die Frage: wer glaubt? wie sie der Prophet denkt, ist: entweder niemand, oder nur eine kleine Zahl von Personen, man wird sie zählen können. — Nach der Ansicht einiger Ausleger würde der Ausdruck ἀκοὴ ἡμῶν, unser Hören, bedeuten: was wir aus dem Munde Jehovah's hören, entweder wir Propheten (Hengstenberg), oder wir Juden, die wir zum Glauben gekommen sind, mit Einschluß des Propheten (Hoffmann, Delitzsch, Keil). Aber es ist natürlicher zu erklären: was wir (Propheten) zu hören geben. Sicherlich können nur die predigenden Propheten, nicht das hörende Volk eine solche Frage erheben. — Der erste Ausdruck: was wir predigen bezieht sich auf den in der nachfolgenden Zeichnung beschriebenen, leidenden Messias; der zweite Ausdruck: der Arm des Herrn, auf die Thaten der göttlichen Macht, deren Träger er sein wird, besonders auf seine Auferstehung und seine Erhöhung, welche

dieses Gemälde schließen (Jes. 53, 10—12). Die Prophetie hatte es also ausgesprochen, daß der Messias in der Gestalt, wie ihn Gott senden würde, in Israel keinen Glauben finden werde; seine Erniedrigung werde diesem Volk in dem Maß zuwider sein, daß es nicht einmal mehr ein Auge hätte für die Kundgebungen der göttlichen Allmacht in seiner Erscheinung. — Aber die Thatsache könnte vorausgesagt und doch nicht von Gott gewollt sein. Immerhin! aber diese Thatsache war gewollt und vorausverkündigt zugleich, und zwar dermaßen, daß Gott selbst zu ihrer Ausführung mitwirkte. Dies ist die Steigerung V. 38 und 39: ja, in dieser Verblendung liegt etwas Übernatürliches!

V. 39 und 40.[1]) — Die Allmacht Gottes selbst half verwirklichen, was seine Allwissenheit vorausgesagt hatte, und ließ Israel das Unmögliche begehen. Nicht bloß glaubten sie nicht (V. 37); sondern sie konnten nicht glauben (V. 39). Das Wort πάλιν erinnert daran, daß dies ein zweiter Gedanke ist, der den ersten ergänzt und so erklärt. Diese logische Verbindung entspricht dem Sinn der beiden bei Johannes angeführten jesaianischen Worte. — Das διὰ τοῦτο geht wie gewöhnlich bei Johannes (5, 18; 10, 17; u. s. w.) auf das folgende ὅτι: „und eben darum konnten sie nicht glauben: weil Jesaias an einer andern Stelle (πάλιν) gesagt hatte ..." Vergeblich sucht Weiß dem διὰ τοῦτο, deshalb, auch eine Beziehung auf den vorgehenden Gedanken, auf die Thatsache selbst zu geben; es geht auf das nachfolgende ὅτι, und folglich auf die Ursache der Thatsache (siehe Keil). Dies Wort ist aus Jes. 6, 9 f. genommen. Die Anrede Herr, welche die LXX beifügen, ist von da zu Johannes übergegangen. Die Anführung weicht sowohl von dem hebräischen Text als von dem der LXX ab; denn nach dem hebräischen Text soll Jesaias durch sein Lehramt das Volk verblenden und verhärten: „verstocke das Herz dieses Volkes"; nach den LXX ist diese Verhärtung eine einfache Thatsache, die Israel zur Last fällt: „das Herz dieses Volkes hat sich verhärtet"; bei Johannes dagegen kann das zu den beiden Zeitwörtern gehörige Subjekt (er hat geblendet, er hat verhärtet) nur Gott sein. Diese dritte Fassung ist offenbar eine absichtliche Verbesserung der zweiten, um dadurch auf den Sinn der ersten zurückzukommen. Denn die von Jesaias erwähnte Thatsache ist als eine Ausführung der göttlichen Weisung zu verstehen und wird von Johannes mit Recht Gott zugeschrieben. Diese Stelle beweist, daß der Evangelist sich zwar an den griechischen Text hielt, aber nicht von ihm abhängig war und den hebräischen Text kannte (Bd. I, S. 176). — Τυφλοῦν, verblenden, bezeichnet die Entziehung des innern Lichtes, des Sinnes für das Wahre und selbst für das Nützliche, des gesunden Menschenverstandes; πωροῦν, die Haut hart machen, die Entziehung des sittlichen Gefühls, des Sinnes für das Gute. Die Lähmung dieser beiden Sinne muß notwendig den Unglauben zur Folge haben; das Volk wird ein Wunder um das andere sehen, ein Zeugnis nach dem andern vernehmen, es wird doch seinen Messias nicht darin erkennen, den Gott auf diese Weise ankündigt und der sich alle diese Zeugnisse giebt. — Das Subjekt der beiden Zeitwörter ist unzweifelhaft Gott (Meyer, Reuß), aber Gott in der Person des Adonai, welcher nach Jes. 6, 1 dem Propheten Weisung erteilt. — Die Lesart beinahe aller Mjj. ist ἰάσομαι, und ich werde sie heilen. Dieses Futurum könnte den Sinn haben: „und ich will sie zuletzt

[1]) Die byz. (Γ Δ u. s. w.) lesen πεπωρωκεν; die alex. (A B K L X): επωρωσεν; ℵ Π: επηρωσεν. — Statt νοησωσιν, K Π Chrys.: συνωσιν. — ℵ B D: στράφωσιν statt επιστραφωσιν (T. R. mit 10 Mjj.); 5 Mjj. (K L u. s. w.): επιστρεψωσιν. — Alle Mjj., mit Ausnahme von L Γ, lesen ιασομαι statt ιασωμαι.

gerade vermittelst ihrer Verhärtung zu mir zurückzubringen." Indessen schließen sich die καί zu eng aneinander an, als daß ein solcher Gegensatz zwischen dem letzten Zeitwort und den vorhergehenden annehmbar wäre. Die Wirkung des tragischen ἵνα μή erstreckt sich offenbar bis zum Schluß des Satzes. Die Verbindung des Indikat. mit diesem Bindewort hat nichts Ungewöhnliches (I. Kor. 13, 3; I. Petr. 3, 1; Apok. 22, 14): sie ist auch in der klassischen Gräcität häufig mit ὅπως. Es ließe sich zwar in der Weise erklären: „sie möchten sich sonst bekehren, in welchem Fall ich sie heilen werde" (für: würde heilen). Aber die andere Bedeutung ist doch natürlicher: Gott will sie nicht heilen; das stimmt nicht zu seinen wirklichen Absichten gegen sie. Eben darum will er nicht, daß sie glauben, was ihn nötigen würde, ihnen zu verzeihen und sie zu heilen.

Wenn dies der Sinn der Worte des Propheten und des Evangelisten ist, wie wollen wir ihn zurechtlegen? Diese Aussprüche wären unerklärlich und empörend, wenn das Volk zur Zeit, da Gott es so anredet und behandelt, sich im regelrechten Zustand befände und Gott es noch als sein Volk betrachtete. Aber dies ist nicht der Fall; bei der Sendung Jesaia's sagt Gott zu ihm: „gehe und sage diesem Volk" (Jes. 6, 9). Und man weiß, was es heißen will, wenn ein Vater, der von seinem Sohn redet, sagt: dieses Kind, statt: mein Kind; das Vater- und Kindesverhältnis ist zeitweilig unterbrochen. Es ist ein regelwidriger Zustand eingetreten, durch welchen Gott genötigt wird, Mittel außerordentlicher Art in Anwendung zu bringen. Diese göttliche Fügung gegen Israel gehört also in die Reihe der Gerichte. Das Geschöpf, welches lange Zeit die göttlichen Gnadenerweisungen mißbraucht hat, fällt unter die schrecklichste der Strafen: aus einem Selbstzweck wird es für einige Zeit zum Mittel. Allerdings kann der Mensch kraft seiner Freiheit sich weigern, Gott durch seinen Gehorsam und durch seine Seligkeit zu verherrlichen; aber selbst in diesem Fall kann er Gott nicht verhindern, sich an ihm durch ein Strafgericht zu verherrlichen, welches dazu dienen kann, die Häßlichkeit seiner Sünde recht in's Licht zu stellen. „Gott hat, sagt Hengstenberg, den Menschen so bestimmt, daß er, wenn er nicht den ersten Anfängen der Sünde Widerstand leistet, das Recht verliert, über sich selbst zu verfügen, und der Gewalt, der er sich hingegeben hat, bis zum letzten Augenblick Gehorsam leisten muß." Gott gestattet nicht nur diese Entwickelung des Bösen, er will sie und wirkt dazu mit. Aber, wird man fragen, wie verträgt sich die Heiligkeit Gottes, so gefaßt, mit seiner Liebe? Das erklärt Paulus den Juden an dem Beispiel Pharao's, ihres einstigen Bedrückers, Röm. 9, 17: anfänglich weigert sich der König auf Gott zu hören und Heil zu erlangen; er hat das Recht dazu. Aber dann wird er ohne seinen Willen zur Rettung anderer verwendet. Gott lähmt ihm den Sinn für das Wahre und den Sinn für das Gute; er wird taub gegen die Mahnungen des Gewissens und selbst gegen die Berechnung seines eigenen wohlverstandenen Vorteils; er ist den Regungen seines thörichten Übermutes preisgegeben, damit die Welt an dem augenfälligen Beispiel seines Untergangs, in welchen er sich selbst hineinstürzt, erkenne, was es auf sich hat, wenn man böswillig dem ersten Rufen Gottes widerstrebt. Dadurch dient er wenigstens dem Heil der Welt. Die Geschichte Pharao's wiederholt sich in der der Juden zur Zeit Christi. Schon als Jesaia lebte, war die Masse des Volkes dermaßen fleischlich, daß dem Propheten sein zukünftiger Unglaube gegen den Messias, den Mann der Schmerzen, als eine unvermeidliche sittliche Thatsache erschien (Jes. 53). Wir müssen sogar weitergehen und mit Paulus und Johannes sagen, daß unter diesen Umständen dieser Unglaube von Gott gewollt werden mußte. Was wäre auch aus dem Reiche Gottes geworden, wenn ein solches Israel äußerlich und ohne Herzensänderung Jesum als seinen Messias aufgenommen hätte und

in solcher Verfassung der Kern der Kirche geworden wäre? Diese rein verstandesmäßige Anschließung Israel's hätte das Werk Gottes in der Heidenwelt nicht gefördert, sondern nur gehemmt. Der Beweis dafür liegt in dem schlimmen Einfluß, welchen die pharisäische Minderheit, die den Glauben annahm, in der apostolischen Kirche ausgeübt hat. Angenommen, das jüdische Volk in Masse hätte in dieser Weise gehandelt und die Kirche beherrscht, so war das Werk des Apostels Paulus nicht mehr möglich; der jüdische Alleinbetrieb nahm das Evangelium in Beschlag; es war geschehen um den Universalismus, den wesentlichen Heilscharakter des neuen Bundes. Die Verwerfung der so gearteten Juden war also eine für das Heil der Welt unerläßliche Maßregel. In diesem Sinn sagt Paulus Röm. 11, 12, „daß der Fall Israel's der Welt Reichtum geworden", und V. 15, „daß seine Verwerfung die Versöhnung der Welt geworden". Wie hätten auch die Heiden ein an die Beschneidung und an die mosaischen Verordnungen geknüpftes Heil aufnehmen können? Daher mußte Gott Israel verblenden, damit die Wunder Jesu in seinen Augen als nichtig und ungeschehen daständen, und mußte es verhärten, damit seine Predigten für sie leere Klänge blieben (Jes. 6). So verwarf Israel, das stolze, gesetzliche, fleischliche, den Herrn ganz und offen und konnte ebenso verworfen werden. Diese entschiedene Stellung verschlimmerte im grund sein Schicksal nicht; aber sie hatte für das Heil der Heiden die Röm. 11 von Paulus besprochenen herrlichen Wirkungen. Noch mehr, eben durch diese Züchtigung wurde Israel, was es durch sein Heil nicht hatte werden wollen, der Apostel der Welt; und wie Judas, sein Vorbild, erfüllte es wohl oder übel seine unwiderrufliche Bestimmung; vgl. Röm. 11, 7—10. Es ist übrigens klar, daß inmitten dieses über das Volk verhängten Gerichts jeder Einzelperson die Freiheit verblieb, sich in Buße zu Gott zu wenden und der allgemeinen Verhärtung zu entgehen. Dies beweist V. 13 bei Jesaias und V. 42 bei Johannes.

Was das Verhältnis des jüdischen Unglaubens zur göttlichen Vorhersehung betrifft (V. 37 und 38), so giebt Johannes keine Andeutungen über die metaphysische Theorie, mittelst deren er das Vorherwissen Gottes mit der Verantwortlichkeit des Menschen in Einklang bringt; er nimmt einfach die beiden Thatsachen des religiösen Gefühls und des sittlichen Bewußtseins an. Aber wenn man erwägt, daß Gott über der Zeit steht, daß er eigentlich nicht eine Thatsache vorhersieht, die für uns noch im Werden ist, sondern daß er sie sieht, schlechthin, wie wir eine gegenwärtige Thatsache betrachten, daß er demnach, wenn er sie irgend einmal verkündigt, nicht voraussagt, sondern sie als Zuschauer und Zeuge beschreibt, so verschwindet der anscheinende Widerspruch zwischen den beiden einander dem Ansehen nach widersprechenden Elementen. Ist eine Thatsache einmal vorausgesagt, so muß sie freilich unfehlbar geschehen, denn Gottes Blick kann ihm nicht etwas als seiend gezeigt haben, was nicht sein wird. Aber die Thatsache ist nicht, weil Gott sie gesehen hat. Gott hat sie im Gegenteil gesehen, weil sie sein wird, oder vielmehr, weil sie in seinen Augen schon ist. Somit ist die wirkliche Ursache des jüdischen Unglaubens, der von Gott angesagt ist, nicht das göttliche Vorherwissen. Diese Ursache ist, wenn man auf den Grund geht, der sittliche Zustand des Volkes selber. Hatte sich dieser Zustand durch die früheren Fälle von Untreue in Israel einmal gebildet, so schloß er notwendig die Strafe des Unglaubens, das Gericht der Verhärtung in sich, welche das Volk im entscheidenden Augenblick treffen mußte.

V. 41.[1] — Johannes begründet in diesem Verse die Anwendung des Gesichtes in Jes. 6 auf die Person Jesu. Der Adonai, welchen Jesaias in diesem

[1]) ℵ A B L M X einige Mnn. Cop. Sah. lesen ὅτι statt ὅτε; das letztere steht in 12 Mjj. (D Γ Δ u. s. w.), den Mnn. It. Syr. Chrys.

Augenblick schaute, war das göttliche Wesen, das in Jesu Fleisch geworden ist. Darin treffen auch Johannes und Paulus wieder zusammen; vgl. I. Kor. 10, 4, wo Paulus den, der Israel von der Wolkensäule aus leitete, Christus nennt. Einige Ausleger haben versucht, das Fürwort αὐτοῦ nicht auf Christus, sondern auf Gott zu beziehen. Aber die letzten Worte: und redete von ihm, in diesem Sinn wären müßig und die ganze Bemerkung im Zusammenhang zwecklos. — Die alex. Lesart: ὅτι statt ὅτε ist von Tischendorf, Weiß, Keil u. A. angenommen. Aber sie scheint mir nicht zulässig. Ihr einzig vernünftiger Sinn wäre: „weil er wirklich seine Herrlichkeit sah und solange voraus von ihm redete (was unmöglich scheint)". Aber diese Betrachtung wäre sehr kühl apologetisch und ziemlich zwecklos für Leser, die gewohnt waren, die Weissagungen anführen zu hören. Es ist viel leichter begreiflich, daß das Bindewort ὅτε, das ziemlich selten vorkommt, durch ὅτι, das sich fast auf jeder Linie findet, ersetzt wurde, als daß das Umgekehrte stattgefunden hätte. Die alte lateinische und syrische Übersetzung dienen übereinstimmend dem T. R. als Stütze. Der Sinn desselben ist einfach und paßt trefflich. „Als Jesaias diese Worte sprach, redete er von Christus, der sich ihm als Adonai offenbarte." Johannes weist nach, daß er das Recht habe, diese Stelle so anzuwenden.

Man hätte aus V. 37—41 den Schluß ziehen können, kein einziger Jude habe geglaubt oder glauben können; die VV. 42 und 43 beseitigen durch Ergänzung dieser geschichtlichen Zusammenfassung dieses Mißverständnis, erklären aber zugleich die Wirkungslosigkeit dieser vereinzelten Ausnahmen gegenüber dem Gang der Geschichte im ganzen.

V. 42 und 43.[1]) — Diese Ausnahme bestätigt die Regel, weil sie beweist, daß selbst da, wo der Glaube erwacht war, die Menschenfurcht das Bekenntnis und die Entwickelung desselben nicht aufkommen ließ. Aus dieser merkwürdigen Äußerung ist ersichtlich, wie drückend das Joch des Pharisäismus war, das auf Israel lastete (siehe die Gleichnisreden in K. 10). Die sittliche Ursache der Verhärtung und Verblendung des Volkes (V. 40) war eben diese Macht des pharisäischen Fanatismus, welche mit dem Geist des Evangeliums unverträglich war. — Zu ὅμως, dennoch, vgl. Gal. 3, 15; I. Kor. 14, 7. — Die Worte: damit sie nicht in den Bann gethan würden bestätigen, was 9, 22 gesagt war. — Das Wort δόξα in V. 43 steht nahezu in seiner etymologischen Bedeutung: Meinung, daher Beifall. — Die Verschiedenheit der Lesart (ὑπέρ und ἤπερ) rührt wahrscheinlich von dem Itacismus her (Aussprache von η und υ als ι). Wenn man ὑπέρ liest, so sind hier wahrscheinlich zwei Formen der Vergleichung verbunden, wie um das Schändliche eines solchen Verzugs noch mehr in's Licht zu stellen. — Gewöhnlich werden Leute wie Nikodemus und Joseph von Arimathia dieser Klasse von Feiglingen beigezählt. Ich kann diese Ansicht nicht für zulässig halten (19, 38—42). Vielmehr sind diejenigen gemeint, die äußerlich dem jüdischen System treu blieben, wie Gamaliel und viele andere, die Erasmuse dieser Zeit. Über die Notwendigkeit des Bekenntnisses zur Seligkeit vgl. Röm. 10, 10.

II. Die Folgen des Glaubens und des Unglaubens.

V. 44—50.

Israel ist nicht bloß blind gegen die Zeichen gewesen; es war auch taub gegen die sie begleitenden Zeugnisse, und dies macht seinen Unglauben vollends unentschuldbar. Das ist der Sinn und der Geist dieses Abschnitts; er ist keineswegs eine Zusammenfassung der Lehre Jesu überhaupt. Es ist ein

[1]) ℵ L X 5 Mnn. lesen υπερ statt ηπερ.

Schlußwort mit besonderer Beziehung auf den Unglauben der Juden. Der erste Teil hebt das mit dem Glauben verbundene Vorrecht hervor (V. 44—46); der zweite die Verdammnis, die den Unglauben trifft (V. 47 und 48); der dritte den Grund der entscheidenden Wichtigkeit dieser beiden sittlichen Thatsachen (49 und 50). Die Kritik bestreitet mit Recht, daß Jesus die folgende Rede irgend einmal gehalten habe; sie betont mit gutem Recht das Fehlen jeder Andeutung bezüglich der Veranlassung und der Örtlichkeit, wo diese Rede hätte stattfinden sollen, sowie den Mangel an jedem neuen Gedanken (siehe z. B. Keim). Aber sie täuscht sich, wenn sie daraus schließt, es sei eine willkürliche Dichtung, die der Evangelist Jesu in den Mund lege (De Wette) und wenn sie diesen Schluß auf die Reden Jesu im vierten Evangelium überhaupt ausdehnt und behauptet, alle diese Reden seien nur der Ausdruck der eigenen Gedanken des Verfassers (Baur, Reuß, Hilgenfeld).

Wäre es auch denkbar, daß der Evangelist selbst daran gedacht hätte, uns noch an dieser Stelle seines Berichts eine Rede Jesu, als thatsächlich von ihm gesprochen, vorzulegen? Dies nehmen allerdings diejenigen an, die ihn so reden lassen, als er den Tempel verließ (Lampe, Bengel), oder in dem Augenblick, da er nach dem V. 36 erwähnten Weggang noch einmal dahin zurückkehrte (Chrysostomus, Hengstenberg), oder in einem vertrauten Gespräch vor seinen Jüngern (Besser, Luthardt, 1. Ausg.). Von diesen dreierlei Annahmen stoßen sich die beiden ersten an V. 36, der augenscheinlich den Abschluß der öffentlichen Amtsthätigkeit Jesu angiebt. Die dritte, welche Luthardt (2. Ausg.) selbst zurückgenommen hat, hat den Ausdruck ἔκραξε (rief laut) wider sich. Überdies ist der Gedanke an eine wirklich in diesem Augenblick von Jesu gehaltene Rede dadurch ausgeschlossen, daß dieser Abschnitt nur eine Reihe von Anklängen an frühere Lehrreden enthält und der einzige wäre, dem jede Andeutung von Veranlassung, Zeit und Ort fehlen würde. — Der Evangelist hat mit V. 36 seine Aufgabe als Erzähler bezüglich dieses Teils der Geschichte abgeschlossen. Von V. 37 an betrachtet er die unerklärliche Thatsache, die er soeben dargethan hat, und sinnt nach über ihre Ursachen und ihre Folgen. Es ist dies also wohl eine von Johannes entworfene Rede; aber er legt sie gar nicht als solche Jesu bei; er giebt sie als Übersicht über alle Zeugnisse Jesu, denen die Juden hätten glauben sollen, die sie aber verworfen haben. Eben deshalb enthält dieser Abschnitt keinerlei neuen Gedanken und trägt keine Zeit- und Ortsangabe. Die Aoriste (ἔκραξεν, εἶπεν) erinnern an alle die einzelnen Fälle, in welchen Jesus solche Selbstzeugnisse ausgesprochen hat; sie müssen so wiedergegeben werden: „und doch hatte er ihnen offen gesagt . . ., er hatte laut genug gerufen . . .“ Oder, wie Bäumlein sich ausdrückt: „Jesus hatte aber laut erklärt . . .“ Diese Auslegung drängt sich der heutigen Exegese mehr und mehr auf. Es geht daraus hervor, daß jeder der nachfolgenden Aussprüche auf einer Anzahl von Stellen beruhen muß, die in den früheren Reden enthalten sind. — An die Verwerfung der Wunder Jesu, welche das Zeugnis Gottes waren (V. 37—43), hat der jüdische Unglaube die Verwerfung des Zeugnisses Jesu von sich selbst geknüpft.

V. 44—46. — Wie oft hatte Jesus seine volle Gemeinschaft mit dem Vater bezeugt, ein Verhältnis, in welchem die Offenbarung des unsichtbaren Vaters in der Person Jesu, als ihres Organs, durch nichts gestört werde! An ihn glauben heißt also mittelst der That des Glaubens durch die menschliche Person Jesu bis zur unendlichen Quelle alles in ihm erscheinenden Guten hindurchdringen (5, 19 f.; 6, 57; 8, 16. 29. 38; 10, 30. 38).

Die Verneinung: er glaubt nicht an mich hat ihre volle Wahrheit in dem Sinne, daß der Gläubige nicht an den Menschen Jesus glaubt, als ob er in seinem eigenen Namen gekommen wäre oder gehandelt hätte (5, 43);

in Jesu ist thatsächlich Gott allein der Gegenstand des Glaubens, weil Gott allein in ihm zur Erscheinung kommt. Es ist daher nicht nötig, das οὐ in dem Sinn von οὐ μόνον zu nehmen. — Das Sehen, von welchem in V. 45 die Rede ist, entwickelt sich mit dem Glauben selbst, es ist das Anschauen des innersten Wesens der Person, die man vor Augen hat. Über den Zusammenhang von glauben und anschauen, die zwei Thätigkeiten, welche so enge verbunden sind, siehe zu 6, 40 und 69. — Jesus, die lebendige Offenbarung Gottes, wird mittelst dieses geistlichen Schauens das Licht der Seele (3, 19; 8, 12; 9, 5, 39). So besitzt derjenige, der an Jesum glaubt, Gott und bezeugt in den Augen der Andern durch seinen Glauben die Wahrheit Gottes (3, 33). Welch ein Ernst liegt also für ein menschliches Wesen in der Annahme einer solchen Erscheinung! — So wichtig der Glaube, so wichtig auf der andern Seite die Verweigerung des Glaubens.

V. 47 und 48.[1]) — Wehe dem, der nicht an Jesum und sein Wort glaubt, in welchem er sich offenbart und Zeugnis von sich selber giebt. Wie die Person Jesu die reine Offenbarung Gottes ist, so ist sein Wort die vollkommene Offenbarung des göttlichen Denkens. Es wird auch den einzigen Maßstab im Gericht abgeben. Der Ausspruch in V. 47 schließt die persönliche Mitwirkung Jesu bei diesem großen Schauspiel nicht aus. Er will nur sagen, daß der Urteilsspruch, den er abgeben wird, sich ausschließlich aus der Stellung ergeben wird, welche der Mensch zu seinem Wort eingenommen hat; dies ist der Gedanke von 3, 18 (ἤδη κέκριται); 5, 24; 8, 15. — Die Lesart φυλάξῃ verdient den Vorzug vor der gewöhnlichen Lesart: πιστεύσῃ; denn der erste Ausdruck ist weniger üblich als der zweite; er bezieht sich hier nicht auf das Beobachten durch das Verhalten — in diesem Sinn gebraucht Johannes vielmehr τηρεῖν, — sondern auf die innerliche Besitzergreifung. — Die Schlußworte von V. 47 geben den Gedanken von 3, 17 wieder; vgl. 9, 39 und 41.

In V. 48, wo die Verwerfung Jesu und die seiner Worte als eins genommen wird, ist die ausdrückliche Erwähnung des jüngsten Tages sehr bemerkenswert. So sagt Geß: „das moralische Gericht über die Menschheit durch das Wort vollzieht sich nach dem ganzen Evangelium unablässig schon jetzt. Und doch ist der Begriff des jüngsten Gerichts in der Vorstellung des Evangelisten so unentbehrlich, daß er ihn hier ausspricht als das Wort, ohne welches dem rein moralischen Gericht seine Vollendung fehlen würde." Wie können also Reuß, Scholten, Hilgenfeld behaupten, das Endgericht werde in unserem Evangelium in Abrede gezogen! — Die beiden letzten Verse erklären, warum der Stellung, die der Mensch zu Jesu und seinem Wort einnimmt, eine so entscheidende Wichtigkeit innewohnt. Der Grund ist der, daß er seiner Unterweisung nichts von dem Seinigen beigemischt und sie nach Inhalt und Form genau so wiedergegeben hat, wie er sie vom Vater empfangen hat.

V. 49 und 50.[2]) — Das Wort Jesu ist der Maßstab für das Gericht sowohl dem Inhalt (τί εἴπω) als der Form nach (τί λαλήσω) deshalb, weil es das Wort Gottes selbst ist. Das ἐντολή, wovon hier Jesus redet, ist kein Auftrag, den er ein für allemal empfangen hätte, ehe er den Himmel verließ. Diese Vorstellung ist unvereinbar mit 3, 34; 5, 19 f. 30; 8, 16 (s. Geß, S. 542 f.). Jesus empfängt für jeden Fall den Auftrag, den er auszurichten hat; er vernimmt, ehe er redet, und er vernimmt, weil er aufmerkt. Dieser beharrliche Gehorsam kommt bei ihm (V. 58) aus seiner Überzeugung von der

---

[1]) ℵ A B K L X mehrere Mnn. It^aliq. Syr^sch lesen φυλαξῃ statt πιστευσῃ.
[2]) ℵ A B M X 30 Mnn. lesen δεδωκεν statt εδωκεν.

lebendigmachenden und wiedergebärenden Kraft des Wortes, das ihm der Vater anvertraut. Welche Einwendungen es auch wachrufen mag, welche Zweifel sich dagegen erheben mögen, er ist der Kraft gewiß, durch welche dieses Wort das ewige Leben in den Seelen erzeugt. Deshalb (οὖν, V. 50b) bringt er es den Menschen so wie er's empfängt, ohne sich eine Änderung daran zu gestatten. (Vgl. 5, 30; 7, 16 f.; 8, 28; sodann 6, 63. 68.)

Johannes faßt in diesen wenigen Sätzen den unbedingten Wert sehr genau, den Jesus beständig seiner Person und seinem Wort beigemessen hat. Es kann das nicht die Zusammenfassung von Reden sein, von denen der Evangelist wußte, daß er sie selbst ersonnen habe. Unmöglich könnte er diese furchtbare Anklage gegen den Unglauben Israel's richten im Namen von Reden, welche Jesus nie gehalten hätte, so wenig als er in V. 37 seine Anklage hätte begründen können im Namen von Wundern, welche nur seine eigenen Erfindungen wären. Ihm ein solches Verfahren beilegen, hieße ihn zu einem unverschämten Betrüger oder zu einem Narren machen. Und was sollte man von einem Schriftsteller denken, der Jesu die Worte in den Mund legte: „ich habe nichts von mir selbst geredet, mein Vater hat mir befohlen, was und wie ich reden soll", und der dabei das Bewußtsein hätte, daß er selbst ihn seither habe reden lassen und ihn auch in diesem Augenblick noch reden lasse? Giebt es ein höheres Maß von psychologischer sittlicher Unmöglichkeit? Ferner ist zu bemerken, wie wenig angebracht ein solcher die Erzählung unterbrechender Rückblick wäre, wenn man sich ihn als im zweiten Jahrhundert geschrieben dächte, zu einer Zeit, wo die Frage von der Verwerfung Israel's keine brennende Frage mehr war, wie passender dagegen für einen Mann ist, der selbst ein Zeuge der unnatürlichen und unerwarteten Thatsache des jüdischen Unglaubens gewesen ist.

Bevor wir von diesem zweiten Teil des evangelischen Berichts scheiden, werfen wir noch einen Blick zurück auf den Gang der Erzählung. Wir haben durch alle so lebendig geschilderten Verwickelungen hindurch die Entwickelung des nationalen Unglaubens und die stufenweise fortschreitende Scheidung zwischen einer beinahe ganz durch ihre Führer fanatisierten Bevölkerung und einer schwachen Minderheit von Gläubigen vor sich gehen sehen. Gut denn! streichen wir einmal in Gedanken dieses ganze Gemälde, alle die Reisen Jesu nach Jerusalem, alle Kämpfe im Mittelpunkt der Theokratie — wie man das thun muß, wenn man die Glaubwürdigkeit unseres Evangeliums verwirft — so stehen wir vor der Schlußentscheidung, welche von den Synoptikern ebenso wie von Johannes bezeugt ist; wie läßt sich dieser plötzliche tragische Ausgang erklären? Bloß aus den Reibungen, welche in einer abgelegenen Landschaft von Palästina aus Veranlassung einiger Sabbatheiligungen vorkamen? Nein, der ernste Geschichtsforscher kann, auch wenn er den Einzug am Palmtag in Rechnung nimmt, der ganzen Reihe von Auftritten in Jerusalem, wie sie nun an unsern Augen vorübergegangen sind, nicht entraten.

Dritter Teil.

13, 1—17, 26.

Die Entwickelung des Glaubens der Jünger.

Der dritte Teil des Evangeliums schildert die letzten Augenblicke, welche Jesus mit seinen Jüngern zugebracht hat; wir lernen hier die höchsten Kundgebungen seiner Liebe zu ihnen kennen und werden zugleich in die völlige Entwickelung des Glaubens in ihren Herzen eingeweiht. So stellt Johannes dem düstern Gemälde des israelitischen Unglaubens das Lichtbild der Entstehung des Glaubens bei den zukünftigen Gründern der Kirche gegenüber. Dieses Werk bringt Christus bei den Seinigen zustande 1) durch zwei Handlungen, nämlich die Fußwaschung und die Entfernung des Judas, wodurch er den Apostelkreis von den letzten Resten des fleischlichen Messiastums reinigt; 2) durch eine Reihe von Reden, durch welche er seine Jünger auf die bevorstehende Trennung vorbereitet, ihnen die nötigen Weisungen im Hinblick auf ihren künftigen Beruf erteilt und ihren Glauben an seine Person auf die überhaupt jetzt mögliche Höhe erhebt; 3) durch ein Dankgebet, durch welches er auf sein jetzt vollendetes Werk das Siegel drückt. Unter dem Einfluß dieser letzten Offenbarungen erlangt der Glaube der Jünger seine entsprechende Vollendung, wie die Früchte unter den warmen Strahlen der Herbstsonne reifen. Dieser Glaube unterliegt hier einer doppelten Probe, nämlich der Probe der Demütigung durch die tiefe Erniedrigung Jesu in der Vornahme der Fußwaschung, und der Selbstaufopferung durch die Aussicht auf einen mit der Welt zu bestehenden heftigen Kampf und auf einen nur durch die geistige Kraft Christi zu erringenden Sieg. Was müßte bei solchen Aussichten noch aus den irdischen Hoffnungen werden, die sie noch in ihren Herzen hegten! Aber der Glaube der Apostel geht aus dieser Prüfung siegreich, geläutert hervor. Er hat die göttliche Person Christi ergriffen: „Wir glauben, daß du von Gott ausgegangen bist" (16, 30). Dies genügt. Jesus antwortet: „endlich glaubet ihr" (16, 31). Und er preist seinen Vater mit Freuden (Kap. 17), daß er ihm diese elf geschenkt hat, die an ihn glauben und die Welt zum Glauben führen.

So ergeben sich denn drei Abschnitte.

1) Kap. 13, 1—30. Die Läuterung des Glaubens der Apostel durch zwei entscheidende Handlungen.

2) Kap. 13, 31 — 16, 33. Die Befestigung und Entfaltung dieses Glaubens durch die letzten Lehrreden Jesu, welche die höchste Offenbarung seiner Person enthalten.

3) Kap. 17. Die Danksagung für die Frucht der jetzt beendigten Amtswirksamkeit.

Erster Abschnitt.

13, 1—30.

Die Handlungen.

1) Die Fußwaschung, V. 1—20.
2) Die Entfernung des Judas, V. 21—30.

I. Die Fußwaschung.

V. 1—20.

Dieser Abschnitt umfaßt eine Einleitung (V. 1—3), die Handlung (V. 4—11), die Erklärung derselben (V. 12—20).

1) V. 1—3, Einleitung.

Schon mehrmals haben wir beim Eingang einer Erzählung kurze Vorbemerkungen gefunden, welche dazu dienen, die äußere und innere Sachlage darzustellen, unter welcher die zu erzählende Handlung vor sich gegangen ist; so 2, 23—25; 3, 22—24; 4, 1 f.; 43—45. Jede dieser Vorbemerkungen ist für das nachfolgende Stück dasselbe, was der Prolog 1, 1—18 für das ganze Evangelium, nämlich ein allgemeiner Überblick, der dazu dient, den Leser voraus in's Klare zu setzen. Dies ist der Zweck der Vorbemerkung V. 1—3. Und gerade so, wie der Inhalt des Prologs im ganzen der Lehre Jesu im Verlauf unseres Evangeliums entnommen ist, so können wir leicht nachweisen, daß diese besondere Einleitung ganz aus den nachfolgenden Thaten und Reden abgeleitet ist.

V. 1.[1] — Die Worte vor dem Fest der Ostern schließen sich an die vorhergehende Bestimmung an: sechs Tage vor Ostern (12, 1), aber mit einigem Wechsel des Ausdrucks, der nicht zufällig sein kann. Dort hieß es: „vor Ostern", eine Angabe, welche wie gewöhnlich das Passahmahl an dem Abend bezeichnet, welcher den 14. Nisan beschloß (Ex. 12; Lev. 23, 5; Num. 28, 16). Hier sagt Johannes: „vor dem Osterfest"; dieser weitere Ausdruck umfaßt ohne Zweifel den ganzen 14. Nisan, an welchem der Sauerteig aus allen israelitischen Wohnungen fortgeschafft wurde, und den man deshalb unter die zum Fest gehörigen Tage rechnete. Dies ergiebt sich aus Num. 33, 3 (vgl. auch Jos. 5, 11), wo der 15. Nisan als der Tag nach dem Passah bezeichnet wird (LXX: τῇ ἐπαύριον τοῦ πάσχα). Zum Beweis, daß der 14. nicht zum Fest gezählt werden konnte, führt Keil Lev. 23, 6; Num. 28, 17 an; allein es ist nicht zu vergessen, daß an diesen beiden Stellen zu dem Wort Fest nicht der Ostern, sondern der süßen Brote (τῶν ἀζύμων) zu ergänzen ist; das Essen der süßen Brote begann wirklich erst bei dem Passahmahl, am Abend vom 14. auf den 15. Nisan und dauerte sieben Tage lang bis zum 21. Dies war die Woche der süßen Brote. — Schließen wir also in dem Ausdruck Fest der Ostern 13, 1 den 14. Nisan mit ein, so versetzt uns der Ausdruck vor dem Fest der Ostern spätestens in den Abend des 13. Nisan. Läßt man dagegen mit mehreren Auslegern (Hengstenberg, Lange, Hofmann, Luthardt, Keil u. A.) den Anfang des Festes gerade mit dem Augenblick des Passahmahls zusammenfallen, dann würde uns dieser Ausdruck in den Abend des 14. Nisan versetzen, wenige Augenblicke vor dem Beginn des heiligen

[1] T. R. liest mit den byz. (EFGH u. s. w.) ἐλήλυθεν; die alex. (א BKL u. s. w.): ἦλθεν. — א: Ιουδαιους anstatt ιδιους!

Mahles. Es wird sich später zeigen, von welcher Bedeutung dieser Unterschied in der Erklärung ist. — Diese Zeitangabe bezieht sich natürlich auf das Hauptzeitwort ἠγάπησεν. Da dieses Zeitwort eine im Herzen Jesu dauernd vorhandene Gesinnung und nicht eine geschichtliche Thatsache ausdrückt, so haben einige Ausleger diese Beziehung in Abrede gezogen. Die Einen haben die Bestimmung: vor dem Fest ... mit dem Zeitwort ἐγείρεται, er erhebt sich, in V. 4 verbunden (Bleek, De Wette); aber was soll dann aus dem Zeitwort ἠγάπησε werden? Es ist nicht die mindeste Hindeutung auf eine Parenthese vorhanden. Andere versuchen die Zeitbestimmung mit dem Partip. εἰδώς in Verbindung zu bringen (Luthardt, 1. Ausg.; Riggenbach), oder auch mit ἀγαπήσας (Wieseler, Tholuck). Aber wenn nun einmal diese Zeitangabe an der Spitze des ganzen Stückes steht, so kann sie sich nur auf die Haupthandlung beziehen, deren Bezeichnung es ganz beherrscht, auf ἠγάπησε. Und diese einfachste Verbindung giebt auch den besten Sinn. Wie könnte Johannes sagen, Jesus sei vor dem Feste erst seines nahen Hingangs bewußt gewesen (εἰδώς) oder habe die Seinigen vor dem Fest geliebt (ἀγαπήσας)? — Das ἀγαπᾶν soll hier, wie der Aor. zeigt, nicht nur die Gesinnung, sondern auch die äußeren Kundgebungen bezeichnen (besonders diejenigen, deren Erzählung gleich nachfolgt). Johannes will sagen: am Abend vor dem ersten Tage des Festes, da er die Seinigen verlassen sollte, offenbarte Jesus seine volle Liebe zu ihnen und überbot sich gewissermaßen selbst in seinen Liebesäußerungen.

An diese erste Angabe chronologischer Art knüpft sich eine andere, die dem sittlichen Gebiet angehört: da Jesus wußte, daß ... Jesus handelte und redete eben so, wie Johannes nunmehr erzählen will, im vollkommen klaren Bewußtsein von seinem unmittelbar bevorstehenden Hingang. Dieser Gedanke beherrschte die letzten Kundgebungen seiner Liebe. Hengstenberg u. A. verbinden dieses Partiz. mit dem Hauptwort mittelst der Vorstellung eines Gegensatzes: „obgleich er wohl wußte ..., liebte er dennoch und erniedrigte sich in dieser Weise", als ob die Aussicht auf seine künftige Erhöhung für Jesus ein Hindernis hätte sein können so zu handeln! Johannes hatte nicht nötig, eine so ungereimte Unterstellung zu berichtigen. Im Gegenteil will er sagen, weil Jesus die Stunde seines Abscheidens herannahen sah, verdoppelte er die Zärtlichkeit gegen die, welche er bisher so treu geliebt hatte. Es ist ja bekannt, wie die Ahnung einer nahe bevorstehenden Trennung die Liebe noch ausdrucksvoller macht! So die meisten. — Die Seinigen: diejenigen, die er durch seine Liebe gewonnen hatte. — Es besteht ein absichtlicher Gegensatz zwischen den Worten: der Vater, bei welchem alles Ruhe ist und die Welt, wo alles Kampf und Not ist. — Nun folgt noch eine dritte Bestimmung um die Handlung des ἠγάπησε an die gleichartige Vergangenheit anzuknüpfen, welcher dieser letzte Abend die Krone aufsetzen sollte. Der Ausdruck: seine Stunde war gekommen bildet einen Gegensatz zu dem andern, dem wir so manchmal begegnet sind: „seine Stunde war noch nicht gekommen."

Die Redewendung εἰς τέλος hat im klassischen Griechisch nicht die Bedeutung von bis zum Ende; wenigstens führt Passow kein einziges Beispiel hierfür an; vielmehr braucht man zur Bezeichnung der Dauer den Ausdruck διὰ τέλους. Im N. T. muß der Sinn von εἰς τέλος = bis zum Ende fast mit Notwendigkeit angenommen werden Matth. 10, 22 und parallel. Aber die gewöhnlich hierfür üblichen Ausdrücke sind entweder ἕως τέλους, oder μέχρι, ἄχρι τ., I. Kor. 1, 8; II. Kor. 1, 13 (ἕως); Hebr. 6, 6. 14 (μέχρι); Apoc. 2, 26 (ἄχρι). Aber was uns besonders abhält, hier diesen durch unsere Übersetzungen zugelassenen Sinn anzunehmen, ist das, daß er müßig wäre. War denn die Versicherung notwendig, daß Jesus die Seinen unaufhörlich

geliebt habe bis zu dem Augenblick, da er für sie starb? Die richtige Bedeutung von εἰς τέλος ist im N. T. wie bei den Klassikern: für's letzte, d. h. bald: am Ende, im letzten Augenblick; bald: bis zur Vollendung, um ein Ende zu machen. Sicher trifft die erste dieser beiden Bedeutungen in Luk. 18, 5 zu: „daß sie nicht endlich komme und übertäube mich"; die zweite findet sich I. Thess. 2, 16: „der Zorn ist über sie gekommen zum Ende", d. h. um mit ihnen ein Ende zu machen, indem er sich völlig offenbart. Vgl. das εἰς τέλος in den LXX Jos. 10, 20 (bis zu völliger Zerstörung); II. Chron. 12, 12; 30, 1 und eine Menge anderer Beispiele in den Psalmen von Salomo und in den Testamenten der zwölf Patriarchen (Hilgenfeld, Einl., S. 243). An unserer Stelle scheint mir dieser Sinn der allein mögliche. Aber es handelt sich hier um die Liebe und nicht um den Zorn. Diese Redensart bedeutet also die Kundgebung seiner Liebe bis zu ihrem völligen Erguß, so daß sie sich gewissermaßen erschöpft. — Als Beispiel für den Sinn von ἠγάπησεν, das die Gesinnung und ihre Kundgebungen in sich schließt, kann man Odyss. ψ, 214 anführen, wo Penelope zu Odysseus spricht: „verzeihe mir, daß ich nicht, sobald ich dich erblickte, dich so liebte (ὧδ' ἀγάπησα) wie jetzt, da ich dich in meine Arme schließe."

Dieser V. 1 ist als Einleitung nicht nur zu diesem Kapitel, sondern zu diesem ganzen Abschnitt des Evangeliums Kap. 13—17 zu betrachten. Es wird sich in der That zeigen, daß in den Reden Kap. 14—16 und in dem Gebet Kap. 17 noch mehr als in Kap. 13 die Gedanken Jesu zu Tage treten, welche Johannes in dem εἰδώς von V. 1 zusammenfaßt; vgl. 14, 12: „ich gehe zum Vater." 15, 18: „wenn euch die Welt haßt, so wisset, daß sie mich vor euch gehaßt hat." 16, 28: „ich verlasse die Welt und gehe zum Vater." 16, 33: „in der Welt habt ihr Angst." 17, 11: „ich bin nicht mehr in der Welt; aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir." Vgl. noch weiter 13, 34; 15, 9. 11. 14; 17, 23. 24. 26 u. s. w. Aber — und das ist, wie mir scheint, nicht genügend beachtet worden — mit V. 2 beginnt eine zweite Einleitung mehr besonderer Art und mit ausschließlicher Beziehung auf den in der nachfolgenden Erzählung (Kap. 13) geschilderten Vorgang. Diese zweite Einleitung enthält wie die erste drei Bestimmungen: die erste bezüglich der Zeit, da ein Abendessen stattgehabt hatte; die zweite mit Bezug auf den augenblicklichen Stand der Dinge: da der Teufel dem Judas schon in's Herz gegeben hatte...; die dritte von sittlicher Natur: da Jesus wußte, daß ..." Es läßt sich leicht nachweisen, wie diese drei Angaben auf die Thatsachen und Gespräche des nachfolgenden Berichts passen. Sie dienen dazu, die Gedanken Jesu bei den unmittelbar folgenden Vorgängen der Fußwaschung und der Entfernung des Judas in volles Licht zu setzen.

V. 2 und 3.[1]) — Zuerst die Zeitbestimmung: da ein Abendessen stattgehabt hatte. Die alex. Lesart: γινομένου scheint mir unzulässig. Dieser Ausdruck könnte sich wohl nur auf das Passahmahl beziehen: „während dieses Mahl statthatte, erhebt sich Jesus." Aber dann konnte das Geschlechtswort τοῦ nicht fehlen, das Hauptwort war durch das Vorangehende ausreichend bestimmt, indem die ersten Worte in V. 1: „vor dem Osterfest" eher geeignet sind, den Gedanken an das Ostermahl auszuschließen,

[1]) γινομενου steht in א (γεινομ.), BLX Or. (4mal) statt γενομενου, wie es im T. R. und in allen andern Mjj. allen Mnn. und Vss. Or. (1mal) heißt. — א BLMX It[aliq] Vg. Or. (7mal) lesen του διαβ. ηδη βεβληκ. εις τ. καρδ. ινα παραδω αυτον Ιουδας Σ. Ισκαριωτης. Aber T. R. mit 11 Mjj., den Mnn. It[plerique] Syr. Or. (3mal) liest του διαβ. ηδη βεβληκ. εις τ. καρδ. Ιουδα Σ. Ισκαριωτου ινα αυτον παραδω. — א BD: παραδοι statt παραδω. — V. 3. א BDLX wiederholen hier ο Ιησους nicht. — א BDKL Or.: εδωκεν statt δεδωκεν.

als ihn hervorzurufen. Das Präs. oder Imperf. γινομένου scheint mir eine von den Abschreibern vorgenommene Anpassung dieses Partizips an das Präs. ἐγείρεται in V. 4. Man hat nicht verstanden, daß das beschreibende Präs. steht auf ganz gut mit dem Partizip der Vergangenheit zusammengeht: „da ein Abendessen stattgefunden hatte, steht Jesus auf." — Dieses Abendessen kann meines Erachtens nicht das israelitische Passahmahl gewesen sein. Das Wort δείπνου müßte, wenn es dieses festliche Mahl bezeichnet, notwendig durch das Geschlechtswort bezeichnet sein. — Die zweite Bestimmung ist im alex. und byzant. Text in zwei sehr verschiedenen Formen ausgedrückt; die byzant. lesen: „da der Teufel schon dem Judas in's Herz geworfen hatte ... daß er ihn verriete ..."; die alex.: da der Teufel schon in's Herz geworfen hatte, daß Judas, Simon's Sohn, ihn verriete ..." In wessen Herz? Des Teufels, antworten Meyer und Reuß. Sie fassen die griechische Redensart βάλλειν εἰς καρδίαν in dem Sinn von: den Entschluß fassen. Aber dieser Sinn ist unerträglich. Und wo redet die Schrift von einem Herzen des Teufels? Ferner wirft man nicht einen Gedanken in sein eigen Herz. Und warum hieße es denn nicht ἑαυτοῦ (in sein Herz)? Endlich, seit wann verfügt der Teufel derart über die Menschen, daß er sich nur zu entschließen braucht, einen von ihnen zum Verräter machen zu wollen, damit dieser es wirklich werde? Man müßte demnach erklären: in das Herz des Judas geworfen (Bäumlein, Luthardt, Weiß); aber dieser Ausdruck: in das Herz kann nicht so beziehungslos und ohne nähere Bestimmung gebraucht werden. Diese Lesart ist also nicht annehmbar. Sie rührt wahrscheinlich von einer Korrektur her, die auf der falschen Vorstellung beruht, daß die durch die Lesart des T. R. ausgedrückte Thatsache der nachher in V. 27 berichteten Thatsache vorgreifen würde; aber mit Unrecht; denn in dem Augenblick, da das Mahl stattfand, war der Verrat thatsächlich im Herzen des Judas schon vollzogen; ja noch mehr, laut den Synoptikern, war zwischen ihm und dem hohen Rat schon alles abgemacht. Die byzant. Lesart sagt einfach: „da der Teufel schon in das Herz des Judas geworfen hatte ..., daß er ihn verriete." — Der Zweck dieser Bemerkung ist nicht der, die Langmut und Liebe Jesu hervorzuheben (Chrysostomus, Calvin, Luthardt) oder die vollkommene Geistesklarheit, womit er seinem Schicksal entgegenging (Meyer); auch nicht der, anzudeuten, daß die Zeit drängte (Lücke). Johannes will die während des ganzen nachfolgenden Auftritts vorkommenden Anspielungen Jesu auf die Anwesenheit des Verräters begründen (vgl. V. 10, 18. 21. 26) und besonders das strenge Verfahren und Wort Jesu V. 27 erklären. Die alex. Lesart παραδοῖ für παραδῷ (T. R.) wird von den Grammatikern auf zweierlei Weise erklärt, entweder als Kontraktion des Optativs παραδοίη (s. in Kühner, ausführl. Grammatik, eine Menge Beispiele aus Plato und andern Schriftstellern), oder als Kontraktion des Konj. δόῃ, von δόω; so Bäumlein nach Buttmann. — Wie die erste Bestimmung: da ein Mahl stattgefunden hatte der ersten Bestimmung in V. 1 (vor dem Feste ...) entspricht, so entspricht die Bemerkung: da der Teufel geworfen hatte, der in V. 1: wie er geliebt hatte die Seinen ... Der schwärzeste Haß bildet hier das Gegenstück zu der zartesten Liebe.

Die Darstellung der äußern und innern Sachlage wird vervollständigt durch eine dritte Angabe, welche uns in das Innerste des Gemüts Jesu einen Blick thun läßt und uns die wahre Bedeutung der nachfolgenden That der Erniedrigung aufschließt: „da Jesus wußte, daß ..." Dieses εἰδώς ist keineswegs die Wiederholung des εἰδώς in V. 1; denn es hat einen gänzlich andern Inhalt. Nicht die schmerzliche Empfindung der nahen Trennung, sondern das

Bewußtsein von seiner Hoheit führt ihn zu der That der Erniedrigung, die er zu vollziehen im Begriff steht. Hier, noch häufiger als in V. 1, erklären die Ausleger: obgleich er wußte; obgleich er sich so groß fühlte, erniedrigte er sich ..." Hiermit wird nach unserer Ansicht der Gedanke des Johannes ebenso wie der des Herrn selber noch bedenklicher verkannt als in V. 1. Nicht trotz seiner göttlichen Größe, sondern eben wegen dieser Größe erniedrigt sich Jesus in dieser Weise. Weil er sich als den Größesten weiß, sieht er sich berufen, das Beispiel der wahren Größe dadurch zu geben, daß er sich zu der Stellung des Geringsten herabläßt; denn die Größe im messianischen Reich, wie er es auf Erden herstellen will, besteht in der freiwilligen Erniedrigung. Diese bisher auf Erden noch unbekannte Art von Größe sollten die Seinigen jetzt in ihm anschauen, damit seine Kirche nie eine andere anerkenne. Als Herr, nicht obgleich er der Herr ist, will er hier Knechtsdienst thun. Übrigens spricht Jesus selbst diesen Gedanken aus (V. 13 und 14): „ihr nennet mich Meister und Herr ... so nun ich ...", aus diesen Worten ist das εἰδώς in V. 3 entnommen. So wird die Anhäufung der Sätze erklärlich, welche die unumschränkte göttliche Würde Jesu aussprechen: 1) seine Stellung ist die allerhöchste, alles ist ihm übergeben; 2) seine Herkunft ist göttlich; er kommt von Gott; seine Bestimmung ist göttlich, er kehrt zu Gott zurück (zu beachten die Wiederholung des Wortes Gott.) Im Bewußtsein dessen, was er ist, thut er, was kein anderer je gethan. So wird das Beispiel für die Seinigen entscheidend, unwiderstehlich. Der Diener kann nicht aufrecht stehen bleiben, wenn der Meister sich für ihn bückt.

2) V. 4—11. Die Handlung.

V. 4 und 5. — V. 3 hat uns zum voraus die Bedeutung der Fußwaschung aufgeschlossen. Dies könnte zur Not hinreichen, um sie zu erklären; weshalb auch Meyer und Ewald keine Veranlassung dazu in irgend einem äußeren Umstand suchen. Indessen Jesus handelt im allgemeinen nicht nach einem bloßen inneren Antrieb; er folgt einer gegebenen Veranlassung, in welcher er einen Fingerzeig des Vaters erkennt. Lukas erzählt uns 22, 24—27, daß sich bei diesem Mahl unter den Jüngern ein Streit um den ersten Platz erhoben habe, worauf ihnen Jesus sagte: „der Größte unter euch soll sein wie der Geringste", und unter Hinweis auf sich selber fortfuhr: „welcher ist der Größte, der zu Tische sitzet, oder der da dienet? Ich aber bin unter euch wie ein Diener." Diese Antwort Jesu könnte sich etwa auf die Art und Weise beziehen, in der er überhaupt mit den Seinigen verkehrte; und vielleicht hat sie auch Lukas in diesem Sinn verstanden, dem dieses Wort des Herrn ohne Zusammenhang mit der vorliegenden Erzählung zugekommen ist. Wir aber, die wir von der Handlung wissen, die Jesus eben bei diesem Mahl vollzogen hat, müssen dieselbe notwendig mit diesem Wort in Verbindung setzen und uns das Wort aus der Handlung erklären. Die Fußwaschung war ohne Zweifel begründet durch den Streit, von welchem Lukas redet. Jesus wollte vermutlich die letzten Reste vom alten Sauerteig des Hochmuts und des messianischen Ehrgeizes, der den Glauben der Apostel noch befleckte und sich in dem von Lukas überlieferten Rangstreit in so anstößiger Weise kundgab, aus ihren Herzen tilgen. — Aber was bewog ihn, der Zurechtweisung, die er den Seinigen bei dieser letzten Gelegenheit mitgeben wollte, diese Form zu geben? Lukas setzt den Streit ganz an den Schluß des Abendessens, und dem Wortlaut nach könnte man annehmen, Jesus sei gleich bei Beginn des Mahls darüber betrübt gewesen, daß keiner der Jünger sich angeboten hatte, diesen niedrigen Dienst zu thun und daß deshalb die Fußwaschung unterblieben war, er habe aber zuerst den Eindruck für sich behalten, später aber, als sich die Gelegenheit

bot, ihn auszusprechen, es genau so gemacht, wie Luk. 7, 44 geschehen war. Die Fußwaschung hätte demnach als ein bloßes Beispiel gegen das Ende der Mahlzeit stattgefunden. Allein die naturgemäße Stelle für eine solche Förmlichkeit ist beim Beginn des Mahls, und es läßt sich wohl annehmen, daß Lukas eine Thatsache, die, wie er wußte, hierher gehörte, von der er aber nicht genau angeben konnte, wann sie geschehen war, als nachträglichen Einzelumstand in den Bericht von diesem Mahl aufgenommen habe. Er sagt ja einfach: „es erhob sich ein Streit." Jesus hatte sich bereits zu Tische gesetzt (V. 4); die Apostel nahmen ihre Plätze ein (V. 6 und 12). Vielleicht brach bei dieser Gelegenheit der Streit aus, indem jeder Ansprüche geltend machte, näher bei dem Herrn zu sitzen. In diesem Augenblick erhob sich Jesus, und indem er sich dem geringen Dienst unterzog, den jeder von ihnen aus freien Stücken zu erfüllen sich hätte beeilen sollen, machte er ihnen verständlich, wer in seinem Reich thatsächlich der größte sei? Es handelt sich ja hier gar nicht darum, den Jüngern eine Unterweisung über gegenseitige Freundlichkeit, Willfährigkeit und Dienstfertigkeit zu geben. Vgl. V. 13—15 und besonders V. 10, der bei dieser Auffassung nicht mehr verständlich ist. Jesus will sie lehren, daß es in einem Reiche, wie das seinige ist, umgekehrt geht als sonst auf Erden; wer da eintreten und weiter kommen will, der muß sich erniedrigen, sich selbst in den Hintergrund stellen können, und daß je mehr einer den andern in dieser göttlichen Kunst übertrifft, er dem Herrn desto näher kommt, erst innerlich, dann in der Herrlichkeit.

Jeder Zug der nachfolgenden Darstellung giebt die Erinnerung des Augenzeugen zu erkennen; Johannes beschreibt den Vorgang, als betrachtete er ihn eben jetzt. — Jesus wirft sich in Sklaventracht. Sein Gewand: hier, das Oberkleid; er behält nur den Leibrock an, wie ihn die Sklaven tragen. Er gürtet sich mit dem leinenen Schurz, weil er das Becken mit beiden Händen tragen muß. Νιπτῆρα mit dem Geschlechtswort: das Becken, welches zu diesem Zweck dastand und zu dem Geräte des Saales gehörte. Nihil ministerii omittit, sagt Grotius.

V. 6—11.[1]) — Es ist wohl zu beachten, daß das Gespräch mit Petrus bei diesem Auftritt wie ein unerwarteter Zwischenfall dazu kommt. Οὖν, nun (V. 6), indem er von Einem zum Andern ging der Reihe nach, wie sie eben saßen. Die natürliche Folgerung aus diesem οὖν ist, daß Petrus nicht der erste war, welchem Jesus die Füße wusch; er saß also nicht an seiner Seite (V. 24). — Das Gefühl der Ehrfurcht, aus dem dieses Widerstreben des Petrus hervorgeht, spricht sich aus in dem Gegensatz des σύ und μού, und darin, daß er ihn Herr nennt. Hier wie Matth. 16, 22 verstößt der Apostel aus lauter Ehrfurcht gegen die Ehrfurcht. — Der Gegensatz von ἐγώ und σύ (V. 7) entspricht dem von σύ und μού (V. 6). Der Ausdruck μετὰ ταῦτα will nach Chrysostomus, Grotius, Tholuck, Reuß besagen: vermöge der Erkenntnis, welche dir dein künftiger Beruf verschaffen wird. Allein die Beziehung zwischen γνώσῃ, du wirst es verstehen, und γινώσκετε, verstehet ihr (V. 14), beweist, daß Jesus vielmehr an die Erklärung denkt, die er sofort nach der Vollendung der empfangenen Handlung geben will.

Die Milde Jesu macht den Petrus kühner; er hatte nur gefragt (V. 6); jetzt spricht er eine bestimmte Weigerung aus, und zwar für immer. Wenn diese Weigerung des Petrus aus Bescheidenheit kommt, so ist nicht minder wahr, wie Weiß sagt, daß diese Bescheidenheit nicht frei ist von Eigenwillen

[1]) ℵ B b lassen εκεινος aus; ℵ läßt κυριε aus. — V. 7. ℵ liest α εγω statt ο εγω. — ℵ streicht V. 9 κυριε. — V. 10. T. R. mit A E G M S U Γ Δ Λ: η τους ποδας νιψασθαι; B C K L: ει μη τους ποδας νιψασθαι; ℵ c: νιψασθαι. — V. 11. B C L setzen οτι bei.

und Hochmut. Jesus antwortet ihm in ebenso bestimmtem Ton und sicher liegt in dem keinen Teil an mir, das Jesus ausspricht, ein Wiederhall gegen das Nimmermehr des Petrus. Diese Beziehung aber gestattet uns nicht, mit Weiß, Reuß anzunehmen, daß diese Worte sagen wollen: „du hast in diesem Augenblick keinen Teil an meiner Gesinnung", oder du hast keine Gemeinschaft mit mir (praes. ἔχεις.) Das ἔχεις kann ganz wohl anticipando auf den zu hoffenden Segen bezogen werden. Die Wendung μέρος ἔχειν μετά bedeutet das Anteilhaben des Untergebenen an der Beute, dem Reichtum, der Ehre des Höheren (Jos. 22, 24; II. Sam. 20, 1; I. Reg. 12, 16). Die Weigerung des Petrus, den erniedrigenden Dienst anzunehmen, den ihm Jesus erweisen will, ist gleichbedeutend mit der Zurückweisung des Geistes, in welchem er sein Werk thut, mit dem Entschluß an der Liebe zu der fleischlichen Größe festzuhalten, von welcher Jesus seine Jünger eben durch diese Handlung reinigen wollte. Damit daß Petrus die Erniedrigung, welche sich sein Meister um seinetwillen auferlegt, von sich weist, lehnt er im Prinzip die Erniedrigung ab, die er sich dereinst um seiner Brüder willen auferlegen sollte. Die Antwort Jesu bezieht sich auf diesen Sinn; sie wiederholt mit neuem Nachdruck die Mahnung, welche er aus Veranlassung eines ganz ähnlichen Zwistes an sie gerichtet hatte: „wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, wird nicht bloß keiner unter euch der größeste im Himmelreich sein, sondern ihr werdet überhaupt nicht in dasselbe eintreten" (Matth. 18, 1—4).

V. 9 zeigt uns bei Petrus einen der plötzlichen Wechsel der Eindrücke, die wir in dem synoptischen Bericht häufig bei ihm wahrnehmen. Es ist ganz der Petrus, der rasch auf dem Wasser gehen will und einen Augenblick nachher schreit: „ich bin verloren!" der mit dem Schwert drein schlägt und dann die Flucht ergreift; der sich in den Palast des Hohepriesters wagt und dann den Herrn verleugnet. Die vollkommene Übereinstimmung in diesen zerstreut hingeworfenen Zügen und das lebensvolle Bild, welches sich daraus ergiebt, sind in diesem, wie in allen andern Fällen (vgl. die treffliche Ausführung von Luthardt) ein glänzender Beweis für die völlige Wahrheit der evangelischen Geschichte. — Die Bedeutung der That Jesu liegt ganz in der Thatsache, daß er die Füße gewaschen hat. Die Natur der Handlung wäre sofort eine andere, wenn dieselbe an einem anderen Gliede vorgenommen würde; denn dann läge keine Demütigung darin. Jesus folgt dem Petrus auf diesen neuen Boden, und dies eben führt zu dem neuen Sinn, welchen die Handlung in seiner Antwort erhält. Im grund war das, was Petrus, ohne nachzudenken, verlangte, anstatt der Beseitigung eines Fleckens, eine völlige Erneuerung und gleichsam eine zweite Taufe; er verleugnete damit das Werk, das schon an ihm geschehen war (15, 3). Dies giebt den Schlüssel zu der Antwort Jesu. Sie hat natürlich einen doppelten Sinn: Jesus erhebt sich, wie im Gespräch mit der Samariterin, sofort vom sinnlichen in's geistige Gebiet. Wie ein Mensch, wenn er einmal morgens gebadet hat, sich für den ganzen Tag als rein betrachtet und sich damit begnügt, die Füße zu waschen, wenn er von draußen nach Hause kommt, um etwa den Schmutz zu entfernen, der sich ihnen auf dem Wege angehängt haben mag, ebenso hat derjenige, welcher unter aufrichtiger Hingebung an Christum ein für allemal mit der Sünde gebrochen hat, kein Bedürfnis, bei jeder besonderen Verunreinigung diese allgemeine Weihe von vorne wieder zu beginnen; er braucht sich nur von dieser Befleckung zu reinigen durch das Bekenntnis und die Wiederkehr zu Christo. Man muß sich hier an das Wort Jesu zu seinen Jüngern 15, 3 erinnern: „ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe." Durch die Annahme seines Wortes hatten sie im Prinzip die vollkommene Heiligkeit angenommen, deren Norm sie ist. Hier gilt es nur, das Recht zur Thatsache zu machen, indem man sich immer

wieder auf den gelegten Grund stellt. Weiß ist der Ansicht, der Begriff der Vergebung im Sinnbild der Fußwaschung sei diesem Zusammenhang völlig fremd. Aber der durchgreifende Bruch mit der Sünde, welchen Jesus mit dem völligen Bade vergleicht, ist mit einer alles umfassenden Vergebung und der Versöhnung mit Gott verbunden, und ebenso hängt jede Tilgung einer besondern Sünde, die sich in der Abwaschung der Füße darstellt, von der besonderen Vergebung dieser Sünde ab. — Reuß wendet ein, diese Erklärung der Antwort Jesu entkleide das Symbol seines ursprünglichen Sinnes. Wir haben aber gesehen, daß das Symbol etwas ganz anderes besagen will, als die Bereitwilligkeit zur Dienstfertigkeit gegen den Nächsten; Jesus wollte vielmehr einen schlimmen Hang aus dem Herzen der Jünger tilgen. Hierdurch ist für die neue Wendung Bahn gemacht, in welche die Erklärung des Symbols infolge der Bitte des Petrus einlenkt. Ich glaube, was Weiß auch sagen mag, daß Jesus hier an die Wassertaufe, das Sinnbild der alles umfassenden Reinigung, denkt und sagen will, ebenso wenig sei die Erneuerung der Taufe (was Petrus verlangte) nötig als die Erneuerung des Glaubens selbst, welchem die Taufe zum Sinnbild dient. — Die Lesart εἰ μή bei einigen Alex. ist eine Korrektur für das etwas unregelmäßige ἤ in T. R.; ἤ steht für οὐδενός ἄλλου ἤ. Die Weglassung der Worte ἢ τοὺς πόδας in dem Sinait. ändert den Sinn völlig: „wer gebadet hat, braucht sich nicht mehr zu waschen, sondern er ist ganz rein." Diese Lesart ist eine Korrektur, hervorgerufen durch die Schwierigkeit, zwischen dem vollständigen Bad und der Waschung eines Gliedes zu unterscheiden. — Die letzten Worte: „sondern er ist ganz rein" sind so zu erklären: „aber, weit entfernt davon, daß er sich ein zweites Mal ganz baden müßte, wie du es verlangst, ist er am ganzen Leibe rein. Er darf also nur die besondere Verunreinigung, die sich an den Füßen angesetzt hat, beseitigen."

Aber befinden sich alle in diesem weihevollen Stand der Versöhnung? Nein, es ist ein Jünger da, der die Verbindung mit Jesu zerrissen hat oder in dessen Herzen sie nie angeknüpft war. Er bedürfte wirklich der vollständigen sittlichen Erneuerung, deren äußeres Sinnbild Petrus eben jetzt verlangt hatte. Dies ist die erste Hindeutung auf den Verrat des Judas im Verlauf des Mahls. Indem Jesus den Schmerz, den ihm der Gedanke an die Frevelthat verursacht, in dieser Weise ausspricht, macht er einen letzten Versuch, den Judas zur Buße zu leiten. Und wenn es ihm nicht gelingt, so zeigt er damit wenigstens seinen Jüngern, daß er sich durch die Heuchelei des Judas nicht habe täuschen lassen (V. 19).

3) V. 12—20. Die Erklärung.

V. 12—17.[1]) — Jesus fürchtete nichts so sehr für seine Kirche als hierarchische Anmaßungen. Die Jünger wußten, daß ihr Meister ein Reich aufrichtete. Dieses Wort allein war schon geeignet, in ihnen Herrschaftsgedanken irdischer Art wachzurufen; deshalb zeigt er ihnen, daß in diesem Reich das Mittel zum Aufsteigen das Herabsteigen ist, und daß wer an den ersten Platz gelangen will, sich unbedenklich auf den letzten niederlassen muß. — „Ihr heißet mich" in V. 13 bezeichnet eigentlich: ihr gebt mir diese Namen, wenn ihr mich Meister anredet. Daher die zwei Hauptwörter im Werfall. Der Name Meister bezieht sich auf die Unterweisung, der Name Herr auf seine Gewalt über

[1]) ℵ liest αυτου statt αυτων. — ℵ A L It plerique Syr. lassen και vor ελαβεν aus. — Statt αναπεσων liest ℵ B C Syr. και ανεπεσεν, und A L It plerique και αναπεσων. — V. 13. 6 Mjj. (byz.) lesen ο κυριος και ο διδασκ.; T. R. mit allen andern (12 Mjj.): ο διδ. και ο κυρ. — V. 14. D It plerique Syr. lesen ποσω μαλλον vor και υμεις. — V. 15. ℵ A K M Π: δεδωκα für εδωκα (13 Mjj.).

das ganze Leben. Es ist die Wiedergabe der Benennung Rabbi und Mar, welche die jüdischen Schüler ihren Lehrern geben. Der höhere Titel steht der natürlichen Stufenfolge entsprechend an zweiter Stelle. Der T. R. stimmt hier mit dem Alex. überein. Den Worten: denn ich bin es, hat Johannes das εἰδώς, da er wußte, V. 3 entnommen. — Seit dem vierten Jahrhundert hat die Kirche in V. 14 f. die Einsetzung einer religiösen Handlung gefunden; und es ist bekannt, was aus diesem Gebrauch, wo er noch buchstäblich geübt wird, geworden ist.[1]) Aber weder der Ausdruck ὑπόδειγμα, Beispiel, noch die Mehrzahl ταῦτα (V. 17) paßt zu dem Gedanken einer Einrichtung; und in V. 15 hätte Jesus sagen müssen ὅ statt καθώς. Sich erniedrigen, um zu dienen, und dienen, um selig zu machen, das ist der geistige Gehalt, das bleibende Wesen an dieser Handlung. Die Form war zufällig und, wie wir gesehen haben, der augenblicklichen Lage entlehnt, also vorübergehend. Die Fußwaschung, von welcher I. Tim. 5, 10 redet, ist eine Pflicht der Gastfreundschaft und steht nur in geistiger Beziehung zu der Vorschrift V. 14 f. — Der Sinn des Ausspruchs V. 16, welcher sich auch bei den Synoptikern vorfindet, aber in verschiedenartiger Anwendung (Luk. 6, 40; Matth. 10, 24 f.; vgl. Joh. 15, 20), ist hier wie Matth. 10 der, daß der Untergebene sich dessen nicht schämen darf, wozu sich der Vorgesetzte verstanden hat. Aber der Herr weiß, daß es leichter ist, die Demut zu billigen und zu bewundern, als sie zu üben; deshalb fügt er V. 17 hinzu. Εἰ, wenn, „wenn wirklich"; wie es thatsächlich ist; dies ist die allgemeine Voraussetzung; ἐάν, im Fall, daß; dies ist die besondere Bedingung. — Die Seligkeit, von der Jesus redet, ist nicht bloß die Erkenntnis der Pflicht der freiwilligen Selbsterniedrigung (Westkott), auch nicht die innere Befriedigung, die der Jünger empfindet, wenn er diese Pflicht ausübt (Weiß); sondern eine wirkliche höhere Stellung vor Gott schon jetzt und in der künftigen Ordnung der Dinge. Man ist um so größer in den Augen Jesu und steht ihm um so näher, je tiefer man sich erniedrigt, um den Brüdern zu dienen (Matth. 18, 4).

V. 18 und 19.[2]) — Der Gedanke an die Seligkeit der Jünger, welche auf dem Weg der Demut wandeln, weckt im Gemüt Jesu das Gefühl des Gegenteils: es ist Einer da, der durch seinen unbezähmten Hochmut sich dieser Seligkeit beraubt und sich das Widerspiel der μακαριότης zuzieht (V. 17). — Ἐξελεξάμην, ich habe erwählt, wird von Reuß auf die Erwählung zur Seligkeit bezogen; in diesem Sinne fände der Ausdruck keine Anwendung auf Judas. Das wäre ein neuer Beweis für den Prädestinatianismus des Johannes. Allein in diesem ganzen Bericht tritt nichts so hervor, als der Begriff der menschlichen Verantwortlichkeit und Schuldbarkeit. Sollte ich mich in der Vermutung täuschen, daß die alex. Lesart τίνας, welche sich auf die Beschaffenheit bezieht, infolge dieser falschen Auslegung statt des οὕς, wie T. R. liest, hereingekommen ist? Die Auswahl, von welcher Jesus redet, befaßt die Zwölfe in sich mit Inbegriff des Judas; vgl. 6, 70. Und kennen ist soviel als unterscheiden, nicht loben, lieben. Die Worte: ich kenne sollen die vorangehende Äußerung: nicht sage ich das von allen rechtfertigen. Wenn das γάρ der 4 Mjj. eine Glosse ist, so ist sie wenigstens richtig. — Das ἵνα

[1]) Siehe in Westkott die kurze Geschichte dieses Ritus, der durch ein Konzil in Toledo (694) für verbindlich erklärt, in den Kirchen von Spanien und Gallien feierlich begangen, am Gründonnerstag von dem Papst als Stellvertrer Christi vollzogen, auch in der griechischen Kirche, wo er sich in den Klöstern erhalten hat, aufgenommen, von den Reformatoren bekämpft wurde; in England seit Wolsey (1530) bis auf Jakob II. eingeführt, selbst bei den Mennoniten in Holland und in der mährischen Kirche, wo er in Abgang gekommen ist.

[2]) ℵ A K Π 30 Mnn. It^aliq. Cop. Syr. lesen γαρ nach εγω. — ℵ B C L M Or. lesen τινας statt ους. — B C L: μου statt μετ' εμου. — ℵ A U Π: επηρκεν statt επηρεν.

könnte man von dem folgenden ἐπῆρεν abhängig machen: „damit die Schrift erfüllt würde, hat der, welcher ist, aufgehoben ...“ So würde Jesus die angeführte Schriftstelle mit seiner eigenen Rede verflechten. Es ist aber natürlicher eine Satzverkürzung anzunehmen und mit Meyer zu erklären: „ich habe ihn dennoch erwählt, auf daß ...“, oder, was noch einfacher scheint, hinzuzudenken: „dies ist geschehen, auf daß ...“ vgl. 19, 36; I. Joh. 2, 19; Matth. 26, 56. Diese letztere Ellipse überträgt die Verantwortung für die Erwählung des Judas bestimmter auf Gott, welchem Jesus gehorcht hat; vgl. 6, 64. — Der Psalm 41, aus dessen zehntem Verse der Ausspruch genommen ist, ist nur mittelbar messianisch; zunächst handelt er von dem leidenden Gerechten; aber dieser Gedanke ist erst in dem duldenden Messias vollkommen verwirklicht. Unter den Leiden, von welchen der Gerechte getroffen wird, stellt der Psalmist (nach der Überschrift: David, nach Hitzig: Jeremias) den Verrat eines treuen Freundes in die erste Reihe. Im Munde David's geht dieser Zug auf Ahitophel. „Auch dieser letzte Schlag, will Jesus sagen, mußte mich treffen, auf welchem sich alle Prüfungen des leidenden Gerechten zusammenhäufen.“ Dies ist in diesem Zusammenhang der Sinn der Wendung: auf daß erfüllt würde. Weiß behauptet, Johannes wolle dieses Psalmwort dem Messias selber in den Mund legen. Kein Wort im johanneischen Text rechtfertigt diese Aussage. Man braucht nur 18, 9 mit 17, 12 zu vergleichen, um zu sehen, wie sehr es wider den Gedanken des Evangelisten ist, wenn man den Sinn von: auf daß erfüllt würde so pressen will. Statt der Einzahl ἄρτον, was mit dem hebräischen Text stimmt, haben die LXX die Mehrzahl ἄρτους, und bezüglich der ganzen übrigen Stelle ist die Übersetzung des Johannes ebenso unabhängig von der der LXX.[1]) Den Fuß erheben, um auszuschlagen, ist das Bild des rohen Hasses, und nicht, wie einige gemeint haben, der List. Dieser Ausdruck paßt gut zu der augenblicklichen Lage des Judas, der seinen Verrat bereits vorbereitet hat und nahe daran ist, ihn auszuführen. Man kann zwischen dem Perf. ἐπῆρκεν und dem Aor. ἐπῆρεν schwanken. Auch ist es schwer, zwischen den beiden Lesarten ἐμοῦ und μετ' ἐμοῦ eine Entscheidung zu treffen; die erstere ist möglicherweise aus den LXX genommen, die zweite aus den Parallelen Mark. 14, 18; Luk, 22, 21 (Weiß). Dadurch daß Jesus den Verrat, der sonst den Jüngern zum Ärgernis hätte werden können, so vorhersah und voraussagte, sollte er ihnen später zu einer Stütze für ihren Glauben werden. Darum eben ist es Jesu in V. 19 zu thun, und nicht, wie Weiß glaubt, um einen Beweis für seine Messianität, die aus der Erfüllung der Weissagung sich ergeben sollte; vgl. die Worte: „ehe denn es geschieht“, welche in diesem Fall ihre Bedeutung verlieren würden. Das ἀπ' ἄρτι steht im Gegensatz nicht zu den ähnlichen Aussprüchen über Judas, die noch kommen sollten (Weiß), sondern zu der nachfolgenden Verwirklichung der vorhergesagten Thatsache.

V. 20. — Der Zusammenhang zwischen diesem Wort und den vorhergehenden ist so wenig klar, daß Kuinöl und Lücke vorgeschlagen haben, diesen Vers als eine Glosse aus Matth. 10, 40 anzusehen. Meyer, Hengstenberg meinen, Jesus habe im Blick auf den Verrat des Judas seine Apostel durch den Hinweis auf die Herrlichkeit ihres Berufs ermutigen wollen. Bäumlein sagt: „ein Fragment eines größeren Ganzen, zu welchem vielleicht die Einsetzung des heiligen Abendmahls gehörte.“ Luthardt und Keil bringen die Worte in Zusammenhang mit der Fußwaschung; die Jünger sollen von Jesus lernen, denselben Dienst denen zu erweisen, die er ihnen zusenden werde. Allein die Handlung der Fußwaschung hat, wie wir gesehen haben, eine ganz andere

---

[1]) Die LXX: εμεγαλυνε επ' εμε πτερνισμον.

Bedeutung, und dieses Wort steht mit der Handlung in keinerlei Zusammenhang. V. 18 f. ist eine einfache Zwischenbemerkung, die der Abstand zwischen dem Geschick des Judas und der Seligkeit der treuen Jünger hervorgerufen hat (V. 17). V. 20 schließt sich unmittelbar an die Vorstellung dieser Seligkeit, von welcher V. 16 f. die Rede ist. Der demütige und gehorsame Abgesandte Jesu, der dient wie er, trägt seinen Meister in sich und in seinem Meister Gott selbst. Jesus hatte zuvor gesagt: „Der Diener ist nicht größer denn sein Herr"; jetzt ist es, als ob er sagte: „der Diener ist nicht weniger groß als sein Herr." Ihn aufnehmen heißt demnach Jesum, ja Gott selber aufnehmen; vgl. Matth. 18, 4 f. und parall. Bei Luk. 22, 29 f. sagt Jesus: „ich bin unter euch wie ein Diener" und setzt dann hinzu: „ich übergebe euch das Reich, wie mir's mein Vater übergeben hat." Das Reich übergeben in seiner wahren geistigen Gestalt heißt das nicht, Gott in sich tragen und ihn demjenigen mitteilen, der den Träger Gottes aufnimmt? Dieses stimmt also seiner Bedeutung nach vollkommen mit unserm V. 20.

Brettschneider und Strauß hatten die Erzählung von der Fußwaschung als eine dem Bewußtsein der Kirche entsprungene Legendenbildung betrachtet. Aber, wie Baur hinsichtlich der Auferweckung des Lazarus bemerkt, wenn eine solche Dichtung aus dem christlichen Bewußtsein hervorgegangen und in der Kirche verbreitet gewesen wäre, so hätte sie unfehlbar auch in unsern Synoptikern auftreten müssen. Baur hält sie für eine bewußte Erfindung des Evangelisten im Dienst der sittlichen Idee. Aber dann ist die Entstehung einer so einfachen und so lebensvollen Erzählung und namentlich der unnachahmlichen Unterredung zwischen Jesus und Petrus schwer erklärlich. Selbst Schweizer hat es trefflich hervorgehoben, wie dieser ganze Bericht das Gepräge der geschichtlichen Wahrheit trage. Keim meint, Jesus würde doch nicht gerade an diesem Abend den Jüngern so haben wehthun wollen. Aber es handelte sich darum, ihnen den Geist seines Werks und ihrer künftigen Aufgabe unauslöschlich einzuprägen, und hierzu war jetzt der letzte Augenblick. Man macht dagegen geltend, daß die Synoptiker dieses Stück nicht haben. Wahrscheinlich hat die Einsetzung des heiligen Abendmahls, die für die Kirche eine Begebenheit von grundlegender Wichtigkeit war, die hier berichtete Thatsache in der mündlichen Überlieferung von diesem letzten Mahl in den Schatten gestellt. Hilgenfeld vermutet, der Evangelist habe den Bericht von der Einsetzung des heiligen Abendmahls, die er wegen des zu starken Anklangs an das jüdische Passahmahl übergangen habe (Einl. S. 711), durch diese Erzählung ersetzen wollen. Aber welchen Erfolg konnte denn der Evangelist im zweiten Jahrhundert, wo das heilige Abendmahl in der ganzen Kirche gefeiert wurde, damit erreichen, als den, daß er sein Evangelium damit verdächtig machte? Die Rede gegen die falsche Größe, welche Lukas der Erzählung von dem Mahl beifügt, setzt naturgemäß einen Vorgang wie diesen voraus. Nichts hinderte den Verfasser die beiden Berichte nebeneinanderzustellen. Der bekanntere von beiden hätte den weniger bekannten bestätigt. Es ist ganz klar, daß Johannes den Bericht, welchen die Überlieferung außer acht gelassen hatte, der Vergessenheit entreißen wollte und dagegen den andern, der hinlänglich bekannt war und zu dem wesentlichen Zweck seiner Schrift in keiner besondern Beziehung stand, beiseite ließ.

II. Die Entfernung des Judas.

V. 21—30.

Es ist dies wieder eine That der Liebe Jesu zu seinen Jüngern. In der Gegenwart des Verräters war sein Gemüt gedrückt und vermochte sich nicht all der Empfindungen, wovon sein Herz voll war, zu entledigen. V. 31 spricht

es lebhaft aus, wie Jesus sich befreit fühlte, als er den Verräter weggehen sah; und mit diesem Augenblick beginnen die reichen Herzensergüsse, welche Kap. 14—17 füllen. Diese letzten Augenblicke innigsten Verkehrs durften dem Werk des Herrn nicht fehlen.

Judas hatte im Kreis der Zwölfe den Geist des fleischlichen Messianismus vertreten, das gerade Gegenteil von der Gesinnung, welche Jesus durch die Handlung der Fußwaschung in ihnen zur Geltung hatte bringen wollen; vgl. 6, 64. 70. Wollte Judas sich nicht verleugnen und nicht demütigen, so mußte er ausscheiden; mit ihm wich der Geist des falschen Messias, des jüdischen Messias, des Antichrists.

V. 21 und 22.[1]) — Die Erregung Jesu rührt von keinem persönlichen Eindruck her, wie Furcht vor dem Tode, Schmerz der verwundeten Liebe oder Mitleid mit dem Verräter; es stünde sonst, wie 12, 27, der Ausdruck ψυχή. Der Zusatz τῷ πνεύματι zeigt, daß diese Erregung ihren Sitz in einem höheren Gebiet hat, als in einem wenn auch noch so edlen natürlichen Gefühl. Es ist wie 11, 33. 38 eine Erschütterung religiöser Art, eine Art von Entsetzen, das sein reines Herz bei der Berührung mit dem Werkzeug dieses satanischen Verbrechens und bei der Annäherung seines unsichtbaren Urhebers empfindet. Über diesen Unterschied zwischen ψυχή und πνεῦμα siehe zu 12, 27. Die Worte: nachdem er dies gesagt knüpfen diese Erregung enge an die vorhergehenden Worte, in welchen Jesus zweimal auf den Verrat des Judas angespielt hatte; der Ausdruck: er zeugete stellt die nachfolgende bestimmte Erklärung in Gegensatz zu den allgemein gehaltenen Angaben in V. 10 und 18. Das wahrlich, wahrlich bezeichnet die göttliche Gewißheit dieses Ausspruchs gegenüber von der Schwierigkeit, welche es für die Apostel haben mußte, ihn anzunehmen. — Aber die Apostel zweifeln eher an sich selbst und an ihrem eigenen Herzen als an dem Wort ihres Meisters. „Bin ich's" fragt jeder in demütiger Willigkeit. Die Synoptiker sagen dasselbe. Nach Matth. 26, 25 richtet Judas selbst gleichfalls diese Frage an Jesum. Man hat dies unglaublich gefunden. Aber hätte er allein geschwiegen, während alle andern so fragten, würde er nicht damit sich selbst verraten haben? Die Antwort Jesu: „Du sagst es" bei Matth. (26, 25) ist in Wirklichkeit nur die Inhaltsangabe des nachfolgenden Auftritts in dem Bericht des Johannes; durch die hier V. 26 erzählte Handlung hat ihm Jesus diese Antwort gegeben.

V. 23 und 24.[2]) — Bei den Alten pflegte man bei Tisch vielmehr zu liegen als zu sitzen; jeder Tischgenosse hatte den linken Arm auf ein Kissen gelehnt, um den Kopf zu stützen, und den rechten frei, um zu essen; die Füße waren nach hinten ausgestreckt. Jeder Gast hatte so den Kopf nahe an der Brust dessen, der ihm zur Linken lag. Diesen Platz neben Jesu hatte bei diesem letzten Mahl Johannes inne. Die einstimmige Überlieferung der Urkirche bezeichnet in der That den Johannes als den Jünger, der in V. 23 gemeint ist. Unser Evangelium selbst gestattet keinen Zweifel hierüber; wie wir in der Einleitung (I, S. 26) nachgewiesen haben. Es geht dies aus 21, 2, vgl. mit V. 7 und 20—23 dess. Kapitels hervor. Unter den sieben in V. 2 genannten Jüngern sind Petrus, Thomas, Nathanael natürlich auszuschließen, da der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, nirgends im Evangelium mit seinem Namen bezeichnet ist, während diese drei mehrfach genannt werden. Die beiden

[1]) BC lassen ουν aus.

[2]) BCL lassen δε aus. — 11 Mjj. (א A B C ꝛc) setzen εκ vor των μαθητῶν. — V. 24. Statt πυθεσθαι τις αν ειη, wie T. R. mit 14 Mjj. (A D Γ Δ Λ Π u. s. w.), den meisten Mnn. Syr. Cop. lesen, haben B C I L X It plerique Vg. Or.: και λεγει αυτω ειπε τις εστιν. — א vereinigt die beiden Lesarten: πυθεσθαι τις αν ειη περι ου ελεγεν και λεγει αυτω ειπε τις εστιν.

letzten nicht genannten Jünger scheinen dem Kreis der Apostel nicht angehört zu haben; so bleiben nur die beiden Söhne des Zebedäus übrig. Da Jakobus durch die Thatsache seines frühen Todes ausgeschlossen ist (vgl. was V. 22 über den Jünger, welchen Jesus lieb hatte, sagt: „wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht's dich an?"), so bleibt nur Johannes übrig. Der synoptische Bericht führt zu demselben Ergebnis: der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, muß einer der drei bevorzugten Apostel sein; Petrus und Jakobus sind aus den angegebenen Gründen ausgeschlossen, so bleibt nur Johannes. Wenn er sich mit dieser Umschreibung bezeichnet, so geschieht es gewiß nicht aus Eitelkeit, wie behauptet worden ist — gerade aus Demut umgeht er die Nennung seines Namens — sondern im Gefühl der unbegrenzten Herablassung dessen, der es während seines Erdenseins nicht unter seiner Würde gehalten hat, ihn als seinen Freund zu behandeln. — Die Lesart des T. R., welche mit 14 Mjj., worunter der Alexandr. und der Cantabr., und mit der Peschito übereinstimmt, ist sehr einfach: „Simon Petrus gab ihm ein Zeichen, daß er fragen sollte, wer es wäre, von dem er redete." Aber die Alex., der Vaticanus, Ephrem u. s. w. und die Itala lesen: „Simon Petrus gab ihm ein Zeichen und sagte zu ihm: sage, wer es ist, von dem er redet." Der Sinaiticus verbindet beide Lesarten und stellt sie nebeneinander, was in jedem Fall für das hohe Alter beider spricht. Gegen die erstere wird ihre große Deutlichkeit und Einfachheit geltend gemacht; dies kann einen Grund zu ihrer Verwerfung nur abgeben, wenn die zweite einen wirklich annehmbaren Sinn giebt. Wenn nicht, so wird diese letztere als das Ergebnis eines zufälligen Irrtums oder einer falschen Korrektur anzusehen sein. Man hat versucht, sie auf zweierlei Weise zu deuten. Ewald: er gab ihm ein Zeichen und sagte: „sage (Jesu): wer es ist, von dem er redet." Aber dann müßte es heißen entweder: von dem du redest, oder: frage ihn, anstatt sage. Die meisten (Weiß, Keil, Luthardt) meinen, Petrus sage in der Voraussetzung, daß Johannes schon von Jesu wisse, wer der Verräter sei, einfach zu Johannes: sage mir, wer es ist, von dem er (Jesus) spricht. Aber das: er gab ein Zeichen setzt voraus, daß Petrus und Johannes nicht beieinander saßen, während das: er sagte ihm auf das Beisammensein der beiden hinwiese. Zur Lösung dieses Widerspruchs müssen die letztern Worte in diesem Fall erklärt werden: „er sagte ihm durch Zeichen" (νεύων λέγει). Ist dieser Gebrauch von λέγειν natürlich? Noch mehr aber, wie konnte Petrus so bestimmt und fälschlicherweise (V. 25) annehmen, daß Johannes schon um das Geheimnis wisse? Ich meinesteils bleibe dabei, daß es hier, wie in so vielen andern Fällen, ein Irrtum ist, sich an den alexandrinischen Text zu binden. Die Lesart dieses Textes scheint mir von einer Glosse zu stammen, welche dem ursprünglichen, in den andern Urkunden erhaltenen Text teils beigefügt (Sinait.), teils substituiert (Vatican.) worden ist. — Aus V. 24 geht hervor, daß Petrus nicht neben Jesu saß; sonst hätte er selber die Frage an ihn richten können.

V. 25—27a.[1]) — Die gewöhnliche Lesart ἐπιπεσών (im Sinait., Alexandr. u. s. w.), er neigte, eigentlich warf sich, drückt eine rasche Bewegung aus,

---

[1]) KSUΓΛ lesen ουτος für εκεινος. — ℵDLMXΔ, mehrere Mnn. It^plerique Vg. lesen ουν statt δε, wie T. R. mit 7 Mjj. Mnn. It^aliq liest. — BC lassen jede Partikel weg. — BCKLXΠ 20 Mnn. Or. lesen αναπεσων statt επιπεσων. — 10 Mjj. lesen ουτως nach επι — (oder ανα) — πεσων; dieses Wort fehlt in T. R. mit ℵADΠ. — V. 26. BCL βαψω το ψωμ. και δωσω. T. R. mit den andern βαψας το ψωμ. επιδωσω. — ℵBCLX Or.: βαψας ουν. T. R. mit den andern καὶ εμβαψας. — BCLM Or. setzen nach ψωμιον: λαμβανει και. — Die Alex. (ℵBC u. s. w.): Ισκαριωτου. T. R. mit den andern (AΓΔ u. s. w.) Ισκαριωτη. — V. 27. ℵDL It^plerique lassen τοτε aus.

entsprechend dem lebhaften Gefühl, durch welches sie hervorgerufen wurde. Sie ist durchaus passend, wenn nur nicht οὕτως hineingesetzt wird (wie Tischendorf und Meyer thun), was schlechthin sinnlos ist. Das οὕτως ist nur haltbar mit der Lesart: ἀναπεσών: „sitzend an der Tafel, wie er es war“; dies wäre eine Anspielung auf V. 23: an der Brust Jesu; so Bäumlein. Aber die Lesart ἀναπεσών könnte sich leicht aus 21, 20 gebildet haben und das Umstandswort οὕτως zur Ergänzung dieses Partizips beigesetzt worden sein, das für sich allein nur eine Wiederholung von V. 23 wäre. — Im Verlauf des Ostermahls reichte der Hausvater den Tischgenossen Stückchen Brot oder Fleisch in eine Brühe aus in Wein gekochten Früchten getaucht; diese Früchte stellten die Güter des gelobten Landes dar. Und abgesehen von diesem besonderen Brauch scheint es im Morgenland üblich zu sein, daß der Hauswirt dem Gast, den er ehren will, ein Stück Fleisch reicht (s. Westkott). Jesus schließt sich hier an diesen Gebrauch an und antwortet dem Johannes in dieser natürlich nur für ihn verständlichen Weise. Als ein Zeichen der Gemeinschaft war es eine letzte Mahnung an das Gewissen des Judas. Wenn bei dem Empfang des Bissens ihm das Herz gebrochen wäre, hätte er noch Gnade erlangen können. Dieser Augenblick war also entscheidend; und dies giebt Johannes zu verstehen durch das τότε (V. 27), ein Wort von tragischem Ernst. — Die alexandr. Lesart liest nach den Worten: „als er den Bissen eingetaucht hatte“: nimmt er ihn und ..., was nur heißen könnte: er nimmt ihn von der Schüssel“; was ganz müßig wäre. — „Bis dahin, sagt Hengstenberg, hatte Judas seiner Leidenschaft zu lieb die Überzeugung von der Gottheit Jesu in sich erstickt. Jetzt dringt der Strahl der göttlichen Allwissenheit[1]), welcher bei den vorhergehenden Warnungen ihn nur gestreift hatte (V. 10, 18), in ihn ein. Jesus sagt ihm durch das Zeichen und das begleitende Wort (Matth. 26, 25: „du sagst es“): du bist derjenige, der mein Brot ißt und mich verrät! Aber zugleich giebt er ihm zu verstehen, daß er noch zu der Zahl der Seinigen gehört. Er konnte also noch umkehren. Aber er wollte nicht; und die gewaltsame Anstrengung, durch welche er sein Herz den himmlischen Mächten verschloß, öffnete es den satanischen Einflüssen. Ja eben bei diesen mußte er die Kraft suchen, um diese letzte That des Widerstandes zu vollbringen. Wie von David gesagt wird: er stärkte sich in Gott, so stärkte sich Judas im Satan.“ Die Einwohnung des Satans in einer Seele hat ihre Stufen, so gut wie die des heiligen Geistes. Lukas (22, 3) hat die Entwickelungsstadien zusammengefaßt, welche Johannes auseinanderhält (vgl. V. 2). Der jetzige Augenblick ist der, da der Wille des Judas von der Macht, der er sich allmählich hingegeben hatte, gänzlich in Beschlag genommen wurde. Bis dahin hatte er frei und gleichsam versuchsweise gehandelt; er hatte mit dem Feind gespielt. Von jetzt an wird es ihm unmöglich sein, zurückzuweichen; der Feind wird mit ihm spielen. Man hat behauptet, Johannes schreibe diesen Ausgang einer magischen Wirkung des Bissens Brotes zu und es habe hier nach des Johannes Auffassung ein Wunder stattgefunden, durch welches Jesus „die Seele des Jüngers verteufelt habe“.[2]) Wenn Johannes einen solchen Gedanken hätte ausdrücken wollen, so hätte er nicht geschrieben μετὰ τὸ ψωμίον, nach dem Bissen, sondern μετὰ τοῦ ψωμίου, mit dem Bissen. Man fragt weiter: wer hat denn den Satan in den Judas fahren sehen?[3])

[1]) Ich habe mir bei Anführung dieser schönen Stelle durchaus nicht alle Ausdrücke aneignen wollen, wie Weiß meint; einige gehen über meine Auffassung des übernatürlichen Wissens Jesu hinaus (s. zu 4, 17 ff.). Ich glaube auch nicht, daß hier die Gelegenheit war, von dem Glauben an die Gottheit Jesu zu reden.

[2]) Revue de théol., 3. Série, t. I, p. 255.

[3]) Ibidem.

Vielleicht Johannes selbst, antworten wir. Der furchtbare Kampf, der in diesem Augenblick in ihm vorging, konnte den Blicken dessen, der den Verräter mit ängstlicher Spannung beobachtete, nicht unbemerkt bleiben; und etwas Teuflisches in dem Ausdruck seiner Gesichtszüge gab Kunde von dem entscheidenden Sieg, welchen der Teufel jetzt über sein Herz davongetragen hatte. Weiß und Keil wollen hier nur eine „psychologische Gewißheit“ gelten lassen. Aber einer solchen Gewißheit liegt entweder irgend eine Wahrnehmung oder eine Offenbarung zu grunde. Den letzten Fall wollen gewiß diese Ausleger nicht annehmen. — Keim hat das Verhalten Jesu in diesem Augenblick, falls dasselbe von Johannes genau berichtet sei, streng gerichtet; es würde sogar den Judas bis zu einem gewissen Punkt entschuldigen.[1]) Aber Jesus hat den Verräter gerade geschont, indem er ihn nur dem Johannes kenntlich machte.

V. 27b—30. — Das Wort Jesu an Judas ist keineswegs eine Erlaubnis (Grotius); es ist ein Befehl. Aber, sagt man, Jesus hätte also durch diese Worte den Judas in den Abgrund gestoßen. Jesus hatte nichts mehr zu schonen, weil von diesem entscheidenden Augenblick an für den Judas keine Umkehr mehr möglich war. Der Abend war schon vorgerückt (V. 30), und Jesus bedurfte die wenige Zeit, die ihm blieb, um sein Werk bei den Seinen zu vollenden. Judas bildete sich in seinem Hochmut ein, die Person seines Meisters in seinen Händen zu haben. Jesus giebt ihm zu fühlen, daß er, ebenso wie der neue Meister, dem er gehorcht, nur ein Werkzeug ist. Das Wort τάχιον bedeutet: schneller; der Sinn ist also: „beschleunige dein angefangenes Werk.“ Johannes sagt: keiner von denen, welche zu Tische saßen (V. 28). Vielleicht nimmt er stillschweigend sich selbst aus. Weiß ist nicht dieser Meinung. Er glaubt, auch Johannes habe den Sinn der Anweisung Jesu nicht verstanden. — Aus den Worten: auf das Fest schließen die Einen, dieser Abend könnte nicht derjenige gewesen, an welchem das Volk das Passahmahl feierte. Denn an einem Sabbattage wie dieser konnten ja keine Einkäufe gemacht werden. Und wenn das Passahmahl, die wesentliche Festhandlung schon vorüber war, so waren keine Einkäufe mehr auf das Fest zu machen. Allein auf der andern Seite antwortet man, wenn dieser Abend der vom 13. zum 14. Nisan gewesen wäre, so blieb der ganze 14. Nisan noch für die Einkäufe übrig. Und wie hätten die Jünger annehmen können, daß Jesus den Judas zu diesem Zweck tief in der Nacht fortgehen hieß (Luthardt, Keil)? Diese Stelle ist also nicht geeignet zur Lösung der vorliegenden schwierigen Frage. Gleichwohl scheint es mir, das auf das Fest erkläre sich natürlicher, wenn man noch am Abend vor dem 14. Nisan, dem ersten Tag des Passahfestes (s. zu V. 1), stand. — Erstaunlich ist das Geschick, womit Judas seinen Charakter und seine Pläne zu verdecken gewußt hatte. Noch in diesem letzten Augenblick waren seine Mitjünger hinsichtlich seiner wie mit Blindheit geschlagen. Jesus seinerseits konnte ihn nicht ohne Gefahr noch offener entlarven, als er hier thut. Was hätte bei dem Ungestüm des Petrus zwischen ihm und dem Verräter vorgehen können! — Der ganze Vorgang, den V. 27—29 schildert, war das Werk eines Augenblicks. Deshalb knüpfen die Worte: nachdem er den Bissen genommen hatte, V. 30, durch das οὖν in V. 27 unmittelbar an das: und nach dem Bissen an. Zwischen λαβών und ἐξῆλθεν will Hengstenberg diese Einführung des heiligen Abendmahls einfügen. Aber das εὐθέως, alsbald, verbindet die zweite dieser Handlungen zu enge mit der ersten. — Die letzten Worte: es war Nacht erinnern an das Wort Jesu: „Dies ist eure Stunde und die Macht der

„[1]) Freilich, wenn Jesus ihn so prostituierte, wie bei Johannes, war Judas einigermaßen entschuldigt.“

Finsternis", Luk. 22, 53. Sie vervollständigen das Bild eines Hergangs, dessen Erinnerung sich dem Herzen des Johannes unauslöschlich eingeprägt hatte. Die johanneische Erzählung ist ganz durchzogen von ähnlichen Aufzeichnungen, die sich nur aus der lebhaften persönlichen Erinnerung erklären lassen. Vgl. 1, 40; 6, 59; 8, 20; 10, 23 u. s. w. Augustin (s. Westkott) macht zu den Worten: es war Nacht die Bemerkung: Et ipse qui exivit erat nox.

An welcher Stelle des Mahles ist die Einsetzung des heiligen Abendmahls einzufügen? — Indem wir diese Frage stellen, nehmen wir an, daß dieses Mahl allerdings dasjenige ist, bei welchem Jesus nach den Synoptikern diese Handlung eingesetzt hat. Bengel, Wichelhaus u. A. haben zwar versucht, zwei Mahlzeiten zu unterscheiden; die erste, welche Joh. 13 berichtet, hätte in Bethanien stattgefunden; 14, 31 würde den Augenblick angeben, da Jesus Bethanien verließ, um sich nach Jerusalem zu begeben; die zweite Mahlzeit, die der Synoptiker, sei am folgenden Abend gleichzeitig mit dem israelitischen Passahmahl gehalten worden. Allein die Ankündigung der Verleugnung des Petrus mit den Worten: diese Nacht, in beiden Stellen, macht diese Annahme unannehmbar. — Wir setzen ferner voraus, daß, wenn der Verfasser des vierten Evangeliums die Einsetzung des heiligen Abendmahls nicht erwähnt, dies nicht deshalb geschieht, weil er sie nicht kennt, oder leugnen will, sondern weil diese Thatsache in der Kirche genugsam bekannt war und kein besonderer Grund ihn veranlaßte, sie in seinem Bericht in Erinnerung zu bringen (s. zu V. 20). — Wenn dem so ist, wo ist in unserem Bericht die Einsetzung des heiligen Abendmahls einzureihen? Nach Kern's Vorschlag bei 14, 31 als Grundlage der Rede 15, 1 ff.: „ich bin der rechte Weinstock u. s. w." Aber in diesem Augenblick erhebt sich Jesus und giebt den Befehl zum Aufbruch: ist dies eine für eine solche Handlung angemessene Sachlage? Olshausen, Luthardt wollen sie nach 13, 38 (Ankündigung der Verleugnung des Petrus) und vor den Worten: euer Herz erschrecke nicht ansetzen. Diese Annahme ließe sich hören, wenn nicht die Synoptiker übereinstimmend die Ankündigung der Verleugnung hinter die Einsetzung, ja sogar (zwei von ihnen) auf den Weg nach Gethsemane verlegten. — Lücke, Lange, Meyer u. A.: in den Zwischenraum zwischen V. 33 und 34 mit Rücksicht auf den Zusammenhang zwischen dem Gedanken des neuen Gebots und des neuen Bundes im heil. Abendmahl. Aber die unmittelbare Verbindung zwischen der Frage des Petrus: Herr, wo gehest du hin? (V. 36) und dem Wort Jesu: wo ich hingehe, da könnet ihr nicht hinkommen (V. 33), macht es schwer, eine Handlung von solcher Bedeutung zwischen diese beiden Verse einzuschieben. — Neander, Ebrard: in dem Zwischenraum zwischen V. 32 u. 33. Allerdings ist zwischen den V. 31 f. und V. 33 f. eine gewisse Auflösung des Zusammenhangs. Der Gedanke der Herrlichkeit Jesu (V. 31 f.) kann ganz wohl vor der Einsetzung des heil. Abendmahls seine Stelle haben, und auf diese kann ebenso natürlich der Gedanke an den nahen Hingang Jesu gefolgt sein (V. 33 f.). An sich steht dieser Lösung nichts entgegen. — Paulus, Kahnis u. A. entscheiden sich für den Zwischenraum zwischen V. 30 f., unmittelbar nach dem Weggang des Judas. Die Worte: als er nun hinausgegangen war, sagte Jesus .... (s. zu V. 31) sind dieser Ansicht nicht günstig, und was in V. 31 f. gesagt ist, erscheint als ein durch den Weggang des Judas veranlaßter Ausruf. — Meyer, Weiß, Keil (die beiden letztern mit Rücksicht auf die zwei ersten Synoptiker, welche die Einsetzung des heiligen Abendmahls unmittelbar auf die Anzeige des Verräters folgen lassen) begnügen sich zu sagen: nach V. 30, ohne den Versuch einer genaueren Abgrenzung. Aber was soll in diesem Fall aus dem Bericht des Lukas werden, der im Gegenteil die Anzeige des Verräters unmittelbar nach der Ein-

setzung des heiligen Abendmahls einfügt? Wenn er sich, wie man will, auf den Bericht des Markus stützt, wie kommt es, daß er diesen in so willkürlicher Weise abändert? und wenn er eine selbständige Quelle benützt, warum sollte sie nicht den Quellen der beiden andern Synoptiker gleichwertig sein? Sein Bericht über die Einsetzung des heiligen Abendmahls wird von Paulus vollauf bestätigt. Die Annahme dieser Kritiker ist also anfechtbar. — Der Gedanke von Hengstenberg (im Augenblick von V. 30 und von dem Weggang des Judas) verträgt sich nicht mit dem Ausdruck: er ging alsbald hinaus. — Stier hat sich für die Spalte zwischen V. 22 und 23 entschieden; aber die Frage des Petrus, V. 24, knüpft sich so unmittelbar an die der Jünger, V. 22! — Bäumlein sucht eine Lücke zwischen V. 19 und 21, da wo das ziemlich abgesonderte Wort V. 20 steht. Der Gedanke, daß Jesus in der Person seiner Abgesandten und in ihm Gott selbst aufgenommen werde, steht in naher Beziehung zu der Vorstellung von der Einwohnung des Herrn in den Seinigen, also auch von dem heiligen Abendmahl.

In meiner ersten Ausgabe hatten mich einige Angaben in dem Bericht des Johannes und das Ansehen des Lukas bestimmt, die Fußwaschung ganz an das Ende des Mahles zu verlegen. Somit mußte die Einsetzung des heiligen Abendmahls ihr vorausgegangen sein, und so ging ich mit Sieffert[1]), um für das Abendmahl eine Stelle zu finden, bis zum Anfang des Mahles, V. 1—3, zurück, indem ich in dem Ausdruck: er zeigte ihnen seine Liebe im höchsten Grade eine Andeutung auf dieses höchste Unterpfand der Gnade Gottes suchte. Ich habe auf diesen Gedanken gänzlich verzichtet 1) weil die Verlegung der Fußwaschung an das Ende des Mahles keine Wahrscheinlichkeit für sich hat; 2) weil V. 26 (der Bissen an Judas) beweist, daß das Mahl nach dieser Handlung noch in vollem Gang war; 3) weil die Angabe Luk. 23, 24: „es fand auch ein Streit zwischen seinen Jüngern statt", sehr unbestimmt ist. Es ist unmöglich, daraus auf den Zeitpunkt, in welchem der Streit vorfiel, zu schließen.

Beyschlag hat einen Umstand von Bedeutung hervorgehoben, daß nämlich nach den Synoptikern die Einsetzung des Abendmahls nicht in einem Zug geschehen, sondern in zwei sehr verschiedene Vorgänge zerfallen sei, der eine während des Mahls, der andere nach demselben (Luk. 22, 20 und I. Kor. 11, 25). Der erste kann also vor V. 18, der zweite nach V. 30 seine Stelle finden. Westkott kommt etwa zu demselben Ergebnis. Er verlegt die auf das Brot bezügliche Handlung zwischen V. 19 und 20, die auf den Wein bezügliche zwischen 32 und 33. — Befaßt man sich eingehender mit den synoptischen Berichten, so findet man in allen dreien die drei Grundbestandteile: 1) das Abschiedswort (ich werde hinfort nicht mehr dieses Gewächs des Weinstocks mit euch trinken); 2) die Einsetzung des Abendmahls; 3) die Anzeige des Verräters. In den drei Berichten nimmt das zweite Stück die mittlere Stelle ein; aber das erste steht als drittes bei Lukas, bei den beiden andern vorn, woraus sich ergiebt, daß die Frage in betreff der Teilnahme des Judas am Abendmahl nicht so einfach ist, als sie auf den ersten Anblick scheint, und zugleich bejahend (hinsichtlich des Brotes) und verneinend (hinsichtlich des Weines) gelöst werden kann. — Eine weitere Beobachtung, welche jener Ansicht zur Stütze dient, ist die, daß Jesus nach Johannes nicht einmal, sondern zu drei wiederholten Malen bei verschiedenen Augenblicken des Mahles von Judas gesprochen hat. Die Synoptiker haben diese drei Enthüllungen in eine einzige zusammengezogen und sie teils vor, teils hinter die Einsetzung des Abendmahls gestellt. Es ist also sehr möglich, daß die zwei Formen des synoptischen Berichts über diesen Punkt einander nicht ausschließen und daß wir somit dazu gelangen, uns die Sache in

[1]) Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.

folgender Weise vorzustellen: zuerst das Abschiedswort: dies ist mein letztes Mahl (Lukas); dann ein Wort in betreff des Verrats (Matthäus und Markus); dann die Einsetzung des Abendmahls hinsichtlich des Brotes (alle drei); ein neues Wort über Judas (Lukas); endlich sein Weggang und die Darreichung des Weins.

Über das Verfahren des Judas fügen wir zu den am Schluß von Kap. 6 gegebenen Bemerkungen noch Einiges bei. Dieser Mensch hatte sich an Jesum angeschlossen, nicht zur Befriedigung seiner sittlichen Bedürfnisse, als einer der von Gott gezogen, gelehrt, gegeben war (6, 39. 44. 45), sondern aus politischem Ehrgeiz und niedriger Habsucht. Denn er erhoffte eine glänzende Laufbahn im Gefolge des Mannes, den soviele Wunderthaten als den Messias erwiesen. Aber als er wahrnahm, daß der von diesem Messias betretene Weg dem von ihm gehofften entgegengesetzt war, so wurde er unmutig und von Tag zu Tag mehr erbittert. Er sah sich von seiten Jesu getäuscht und zugleich durch seine Stellung als Jünger Jesu bei den Häuptern der Hierarchie bloßgestellt. Sein Verrat war also die Frucht ebenso seines Unwillens gegen Jesum, durch welchen er sich getäuscht sah, wie des Wunsches, sich bei den Großen des Volkes wieder in Gunst zu setzen. Sobald er erkannte, daß die letztere Absicht scheiterte, erfaßte ihn die Verzweiflung. Judas ist das Beispiel eines Glaubens und einer Reue, welche nicht die sittlichen Bedürfnisse zur Grundlage haben.

Endlich ist es von Wichtigkeit, das Verhältnis zwischen dem Bericht des Johannes und der Synoptiker über diesen ganzen Vorgang in's Auge zu fassen. Was uns überrascht, ist das, daß bei den Synoptikern das Verhältnis Jesu zu Judas als ein besonderer, ein Ganzes für sich bildender Bericht erscheint, während die Ausführung bei Johannes in lebendiger Weise gegliedert, abgestuft und mit der Erzählung des Mahles in seinem ganzen Verlauf verflochten ist. Wie sollte man die geschichtliche Überlegenheit dieser zweiten Darstellungsweise verkennen? Hat nicht Beyschlag Recht mit seiner Bemerkung: „an der dramatischen Klarheit des johanneischen Berichts verschwinden die Dunkelheiten der synoptischen Erzählung“?

Dritter Abschnitt.

13, 31—16, 33.

Die Reden.

Nun hat Jesus von Judas Abschied genommen, Abschied für immer: thue, was du zu thun hast. Jetzt wendet er sich zu den Seinen und der Abschied an sie ist ein: auf Wiedersehen! (Geß).[1]) Durch den Weggang des Judas hat das gepreßte Gemüt Jesu seine volle Spannkraft wieder gewonnen. Er kann nun in der kurzen Zeit, die ihm noch bleibt, seine Gefühle ausströmen lassen, teils in Gesprächen, die durch Fragen von ihrer Seite veranlaßt waren, teils in Unterweisungen, die aus seinem ganzen Herzen kommen und die seinen Jüngern vollends klar machen, was er für sie ist. Gerührt, wie sie es sind, durch die Liebe, die er ihnen eben bezeugt hat, gedemütigt, wie sie es nie zuvor waren, durch seine eigene Demut, sind die Apostel jetzt wohl vorbereitet, seine letzten Offenbarungen zu empfangen und anzueignen.

---

1) S. seine trefflichen Bibelstunden über Joh. 13—17, 2. Aufl. 1873.

Eine Reihe kurzer Zwiegespräche (vgl. die Fragen von Petrus, Thomas, Philippus, Judas) eröffnen diese im Tone voller Vertraulichkeit gegebenen Mitteilungen. Der Gegenstand dieser Wechselreden ist natürlich die bevorstehende Trennung, über welche sie Jesus zu beruhigen sucht (Kap. 14). V. 31 dieses Kapitels trennt durch eine hier angeführte äußere Begebenheit diese Unterredungen von den nachfolgenden Reden. In dieser versetzt sich Jesus im Geist in die Zeit, da seine Jünger sein Werk fortzusetzen und ihrerseits am Heil der Welt zu arbeiten haben werden, und er verheißt ihnen seinen Beistand für diese Aufgabe. Dieser Gedanke seiner geistigen Vereinigung mit ihnen bildet die Grundlage der Unterweisungen 15, 1—16, 15. Endlich kehrt der Gedanke zu seinem Ausgangspunkt, der nahen Scheidung, zurück. Die Form des Zwiegesprächs tritt wieder auf und Jesus findet nunmehr das entscheidende Wort, das ihnen die für diesen schmerzlichen Augenblick nötige Kraft einflößen soll, 16, 16—33. So spricht ein sterbender Vater, nachdem er die Seinigen um sich versammelt hat, zuerst von seinem Ende; dann erschließt sich ihm der Blick auf ihre künftige Laufbahn; er zeigt ihnen, was sie in der Welt zu leisten haben und was die Welt für sie sein werde. Hierauf wendet er sich zur augenblicklichen Lage zurück und holt aus den Tiefen seines väterlichen Herzens ein letztes Wort hervor, das den letzten Abschied erleichtert.

Dieser Gang ist so natürlich, daß man sagen darf, wenn diese Sachlage bestanden hat und Jesus in diesem Augenblick geredet hat, so hat er so reden müssen. Die Rede ist durchweg gehoben, einfach sanft, die Lage beherrschend; es waltet darin eine tiefe, aber ihrer selbst mächtige Gemütsbewegung. Der logische Zusammenhang ist nirgends abgerissen, aber er liegt nirgends offen da. Die Klarheit der Auffassung geht Hand in Hand mit der Innigkeit des Gefühls, und man folgt ohne Anstrengung dem sanften Wellenschlag des Gedankens, den die Bewegung des Herzens hervorbringt. Wir kennen in der heiligen Schrift nur zwei Abschnitte, welche einige Ähnlichkeit mit diesem haben, und beide sind aus einer gleichartigen Sachlage hervorgegangen. Es sind die letzten Reden Mose's im Deuteron., wo der Gesetzgeber von seinem Volke Abschied nimmt, und der zweite Teil des Jesaias, wo der Prophet, über den Sturz und die Erhebung Israels hinüberschauend, sein Werk in der Welt schildert. — Hilgenfeld findet einen Gegensatz zwischen diesen Reden und den von den Synoptikern überlieferten letzten Lehrworten eschatologischer Art (Matth. 24, Mark. 13). Der Evangelist mit seinem hohen Spiritualismus habe an die Stelle der sichtbaren Wiederkunft in der Parusie das Kommen Jesu im Geist gesetzt. Aber das Kommen und Wirken des Geistes ist ein den Synoptikern keineswegs fremder Begriff; er liegt den Gleichnissen von den Centnern und Pfunden bei Matthäus und Lukas, dem von den Jungfrauen bei Matthäus zu grunde; vgl. auch die Verheißungen Matth. 28, 18—20; Luk. 24, 48 f. u. a. Andererseits fehlt der Gedanke der äußeren und sichtbaren Vollendung bei Johannes nicht, wie wir gesehen haben (5, 28; 6, 39. 40. 44. 54; 12, 48; vgl. I. Joh. 2, 28). Das Reich des Geistes und die daraus sich ergebende Scheidung dienen nach der Auffassung des Johannes nur zur Vorbereitung des Reiches Christi und des Endgerichts.

I. Die Trennung; ihre Notwendigkeit.

13, 31 — 14, 31.

Nach einigen Worten, die unter dem frischen Eindruck von dem Weggang des Judas gesprochen waren (V. 31—35), antwortet Jesus auf verschiedene Fragen bezüglich seines nahe bevorstehenden und soeben von ihm angekündigten Hingangs; es sind Fragen von Petrus (V. 36 — 14, 4), von

Thomas (V. 5—7), von Philippus (V. 8—21), und von Judas (V. 22—24); er schließt mit einigen durch die augenblickliche Lage veranlaßten Betrachtungen (V. 25—31).

1) V. 31—35.

V. 31 und 32.[1]) — Diese beiden Verse sind wie ein Ausruf der Erleichterung, der sich dem Herzen Jesu entringt, als er den Verräter weggehen sah. Mehrere Urkunden werfen das οὖν aus, wodurch es möglich würde, wie viele Ausleger thun, die Worte ὅτε ἐξῆλθεν mit dem vorangehenden Satz: „es war Nacht, als er wegging", zu verbinden. Aber dieses müßige Anhängsel würde den feierlichen Ernst des kurzen Satzes: „es war aber Nacht" abschwächen. Auch käme das λέγει allzu rasch. Es ist daher zu lesen ὅτε οὖν: als er nun hinausgegangen war, sprach Jesus. — Das νῦν, womit die folgenden Worte anheben, setzt diese in natürliche Verbindung mit der eben eingetretenen Begebenheit, dem Weggang des Judas. Hengstenberg, Weiß, Keil glauben nicht an eine solche Verbindung. Nach ihrer Meinung bezieht sich das jetzt auf das bevorstehende Ende seiner irdischen Wirksamkeit, deren Erfolg Jesus wohlgefällig überschaut. Damit würde meines Erachtens die Gedankenverbindung verkannt, welche Johannes selber hervorheben wollte, indem er so ausdrücklich sagte: „als er hinausgegangen war, sagte er." — Das ἐδοξάσθη faßt das ganze vergangene Leben Jesu zusammen bis zu dem eben geschehenen Auftritt, der gewissermaßen den Höhepunkt seines Lebens bildet. Die eitle Menschenehre, die er stets von sich gewiesen hatte, ist nun ausdrücklich von seinem und seiner Apostel Werk für ausgeschlossen erklärt. Durch die Fußwaschung ist er verurteilt; er ist nun mit Judas, der unter den Jüngern sein hartnäckiger Vertreter war, hinweggegangen. Die wahre Ehre, die von Gott kommt und in der Demut und Liebe besteht, ist in der Person Jesu vollständig verwirklicht; sie hat jetzt über die falsche Ehre triumphiert. Einige Ausleger haben diesen Ausdruck ἐδοξάσθη auf die künftige Herrlichkeit Jesu bezogen, entweder in seinem Tode (Meyer), oder in seiner Erhöhung zur Rechten Gottes (Luthardt, Geß). Aber in V. 32 setzt Jesus dem Aor. das Futur δοξάσει gegenüber, um seine zukünftige Verherrlichung zu bezeichnen. Vgl. auch 17, 10, wo er ausspricht, daß er schon jetzt in den Herzen seiner Apostel verherrlicht sei (δεδόξασμαι).

Hierdurch wird deutlich, warum er sich als des Menschen Sohn bezeichnet. Er hat nämlich eben durch die Erniedrigung, womit er sich seinen Brüdern gleichgestellt und zu ihrem Diener gemacht hat, diese Herrlichkeit erlangt. — Eine Herrlichkeit, die gerade in der Niedrigkeit besteht, macht ihren Besitzer nicht, wie es die menschliche Ehre thut, zu einem Räuber der Ehre Gottes. Deshalb kann er so unbefangen davon reden, wie er hier thut. Sie geht darin auf, daß sie alle Ehre Gott giebt, wie er unmittelbar darauf sagt: „und Gott ist verherrlicht in ihm." In dieser Herrlichkeit Jesu ist die Herrlichkeit Gottes selbst erschienen. Die Vollkommenheit des väterlichen Wesens Gottes hat sich in der Person und in dem Werk des Menschensohns völlig geoffenbart, V. 32. Aber Gott kann denjenigen, der sich zum Werkzeug seiner Verherrlichung hergegeben hat, nicht preisgeben. „Er ehrt den, der ihm dient" (12, 26). — Die ersten Worte von V. 32: wenn Gott in ihm verherrlicht ist, fehlen in den Alex. Aber sogar Tischendorf verwirft diese Auslassung. Ebenso Weiß: „man kann dem Verdacht nicht wehren, daß das Fehlen

[1]) T. R. liest οτε ουν mit ℵ B C D L X mehreren Mnn. It. Vg. Cop. Or., während ς mit den andern Mjj. 90 Mnn. Syr. ουν streicht. — V. 32. Bei ℵ B C D L X Π 12 Mnn. It plerique fehlen die Worte ει ο θεος εδοξασθη εν αυτω, die sich in T. R. und 12 Mjj. (Α Γ Δ u. s. w.) Mnn. It aliq. Vg. Cop. Syr. Or finden. — ℵ B H Δ lesen εν αυτω statt εν εαυτω.

dieser Worte in den ältesten Codd. von einer Verwechselung des doppelten ἐν αὐτῷ herrührt." Westkott und Hort halten trotz alledem daran fest! Die Beispiele von ähnlichen Auslassungen sind übrigens im alexandr. Text, besonders im Sinaiticus häufig. — Der Satz: wenn Gott in ihm verherrlicht ist, erklärt vollständig den Übergang von dem Aor. ἐδοξάσθη zu dem Futur δοξάσει, V. 32. Als ein Werkzeug der Verherrlichung Gottes auf Erden wird Jesus im Himmel von Gott verherrlicht werden. Kann Gott hinter dem zurückbleiben, was der Menschensohn für ihn gethan hat? Diese Wechselbeziehung wird ausgedrückt durch das Wort καί, auch, welches deswegen an der Spitze des Satzes steht; vgl. 17, 4 f. Ob man mit B u. a. ἐν αὐτῷ liest, oder ἐν ἑαυτῷ mit T. R. und allen Mjj., vier ausgenommen, der Sinn ist immer derselbe: in Gott. Die beiden Bestimmungen in ihm (Jesus), und in ihm oder in ihm selbst (Gott) entsprechen einander. Ist Gott in einem Wesen verherrlicht worden, so zieht er es in seinen Schoß und hüllt es in seine Herrlichkeit. So wird vor den Augen Jesu in dem hellen Lichte seiner Vergangenheit seine Zukunft offenbar. Und diese Zukunft ist nahe. Der Weggang des Judas hat es ihm so eben klar gemacht, wie dieselbe hart vor der Thüre stand, indem er ihm deutlich machte, wie nahe sein Tod war. Bald, sagt Jesus mit Anspielung auf seine Erhöhung durch die Auferstehung und Himmelfahrt. Das zweite καί ist erläuternd: „und zwar bald." — Nachdem so Jesus unter dem Einfluß des eben Geschehenen seinen persönlichen Eindrücken freien Lauf gelassen, wendet er sich nunmehr seinen Jüngern zu und macht sie zum Gegenstand seiner vollen Teilnahme.

V. 33—35.[1]) — Der zärtliche Ausdruck τεκνία, Kindlein, findet sich nirgends sonst in den Evangelien; er geht aus dem Gefühl der nahen Trennung hervor, welches in dem bald (V. 32) ausgesprochen ist. Die Jünger erscheinen ihm als Kinder, die er als Waisen auf der Erde zurücklassen soll. Welch eine Leere wird das in ihrem Leben sein, wenn Jesus daraus verschwindet! Er fühlt selbst recht lebhaft mit, was sie empfinden werden: „ihr werdet mich suchen; ihr werdet wieder zu mir kommen wollen." Und wie gerne würde er sie sogleich mit sich nehmen in die Gotteswelt, in welche er nun zurückkehrt! Aber was er sechs Monate früher den Juden gesagt hat (7, 34; 8, 21), gilt jetzt noch für die Jünger, sie sind noch nicht in der Lage, ihm zu folgen. Nur besteht zwischen ihnen und den Juden der Unterschied, daß für sie diese Unmöglichkeit bloß eine vorübergehende ist; vgl. 14, 3: „ich werde euch zu mir nehmen, auf daß ihr seid, wo ich bin", während Jesus zu den Juden sagt: „ihr werdet in euren Sünden sterben." Für die Juden wird das Hindernis der natürlichen Verdammnis, welches der Glaube allein hätte beseitigen können, um ihres Unglaubens willen auf immer bestehen bleiben. Seinen Jüngern hinterläßt er einstweilen bis zur Wiedervereinigung mit ihm eine Aufgabe, die zugleich ihr Trost sein wird; sie ergiebt sich aus ihrer neuen Lage und ist in V. 34 angegeben: es ist die Aufgabe, einander zu lieben. Durch gegenseitige Liebe werden sie die äußere Abwesenheit dessen ersetzen, der sie so zärtlich geliebt hat.

Der Ausdruck καινὴ ἐντολή, neues Gebot, hat den Auslegern Not gemacht, weil schon im A. T. geboten war, den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Lev. 19, 18) und es nicht möglich scheint, ihn noch mehr zu lieben. Oder sollte man mit Knapp in seiner bekannten Abhandlung über diesen Gegenstand, und, wie es scheint, auch mit Reuß und Weiß sagen, Jesus lehre uns durch sein Beispiel und sein Wort, den Nächsten mehr als uns selber lieben? Dieser Satz wäre mehr schönklingend als richtig. Oder sollte

[1]) א liest μετ' αλληλων statt εν αλληλοις.

vielleicht dem καινή ein ungewöhnlicher Sinn unterlegt werden: herrlich (Wolf), immer neu (Olshausen), erneuert (Calvin), den Menschen erneuernd (Augustin), unerwartet (Semler), der letzte (Heumann)? Dies alles ist nicht nötig. Das ganz neue Wesen der christlichen Liebe ergiebt sich zuerst äußerlich aus dem Kreis, in welchem sie geübt wird: einander; diese Liebe gilt nicht der menschlichen Familie im allgemeinen, wie das in das Gewissen geschriebene Gesetz der Liebe, auch nicht insonderheit den Genossen des Volkes Israel, wie das Gebot des Levitikus; es umfaßt alle diejenigen, die eins sind im gemeinschaftlichen Glauben an Jesum und in der Liebe, die er seinerseits ihnen zuwendet. Aber der Ausdruck καινή greift noch tiefer: es ist eine neue Liebe eben ihrem Wesen nach: sie geht von einem ganz neuen Mittelpunkt des Lebens und der Liebe aus. Die Liebe des Juden zum Juden kam daher, daß Jehovah beider Gott war und beide in Abraham erwählt hatte; jeder Israelite wurde vermittelst dieser gemeinschaftlichen Wohlthat für den andern gleichsam ein zweites Ich. Jesus hat eine Liebe in die Welt gebracht und den Seinen bezeugt, die von jeder bisher erschienenen Liebe ihrem Wesen nach verschieden ist, und sich der menschlichen Persönlichkeit zuwendet in der Absicht, sie selig zu machen. Aus diesem ganz neuen Herde sprüht die Flamme einer Zuneigung, die etwas von grund aus anderes ist als alles, was die Welt bisher unter diesem Namen gekannt hat. In Christo, das ist die Erklärung des Wortes καινή. Es ist eine Familienliebe und diese Familie ist eben jetzt in der Bildung begriffen; vgl. I. Joh. 2, 8. — Es ist mir unmöglich die Worte: wie ich euch geliebt habe, mit Meyer, Luthardt, Weiß, Keil von dem ersten Satz: daß ihr euch untereinander liebet, abhängen zu lassen. Die Wiederholung dieser letzteren Worte am Ende des Verses wird auf diese Weise müßig. Jesus sagt zuerst, daß ihr euch liebet; dann, diese Weisung mit neuer Betonung wiederholend, fügt er diesmal die bezeichnende Bestimmung bei: „ich will sagen: daß, wie ich euch geliebt habe, ihr euch auch liebet." Vgl. 17, 21 genau dieselbe Satzbildung. Καθώς giebt mehr als eine bloße Vergleichung an (ὥσπερ); es bezeichnet eine Gleichartigkeit. Die Liebe, welche die Gläubigen unter sich vereinigt, ist von derselben Art wie die, welche Jesus den Gläubigen beweist (10, 15); jeder liebt sozusagen seinen Bruder mit der Liebe, mit welcher Jesus ihn und seinen Bruder liebt.

Mit der Verpflichtung, die in den Worten liegt: wie ich euch geliebt habe, verbindet Jesus den erhabensten Beweggrund, seine Ehre. Für den, der sich von ihm geliebt weiß, kann es keinen dringenderen geben. — Ἐμοί ist vielleicht nachdrücklicher wenn man's nicht auf die Jünger sondern auf Jesus bezieht: „Jünger, die mir, dem neuen Meister gehören." In der Geschichte der Urkirche hat sich diese Verheißung Jesu verwirklicht: „sie lieben einander, selbst ohne daß sie sich kennen", sagte Minutius Felix von den Christen; und der Spötter Lucian: „ihr Meister hat ihnen den Glauben beigebracht, sie seien alle Brüder." — Nun beginnt eine Reihe von Fragen, die alle durch den Gedanken an die angekündigte Trennung in den Jüngern wachgerufen werden. Die erste Frage ist selbstverständlich die: giebt es denn kein Mittel, diese auch nur vorübergehende Trennung zu vermeiden? Petrus, der beherzteste von allen, giebt diesem Wunsche Ausdruck, der mit dem Worte Jesu unvereinbar ist (V. 33).

2) 13, 36 — 14, 4.

V. 36—38.[1]) — Was den Petrus an den vorhergehenden Worten am meisten verwundert hat, ist der V. 33 ausgesprochene Gedanke: „wo ich hin-

[1]) B C It^plerique Vg. Cop. streichen αυτω nach απεκριθη. — ℵ D U setzen vor υπαγω noch εγω. — V. 37. ℵ einige Mnn. Vg. Cop. lassen κυριε aus. C D L X lesen νυν statt αρτι. — V. 38. ℵ A B C L X: αποκρινεται statt απεκριθη αυτω. — B D L X: αρνηση statt απαρνηση.

gehe, könnet ihr nicht hinkommen." Jesus geht seiner Herrlichkeit entgegen, daran zweifelt Petrus nicht (V. 32); ist er mit ihm auf dem Meer gewandelt, mit ihm auf den Berg der Verklärung gestiegen, warum sollte er ihm nicht in den Stand der Herrlichkeit folgen können, um bald mit ihm auf die Erde zurückzukehren, wann er sein Reich aufrichten wird? Petrus hatte bloß gesagt: wo gehst du hin? aber offenbar wie ein Kind, das seinen Vater fragt und damit offenbar sagen will: kann ich nicht mit dir gehen? Jesus hat die Absicht seiner Frage verstanden und antwortet darauf: du kannst es nicht. Die Trennung ist für den Augenblick unvermeidlich. Denkt Jesus an die Aufgabe, welche Petrus in seinem apostolischen Amt noch auf dieser Welt zu lösen haben wird (Weiß)? Oder ist das Wort können in rein moralischem Sinn zu fassen: du bist noch nicht fähig, das Opfer zu bringen, dessen es zu meiner Nachfolge bedarf (Tholuck)? Das Wort 14, 2 f. läßt eher an Gründe anderer Art denken, die objektiver und zugleich subjektiver Natur sind. Auf der einen Seite ist die Erlösung nicht vollbracht, folglich für Petrus der Platz im Himmel noch nicht bereitet; auf der andern Seite ist Petrus selbst noch nicht reif für diesen Platz; der heilige Geist hat noch keinen neuen Menschen aus ihm gemacht. Petrus jedoch bildet sich ein, Jesus rede nur deshalb so, weil er ihn für unfähig halte, dem Tod in's Angesicht zu schauen; und in der Hitze seines Eifers das Maß seiner sittlichen Kraft überschätzend erklärt er sich bereit, das Martyrium zu leiden (V. 37). Jesus, der ihn besser kennt, als Petrus sich selbst, erklärt ihm hierauf, daß er auch in dieser Hinsicht unfähig sei, mit ihm zu gehen (V. 38). — Der Hahnenschrei, von welchem Jesus redet, ist der, welcher eigentlich so hieß, der zweite derjenige, welcher dem Anbruch des Tages vorausgeht, etwa um 3 Uhr morgens (Mark. 3, 35). In der Ankündigung der Verleugnung bei Markus (14, 30) ist auch auf den ersten angespielt, der um Mitternacht erfolgt. — Die Vorhersagung der Verleugnung scheint auf Petrus einen sehr tiefen Eindruck gemacht zu haben; er ist davon wie niedergeschmettert und ergreift das Wort nicht mehr bis zum Schluß dieser Reden.

14, 1 und 2.[1]) — Die Kapiteleinteilung ist hier sehr mangelhaft; denn die nachfolgenden Worte stehen in engem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gespräch und besonders mit dem Wort Jesu: du wirst mir später folgen. Indem Jesus diese Verheißung auf alle Jünger ausdehnt (vgl. V. 33), erklärt er ihnen, auf welche Weise sie wieder werden zu ihm kommen können. Für jetzt geht er, um ihnen die Stätte im Himmel zu bereiten (V. 2), dann wird er wiederkommen, sie zu sich zu nehmen (V. 3). Auf diesen besondern Standpunkt muß man sich stellen, um die in V. 1 enthaltene Ermahnung zum Vertrauen richtig zu verstehen. Nicht Bestürzung soll sein Hingang ihnen verursachen, sondern sie vielmehr mit der lieblichsten Hoffnung erfüllen. Sie sollen Vertrauen zu Gott haben, der diesem Werke vorsteht und ihren Meister nicht in Unmacht untergehen läßt, und zu Jesu, der seinerseits das Werk ausführt und anstatt durch den Tod davon getrennt zu werden, es vielmehr im Himmel fortsetzt und vollendet. Ich glaube mit den meisten Auslegern, daß die beiden πιστεύετε besser im Verhältnis zu dem Imperat. ταρασσέσθω stehen, wenn sie beide als Imperative gefaßt werden. Andere nehmen sie beide als Indikat. (Luther), oder nur das erste (Erasmus, Calvin, Grotius) oder bloß das zweite (Olshausen). Hiernach würde Jesus, um ihre Angst zu verscheuchen, sie daran erinnern, daß sie schon den Glauben an ihn und an Gott oder an einen von beiden haben. Das

---

[1]) ℵ A B C E K L Π 20 Mnn. It[alig]. Vg. Syr. Cop. lesen ὅτι vor πορεύομαι.

wäre etwas müßig. Im zweiten Glied des Satzes steht die Bestimmung εἰς ἐμέ vor dem Zeitwort, um den Gegensatz zwischen den beiden nähern Bestimmungen εἰς θεόν und εἰς ἐμέ besser hervortreten zu lassen: „vertrauet auf Gott und auch zu mir habet Vertrauen."

Ein erster Beweggrund zum Vertrauen ist V. 2 angegeben; er bezieht sich mehr auf das Vertrauen zu Gott. Jesus macht sie darauf aufmerksam, daß die Wohnung des Vaters, in die er zurückkehrt, geräumig genug sei, um sie alle und noch viele andere mit ihnen aufzunehmen. Das Bild ist hergenommen von den weitgedehnten morgenländischen Palästen, worin sich nicht nur für den Herrscher und den Thronerben, sondern für alle Königskinder, so viele ihrer sein mögen, Gemächer finden. Das πολλαί bezieht sich durchaus nicht auf eine Verschiedenartigkeit dieser Wohnungen (als ob Jesus auf die verschiedenen Stufen der himmlischen Seligkeit hätte hinweisen wollen), sondern einzig nur auf ihre Zahl; sie sind so zahlreich als die Gläubigen; jeder wird seine eigene Behausung in diesem ungeheuern Bau innehaben. Dieses himmlische Haus ist vor allem das Sinnbild eines geistlichen Zustandes, nämlich der Gemeinschaft mit dem Vater, die Christo in der himmischen Herrlichkeit zukommende Sohnesstellung, an welcher er den Gläubigen Anteil geben wird. Aber dieser Zustand wird sich an einem bestimmten Ort verwirklichen, nämlich im Himmel, wo Gott seine Gegenwart und seine Herrlichkeit in mehr augenfälliger Weise kund thut. Lange meint, Jesus habe bei diesen Worten seinen Jüngern den gestirnten Himmel gezeigt; aber 14, 31 beweist, daß sie noch im Saal waren. — Nach der alex. Lesart müßte nach den Worten: ich hätte euch gesagt, ὅτι, daß oder weil gelesen werden: ich hätte euch gesagt, daß ich weggehe, oder: weil ich weggehe ..." Die erste dieser Erklärungen verträgt sich nicht mit V. 3, wo Jesus wirklich sagt, daß er weggehen und die Stätte bereiten wolle. Den Vätern, welche sich im allgemeinen an diese Auslegung angeschlossen haben, ist es nicht gelungen, den Widerspruch mit dem Folgenden, der darin liegt, beiseite zu schaffen. Weiß und Keil versuchen es vermöge ihrer planmäßigen Vorliebe für die Alex. mit der Bedeutung weil; der erstere, indem er dieses Bindewort sich auf das Zeitwort: ich würde gesagt haben beziehen läßt, aber ohne daß es ihm gelingt, einen verständlichen Gedanken daraus abzuleiten[1]); Keil giebt dem weil eine Beziehung auf: es sind viele Wohnungen, was zu der Einschaltung einer Zwischenbemerkung nötigt: „es sind viele Wohnungen ... — wenn nicht ... so würde ich's gesagt haben — da ich ja hingehe, euch dort die Stätte zu bereiten." Aber inwiefern ist der gegebene Beweis: ich gehe hin zu bereiten zuverlässiger als die einfache Behauptung: es giebt dort Raum? Und diese durch nichts angedeutete Einschaltung ist nicht natürlich. Man muß diesmal wieder zugeben können, daß die alex. Lesart unhaltbar ist; das ὅτι ist eine Beifügung, die daher kommt, daß man die folgenden Worte zum Inhalt des Zeitworts ich hätte gesagt machen wollte. Mehrere Ausleger nehmen teils mit Streichung, teils mit Beibehaltung des ὅτι die vorangehenden Worte in fragendem Sinn: „hätte ich's euch gesagt (daß ich hingehe, euch eine Stätte zu bereiten)?" Aber er hatte ihnen gar nichts derart gesagt. Andere übersetzen: „würde ich's euch sagen (eben jetzt)?" Aber dann müßte das Imperf. stehen (ἔλεγον ἄν.). Man muß also auf die einfachste Erklärung zurückkommen: „wenn es nicht so wäre, würde ich's euch gesagt haben." Das heißt: wenn unsere Trennung ewig dauern müßte, hätte ich's euch zuvor ge-

[1]) Weil der, welcher hingeht ihnen eine Stätte zu bereiten, besser als irgend jemand wissen muß, ob es Stätten zu bereiten giebt. Was für ein Beweis! Sein Sagen durch sein Wissen und sein Wissen durch sein Sagen beweisen!

sagt; ich hätte nicht bis zu diesem letzten Augenblick gewartet, um es euch anzukündigen, oder, wie Grotius sagt: Ademissem vobis spem inanem.

Ihr Glaube an Gott muß es ihnen begreiflich machen, daß das Haus des Vaters ungeheuer groß ist. Aber es muß ihnen auch der Zugang zu demselben offen stehen und ihr Heimatrecht daselbst gesichert sein. Hier tritt der Glaube an Jesum als Ergänzung des Glaubens an den Vater vermittelnd ein. Er ist ihr πρόδρομος, ihr Vorläufer in den Himmel (Hebr. 6, 20). Unter diesem Bilde lehrt sie Jesus seinen Tod anschauen, der ihnen mittelst der Versöhnung den Eingang zum Himmel öffnen wird, und seine Erhöhung, mittelst welcher er in seiner Person einen Stand der Herrlichkeit geschaffen hat, an dem er sie nachmals wird teilnehmen lassen. Dies wird die Art seiner Zubereitung sein.

V. 3.[1]) — Ist ihnen die Stätte einmal zugesichert und zubereitet, so muß er sie auch dazu gelangen lassen. Diese Sorge nimmt wiederum er auf sich. Die Streichung von καί vor ἑτοιμάσω in einigen Mss. (und wann ich gegangen sein werde, werde ich zubereiten) würde ein grundloses, ja ungereimtes Asyndeton zwischen der Vorstellung des Zubereitens und der nachfolgenden des Wiederkommens abgeben und gleichzeitig eine völlige Tautologie mit dem vorhergehenden Satz herstellen. Die Lesart ἑτοιμάσαι ist eine weitere durch die Streichung des καί beinahe unerläßlich gewordene Korrektur. — Den beiden Zeitwörtern: „wenn ich hingegangen bin und euch bereitet habe“ entsprechen die beiden Zeitwörter des Hauptsatzes: ich werde wiederkommen (wörtlich ich komme wieder) und ich werde euch zu mir nehmen. Das Präs. ἔρχομαι deutet auf die nahe Zukunft. Trotzdem beziehen Origenes und andere Väter, Calvin, Lampe, und unter den neueren Hofmann, Luthardt, Meyer, Weiß, Keil diesen Ausdruck auf das endliche Kommen des Herrn in der Herrlichkeit. Allerdings ist diese Verheißung an die Gläubigen im allgemeinen gerichtet, aber sie hat vor allem die Jünger persönlich im Auge, die Jesus in ihrer gegenwärtigen Niedergeschlagenheit stärken will; und er sollte sie trösten mit dem Hinweis auf ein Ereignis, das keiner von ihnen gesehen und das heute noch zukünftig ist! Man vergißt bei dieser Erklärung des Wortes ἔρχομαι, daß Jesus nie das Nahesein seiner Parusie behauptet hat, ja daß er vielmehr auf das Gegenteil hingewiesen hat: „da der Bräutigam verzog zu kommen“ (Matth. 25, 5); „wenn der Herr kommt um die zweite Nachtwache oder um die dritte“ (Luk. 12, 38); „am Abend oder um Mitternacht, oder um den Hahnenschrei oder des Morgens“ (Mark. 13, 35); vgl. auch die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Senfkorn. Übrigens haben wir die vollgültige Erklärung des ἔρχεσθαι in V. 18, wo es sich, wie Weiß zugiebt, nicht auf die Parusie beziehen kann. Ebrard meint, es handle sich um die Auferstehung Jesu. Aber die wirkliche Wiedervereinigung nach der durch den Tod Jesu verursachten Trennung geschah noch nicht durch die Auferstehung. Die Erscheinungen des Herrn waren vorübergehend; ihre Bestimmung war, nur durch den Glauben an die Auferstehung das Kommen des Geistes vorzubereiten. Grotius, Reuß, Lange, Hengstenberg, Keil beziehen das Wort kommen auf die Wiederkunft Jesu bei dem Tode jedes Gläubigen; vgl. das Gesicht des Stephanus. Aber in V. 18 ist diese Auffassung gänzlich unmöglich, und es läßt sich kein einziges Beispiel dafür namhaft machen, nicht einmal 21, 23, wo es zu einer unerträglichen Tautologie führen würde. Dieses Kommen bezieht sich also, wie Lücke, Olshausen, Neander zugestehen, auf das

---

[1]) Και fehlt bei A E G K Γ Δ Λ 40 Mnn. — D M 60 Mnn. Syr.: ετοιμασαι statt και ετοιμασω.

Wiederkommen Jesu durch den heiligen Geist, auf die dadurch hergestellte innige und unauflösliche Verbindung zwischen dem Jünger und dem verherrlichten Meister; vgl. alles folgende V. 17; 19—21; 23; besonders V. 18, welcher die Auslegung unseres ἔρχομαι ist. Weiß macht gegen unsere Erklärung geltend, es sei hier eine persönliche Wiederkunft gemeint. Wir verweisen auf V. 18. — Das folgende Zeitwort: ich werde euch zu mir nehmen bezeichnet eine andere Thatsache welche das Ergebnis dieser geistlichen Zubereitung sein wird. Es ist die Einführung des Gläubigen in des Vaters Haus am Schluß seiner irdischen Laufbahn, entweder im Augenblick seines Todes oder der Parusie, wenn er bis dahin lebt. Καί heißt: und folglich, oder: und sodann, wie es der Gegensatz zwischen dem Präs. (ich komme) und dem Futur (ich werde nehmen) angiebt. Das wird der durch die geistige Gemeinschaft mit Jesu vorbereitete Eingang des Gläubigen in die Behausung sein, welche durch die Vermittelung desselben Jesus erlangt wird. Πρὸς ἐμαυτόν, zu mir selbst (12, 32); er drückt ihn sozusagen an sein Herz, indem er ihn mit sich nimmt. Es liegt eine unvergleichliche Zartheit in diesen Worten. Es ist als freute er sich für sich selbst bei dem Gedanken an den Augenblick, der aller Trennung ein Ende machen soll: „auf daß ihr seiet, wo ich bin“; vgl. 17, 24. Die Gemeinschaft des Orts (da, wo) schließt die des Standes in sich. Sonst wäre die Wiederkunft Jesu im Geist nicht nötig, um in jedem besondern Falle diese Wiedervereinigung vorzubereiten. Welch eine rührende Einfachheit und dramatische Lebendigkeit liegt nicht in dem Ausdruck dieser so tiefen und neuen Gedanken: das Haus des Vaters, die Zubereitung der Wohnstätte, das Abholen, endlich das Zusichnehmen! Diese trauliche, fast kindliche Sprache klingt wie eine liebliche Musik, womit Jesus bei den Aposteln die Angst der Trennung zu beschwichtigen sucht. So schließt das erste Gespräch, das veranlaßt ist durch die Frage des Petrus: „warum kann ich dir nicht folgen?“ Antwort: „selbst dein Martyrium würde hierzu nicht ausreichen; meine Einkehr in dein Herz durch den Geist, das ist die Bedingung für deinen Eingang in meine himmlische Herrlichkeit.“ Vgl. 3, 5.

Indessen bemerkt Jesus, daß sich in ihrem Innern noch allerlei Fragen erheben, daß ihr Herz noch von allerlei Zweifel gequält wird; und um ihnen Fragen zu entlocken, wirft er ihrer Unwissenheit eine Herausforderung hin.

V. 4.[1]) — Wir folgen der gewöhnlichen Lesart, welche 14 Mjj., die Peschito und die meisten Urkunden der Itala für sich hat. Nach dieser mißt Jesus den Jüngern die Kenntnis des Zieles und des Weges bei. Nach der alex. Lesart: „und den Weg, welchen ich gehe, kennet ihr“, setzt er bei ihnen nur die Kenntnis des Weges voraus. Der Unterschied ist nicht beträchtlich. Denn wenn nach der letztern Lesart die Kenntnis des Zieles nicht mit ausgesprochen ist, so ist sie sicherlich vorausgesetzt und zwar auf grund von V. 2, wo das Ziel (des Vaters Haus) deutlich angegeben ist. Aber wissen denn die Apostel den Weg, um dahin zu gelangen? Ja und nein; ja, weil Jesus dieser Weg war und weil Jesus das war, was sie am besten in der Welt kannten; nein in dem Sinn, daß sie ihn gar nicht als den Weg kannten. Wenn ihnen deshalb Jesus in Wahrheit sagen konnte: ihr kennet den Weg, so konnte ihm Thomas ebenso in Wahrheit antworten: wir kennen ihn nicht. Ihre von einem andern Ziel, von einem irdischen Messiasreich beherrschte Einbildungskraft hatte ihre Hoffnungen noch nicht von der Welt auf Gott, von der Erde auf den Himmel übertragen; sie dachten im grund wie die Juden (13, 34): „wir haben gehört, daß Christus immer bleibe

[1]) Statt der Worte οιδατε και την οδον οιδατε lesen ℵ B C L Q X οιδατε την οδον.

(auf der durch ihn verherrlichten Erde), wie sprichst du denn, des Menschen Sohn müsse erhöht werden?" Vgl. Akt. 1, 6. Und dieses falsche Ziel verdeckte ihnen bis auf einen gewissen Punkt das richtige. Thomas, der seiner Gesinnung nach besonders positive Jünger, wird hier wie bei andern Anlässen das Organ der Gedanken des Zweifels und der Niedergeschlagenheit, wie sie sich mehr oder weniger bei allen finden; vgl. 11, 16 und 20, 25.

3) V. 5—7.

V. 5 und 6.[1]) — Petrus wollte Jesu sogleich folgen; da diese Bitte abgeschlagen wurde, will Thomas wenigstens genau erfahren, was vorgeht, wohin Jesus sich begiebt und auf welchem Wege, um so mehr als ihm die Jünger einmal folgen sollten. Bis jetzt führt ihn dieser Weggang Jesu nur in's Dunkel. Ziel und Weg miteinander verliert sich ihm in's Nebelhafte. Jesus hält sich in seiner Antwort besonders an die Vorstellung des Weges, obgleich er im zweiten Teil des Verses deutlich auf das Ziel hinweist. Aus der Beziehung dieser Antwort zu der Frage des Thomas ergiebt sich, daß bei den drei folgenden Ausdrücken die Vorstellung des Weges die vorherrschende ist und die beiden andern sie erklären sollen. Auch macht es der zweite Teil des Verses klar, daß der hier gemeinte Weg derjenige ist, welcher zu dem Vater und zu seinem Hause führt, und nicht der Weg, auf welchem man zu der Wahrheit und zu dem Leben gelangen kann, wie Reuß früher annahm. Der bildliche Ausdruck Weg wird also ohne Bild in den beiden Ausdrücken Wahrheit und Leben erklärt. Die Wahrheit ist der in seinem Wesen d. h. in seiner Heiligkeit und Liebe geoffenbarte Gott (V. 9). Das Leben ist der der Seele mitgeteilte Gott, der ihr eine heilige Kraft und eine vollkommene Seligkeit bringt (V. 23). Und da diese Offenbarung und Mitteilung Gottes an die Seele durch Jesum geschieht, so ist es Jesus, durch welchen die Seele zu Gott kommt und in ihm den Eingang in's Vaterhaus findet. Die drei Ausdrücke Weg, Wahrheit und Leben sind also nicht einander beigeordnet (Luther, Calvin: Anfang, Mitte, Ende); sie geben auch nicht bloß einen einzigen Begriff: vera via vitae (Augustin). Jesus will sagen: ich bin das Mittel, um zum Vater zu gelangen (der Weg), damit, daß ich die Wahrheit und das Leben bin. — Reuß macht zu dem Wort ich bin die richtige Bemerkung, dieser Ausdruck schließe jedes andere Mittel aus, das diesem gleich zu stellen wäre. — Geß: „ein Mensch kann andern höchstens den rechten Weg zeigen; er kann weder Weg, noch Wahrheit noch Leben sein." — In dem folgenden Satz bezeichnen die Worte zum Vater ein näheres Ziel als der bildliche Ausdruck in V. 2. Es handelt sich hier um die Gemeinschaft mit dem Vater auf Erden, welche die Bedingung für die Gemeinschaft mit ihm im Himmel ist (sein Haus).

V. 7.[2]) — Dieser Vers faßt den Gedanken des letzten Satzes des vorhergehenden Verses, nämlich des Kommens zum Vater durch Jesum wieder auf. Wenn Jesus thatsächlich die Offenbarung Gottes ist (V. 6), so sollte es genügen, ihn wohl gekannt zu haben, um durch ihn zur Kenntnis Gottes gelangt zu sein (Plusquamperf. ἐγνώκειτε). Dies ist der Sinn der gewöhnlichen Lesart, der ganz gut paßt; aber auch der Sinn der Lesart mehrerer Alex., die statt des zweiten ἐγνώκειτε ein ᾔδειτε setzen. Jesus scheint ihnen damit diese doppelte Erkenntnis abzusprechen; und in der That sollen sie dieselbe erst nach

---

[1]) BCL It^{aliq}. lassen και vor πως aus — BCD It^{aliq}.: οιδαμεν την οδον statt δυναμεθα την οδον ειδεναι in T. R. mit 15 Mjj. Syr. It^{aliq}.

[2]) ℵD: εγνωκατε statt εγνωκειτε. — ℵD: γνωσεσθε; T. R. mit ΑΝΓ u. s. w.: εγνωκειτε αν; BCLQX: αν ηδειτε. — BCLQX lassen και aus.

Empfang des heiligen Geistes völlig besitzen (V. 20). Indessen spricht er sie ihnen hernach teilweise zu, weil sie schon Anfänger in derselben sind. Meyer faßt den Ausdruck ἀπ' ἄρτι ganz buchstäblich: „seit meiner vorhergehenden Erklärung“ (V. 6). Dieser Sinn ist zu beschränkt, ja sogar kleinlich. Chrysostomus, Lücke finden hier eine auf die künftige Erleuchtung am Pfingstfest vorgreifende Andeutung; aber das ἀπ' ἄρτι und die Plusquamperf. lassen diesen Sinn nicht zu. Jesus deutet hin auf alles, was im Lauf dieses letzten Abends vorgegangen ist. Die Fußwaschung und die Entfernung des Verräters nebst allem, was er ihnen seither gesagt hatte, war wohl geeignet, das Wesen Gottes und die geistige Art seines Reiches in's Licht zu setzen. Von da an war der Keim der wahren Erkenntnis Gottes in sie niedergelegt. Indem er sich ihnen, wie er soeben gethan, bis in die innersten Tiefen seines Herzens aufschloß, hatte er ihnen das Wesen Gottes für immer geoffenbart. Die Lesart von ℵ D, welche Tischendorf (8. Ausg.) annimmt: „wenn ihr mich gekannt habt, werdet ihr auch den Vater kennen“, geht ohne Zweifel aus dem Bedenken der Abschreiber hervor, Jesum sagen zu lassen, daß ihn seine Jünger bis jetzt nicht gekannt haben (s. Luthardt). — Weiß nimmt die Lesart einiger Alex. an, welche das καί vor ἀπ' ἄρτι auslassen, und macht aus dem γινώσκετε einen Imperat. in dem Sinn: „kennet ihn von jetzt an so wie er euch in mir geoffenbart ist, und dann werdet ihr ihn gesehen haben; ihr werdet im Besitz seines Lebens sein.“ Aber dieser Imper. paßt nicht recht zu dem Umstandswort ἀπ' ἄρτι; auch sagt man nicht: kennet Gott, wie man sagt: „glaubet an Gott“ (V. 1).

Das letzte Wort: ihr habt ihn gesehen scheint, wie schon V. 4, dazu bestimmt, den Ausdruck eines widersprechenden Gedankens hervorzulocken. Es ist wie eine neue Herausforderung hineingeworfen in die innere Unruhe, welche Jesus an ihnen wahrnimmt. Den Vater gesehen haben (ἑωράκατε) ist das nicht das Höchste, was die Apostel wünschen mochten? Dieses Vorrecht war im alten Bunde einem Moses, einem Elias bis zu einem gewissen Punkte gewährt worden. Könnte Jesus es ihnen zu genießen geben, gewiß, ihr Glaube wäre fortan unerschütterlich. Jesaias hatte diese Verheißung für die messianischen Zeiten mit Bestimmtheit verkündigt: „die Herrlichkeit des Herrn wird geoffenbart werden, und alles Fleisch wird sie sehen“ (Jes. 40, 5). So erklärt sich auf natürliche Weise die Bitte des Philippus: „du sagst: ihr habt gesehen; wir antworten: zeige uns!“

4) V. 8—21.

V. 8 und 9.[1]) — Aus Veranlassung der Unterbrechungen, welche sich die Jünger erlauben, macht Geß darauf aufmerksam, wie freimütig dieselben mit dem Herrn verkehrten und wie sehr durch diese Art des Verhältnisses das Wort gerechtfertigt wird: „ich habe euch meine Freunde genannt“, 15, 15. — Petrus hat verlangt, Jesu zu folgen. Thomas hatte wenigstens wissen wollen, wohin er gehe und auf welchem Wege. Weil sie weder folgen, noch klar erfassen können, möchte Philippus wenigstens ein Unterpfand der ihnen aufbehaltenen herrlichen Zukunft haben; und was könnte es für ein gewisseres Pfand geben als eine Erscheinung Gottes selbst! Der Wunsch, Gott von Angesicht zu schauen, ist ja ein Sehnen, das im tiefinnersten Grund des Menschenherzens wohnt. Vgl. die Bitte des Moses, Ex. 33, 18. Es war dieselbe Anschauung, wie die der Juden, als sie von Jesu ein Zeichen vom Himmel forderten. Dieses Verlangen wäre begründet, wenn das Wesen Gottes in der Macht

[1]) ℵ D L Q: τοσουτω χρονω statt τοσουτον χρονον. — ℵ B Q It plerique Vg. Cop. πως statt και πως.

bestünde; die wirkliche Theophanie könnte dann in einer strahlenden Erscheinung bestehen. Aber Gott ist Heiligkeit und Liebe; die wirkliche Offenbarung dieser sittlichen Vollkommenheiten kann nur in einem sittlichen Leben bestehen, in dessen Thaten und Worten die sittliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens hell zu tage tritt. Dieses einzigartige Schauspiel, diese vollkommene Theophanie, diesen sichtbaren Abglanz Gottes haben gerade die Jünger seit mehr denn zwei Jahren vor Augen gehabt; wie kommt es, daß sie den ihnen eingeräumten Vorzug nicht besser zu schätzen gewußt haben? — Welche Majestät in dieser Antwort! Der Grund des menschlichen Bewußtseins Jesu ist so sehr das Gefühl seiner Gottheit, daß er es nur schwer begreifen kann, wie sich die Erkenntnis seiner wahren Natur nicht auch in dem Herzen seiner Jünger gebildet haben soll. — Die Anrede Philippus dient dazu, den Jünger zu sich selber zu bringen, der sich soweit vergißt, ein solches Verlangen auszusprechen. Man kann mit Luthardt diesen Vokativ mit dem vorhergehenden Satz verbinden, der eigens an den Jünger gerichtet ist, oder ihn an den folgenden Satz anschließen, der als eine allgemeine Wahrheit dazu dient, dem Apostel wieder zurecht zu helfen. Die Präterit. ἔγνωκας, ἑωρακώς, ἑώρακε setzen den dauernden Zustand der plötzlichen vereinzelten Handlung gegenüber, welche sich in dem Aor. δεῖξον aussprach. — Der Gedanke der bloßen sittlichen Einheit Jesu mit Gott kann den Sinn dieses Wortes nicht erschöpfen. Auch ein vollendeter Christ würde nie sagen: „wer mich gesehen hat, hat Christum gesehen." Wie viel weniger könnte ein Mensch, selbst ein vollkommener sagen: „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." Dieser Ausdruck ist nur begreiflich, sofern der Sohn auf Erden unter der Menschengestalt die Offenbarungsthätigkeit fortsetzt, die er in seinem göttlichen Stand als das Wort ausübt.

V. 10 und 11.[1]) — Jesus giebt dem Philippus zwei Zeichen an, an welchen er die wirkliche Erscheinung Gottes in seiner Person hätte erkennen sollen und noch in diesem Augenblick erkennen kann. Er sagt nicht, er und der Vater seien nur Eine und dieselbe Person. Er betet ja immer zu dem Vater und sagt zu ihm: du. Sondern es ist eine Einheit, vermöge welcher sie in einander leben (vgl. Geß), und dieses Verhältnis hat das Leben des Logos zum Hintergrund. Die Worte: glaubst du nicht? lassen den Philippus seine Bitte als Mangel an Stetigkeit seines Glaubens erkennen. — Die Vereinigung Jesu mit dem Vater bietet zwei Seiten dar: ich im Vater, d. h. Jesus entäußert sich seiner selbst, um sich in Gott hinein zu versetzen; und der Vater in mir, d. h. Gott teilt an Jesum seinen ganzen Reichtum von Kraft und Weisheit mit. Auf der einen Seite entleert Jesus sich selbst; auf der andern füllt Gott diese Leere aus. — Hierauf beschreibt Jesus jede der beiden Seiten dieses Verhältnisses durch diejenige unter den Offenbarungen seines Lebens, die am geeignetsten ist, es in's Licht zu stellen: die erste durch seine Worte, die zweite durch seine Werke. Es ist nicht eines seiner Worte, das er aus sich selber nähme und nicht von Gott empfinge! es ist keines seiner Werke, das Gott selbst nicht durch ihn vollbrächte! Aus seiner eigenen Weisheit kommt nichts! aus der Kraft Gottes alles! Der verneinende Satz paßt besser zu der Weisheit, der bejahende zur Macht. Der nachfolgende Vers erklärt, warum die Worte hier vor den Werken stehen; vgl. den umgekehrten Fall 8, 28, wo Jesus mit den ungläubigen Juden redet. Das erste Zeichen der Gemeinschaft des Lebens und Thuns zwischen Jesus und Gott sind für die vorbereiteten Herzen die Lehren; für die weniger geneigten sind es die Werke. Zwischen den Lesarten λαλῶ und λέγω im ersten Satzglied kann man

[1]) B L N X Cop. lesen λεγω für λαλω. — ℵ B D lesen αυτου nach εργα und streichen αυτος. L X setzen nach ποιει τα εργα noch αυτος. — V. 11. Μοι fehlt in ℵ B L It[aliq.] Vg. Syr.

schwanken. Im zweiten paßt der Ausdruck λαλῶ jedenfalls ganz gut. Jesus ist nur das Werkzeug des Vaters: Gott redet; Jesus spricht aus.

V. 11 fordert Jesus von seinen Jüngern den Glauben an seine Einheit mit dem Vater auf grund seines Selbstzeugnisses. Im zweiten Satz steht der Imperat. glaubet ohne nähere Bestimmung nach der Lesart von ℵ BL: „glaubet", schlechthin, was wohl sachgemäß ist. Indessen läßt sich die Lesart μοι in den andern Urkunden auch verteidigen: „glaubet mir, wenn nicht auf mein Wort, wenigstens um meiner Werke willen"; vgl. 10, 38. Jesus versteht darunter offenbar seine übernatürlichen Werke, seine Wunder. Die Wunder sind ein Beweis für den, der den Worten nicht glaubt, weil diesem göttlichen Zeugnis, das nicht durch den Mund Jesu selber geht, eine Art von Objektivität zukommt. — Durch dieses Wort weist Jesus den Wundern ihre richtige Stelle in der Apologetik an. — In den ersten Ausgaben dieses Buches nahm ich an, die folgende Stelle habe die Bestimmung, der in der Person Jesu vollbrachten objektiven Offenbarung Gottes (V. 8—11) die subjektive, innere Theophanie, das Werk des Geistes, deren Beschreibung in V. 12—24 folgt, an die Seite zu setzen. Es ist aber, wie ich jetzt glaube, eine Verbindung anderer Art anzunehmen (s. zu V. 12).

V. 12—14.[1]) — Die Frage des Thomas bezüglich des Weges hatte Jesum veranlaßt, von dem Werk zu reden, durch welches er die Seinen zur Gemeinschaft mit dem Vater führt; die Frage des Philippus hatte ihn wieder zurückgeleitet zu dem, was er schon auf Erden gewesen war, als die vollkommene Offenbarung Gottes. Er war so von dem eigentlichen Gegenstand des Gesprächs abgelenkt worden, nämlich daß er seinen Jüngern angesichts der Trennung, welche sie in Betrübnis versetzte (V. 1), Mut zusprechen wollte. Er beginnt jetzt wieder mit diesem Gegenstand und läßt der Verheißung einer zukünftigen Wiedervereinigung in des Vaters Haus eine andere folgen, nämlich eines viel früheren Wiedersehens, wornach er wiederkommen werde durch den heiligen Geist, in ihnen zu wohnen und durch sie auf Erden das Werk fortsetzen werde, das er selbst hier angefangen habe. Dies der Gedanke des ganzen folgenden Abschnitts, V. 12—24. Die Frage des Judas bringt keinen neuen Gegenstand herein; sie giebt Jesu die Gelegenheit, die schon begonnene Entwickelung zu Ende zu führen. — Nach Keil wäre die Absicht von V. 12, die Jünger hinsichtlich ihrer künftigen apostolischen Thätigkeit, wegen der sie angefochten waren, zu beruhigen. Nach Weiß wollte Jesus ihnen zeigen, wie nun ihre eigenen Werke an die Stelle der seinigen treten sollten, die ihnen nunmehr fehlen würden und um deren willen sie sich doch an ihn angeschlossen haben. Aber von diesen Gedanken ist im Folgenden keine Rede mehr. Es handelt sich jetzt um die geistige Vereinigung, die nach der bevorstehenden Trennung erfolgen und die V. 1—3 verheißene endliche Wiedervereinigung vorbereiten wird. V. 12 bildet den Übergang zu dieser neuen Verheißung. Jesus stellt zuerst die Wirkung dar (die Werke, die sie thun werden), um von da zur Ursache aufzusteigen (seine Macht, die in ihnen wirksam ist). Der Ausdruck: wird die Werke thun, die ich thue, bezieht sich auf Wunderthaten der Apostel, die denen Jesu ähnlich sind, und der folgende: er wird noch größere thun, nicht auf noch außerordentliche, äußere Werke — dies ist ja kein richtiger Maßstab für die Größe der Wunder (Weiß) — sondern auf Werke, die selbst noch höherer Art sind, als die leiblichen Heilungen. Was Petrus am Pfingstfest, Paulus in der ganzen Welt gethan, was ein einfacher Prediger,

[1]) ℵ A B D L Q X It. streichen μου nach πατερα. — V. 14. ℵ B E H U Γ Δ 30 Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr. lesen με nach αιτησητε; es fehlt in T. R. und 9 Mjj. — A B L It$^{aliq.}$ Vg. Cop. lesen τουτο statt εγω.

ja ein einfacher Gläubiger ausrichtet, wenn er es dahin bringt, daß der heilige Geist in ein Herz kommt, das hat Jesus während seines Erdenlebens nicht thun können. Denn damit solche Thaten geschehen konnten, mußte „die Scheidewand zwischen Gott und Menschen niedergerissen und der heilige Geist der Menschheit geschenkt sein" (Geß); oder wie am Schluß des Verses gesagt ist, die Verherrlichung Jesu mußte geschehen sein: „denn ich gehe zum Vater"; vgl. 7, 39. So trägt die Rebe Früchte, die der Weinstock selber nicht tragen kann. Der Ausdruck größere bezeichnet also hier nicht: auffallender, sondern vorzüglicher; und dieser Ausdruck bezieht sich nicht nur auf die Ausdehnung des apostolischen Amtes über die Grenzen der Theokratie hinaus, wie Lücke, Tholuck, Olshausen, De Wette verstehen — dieser Unterschied ist hier nur in zweiter Linie zu denken — sondern auf das Wesen der vollbrachten Werke, die Hervorbringung des geistigen Lebens.

Diese den Jüngern verheißene höhere geistige Fruchtbarkeit beruht auf der erhöhten Stellung Christi selber: „denn ich gehe zum Vater." Man sieht hier deutlich, daß der Ausdruck: zum Vater gehen nicht den Tod allein, sondern den Tod und zugleich die Himmelfahrt bezeichnet. — Jesus sagt nach der alex. Lesart: zum Vater, nicht: zu meinem Vater. Wirklich zeigt sich Gott in seinem Verhalten ebenso als Vater der Jünger wie als Vater Jesu selber. — Man darf die Erörterung, welche das denn erwarten läßt, ja nicht mit V. 12 abschließen und wie noch Westkott will, V. 13 zu einem Hauptsatz machen. V. 13 gehört notwendig noch zu dieser Erörterung. Es ist nicht genug an der Erhöhung Jesu; er muß auch aus seiner Herrlichkeit heraus wirksam sein: weil ich gehe ... und weil ..., werde ich es thun. Καί: und so. Was ihr bitten werdet, bezeichnet den Anteil des Jüngers an diesen Werken; er darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden; sonst könnte Jesus nicht sagen, daß sie dieselben thun werden (V. 12). Aber dieser Anteil wird nur das Gebet sein. Der Gläubige bittet, und der allmächtige Christus wirkt aus seiner Herrlichkeit heraus. Es ist hier nicht von dem Gebet im allgemeinen die Rede. Diese seiner Macht zur Seite gehende Mitwirkung legt Jesus einer besondern Art des Gebets, dem Gebet in seinem Namen bei. Im Namen jemandes bitten heißt, im gewöhnlichen Leben, bitten an der Stelle eines andern, wie wenn er es thäte, und so, daß man sich kraft seiner Empfehlung alle seine Ansprüche auf die erbetene Gnade aneignet. Hätten wir nur diese Stelle, wo der Ausdruck im Namen Jesu bitten vorkäme, so könnten wir demnach denken, beten in diesem Sinn sei so viel, als etwas bitten in dem sichern Bewußtsein unserer Versöhnung mit Gott und unserer Kindschaft in Christo, zu Gott beten, als wären wir die Stellvertreter, ja gewissermaßen der Mund Jesu. Aber paßt diese an sich sehr natürliche Erklärung, die ich mir in den früheren Ausgaben angeeignet hatte, zu der Stelle 14, 26: „Der heilige Geist, welchen mein Vater in meinem Namen senden wird?" Ich glaube nicht. Die andern Auslegungen scheinen dieser Forderung nicht besser zu entsprechen; so die von Chrysostomus: „mit Anrufung meines Namens"; von Calov: „auf grund meiner Verdienste"; von Lücke, Meyer, Geß u. A.: „betend in meiner Gemeinschaft, aus dem geistigen Element meines eigenen Lebens heraus"; von De Wette: „im Hinblick auf meine Sache"; oder von Weiß: „sofern es sich um Werke handeln wird, die geschehen zur Ausführung der Sendung, die ich euch anweise." Alle diese Erklärungen sind gewiß richtig; aber sie treffen nur eine Seite, nicht den Kern des Gedankens. Man wird daher wohl eher bei der Erklärung von Hengstenberg, Keil, Westkott (mit Abweichungen im einzelnen) stehen bleiben müssen: etwas von Gott, als Vater, erbitten auf grund der Offenbarung, welche uns Jesus von sich selbst und seinem Werke gegeben hat, oder, wie Keil sagt: „indem

wir uns versenken in die Erkenntnis, die wir von ihm als dem erniedrigten und verherrlichten Christus empfangen haben. Thun wir das, so richten wir ein Gebet zu Gott, das notwendig alle in den vorstehenden Erklärungen angeführten Erfordernisse enthält. Diese Auffassung entspricht auch der Bedeutung des Ausdrucks der Name in der ganzen Schrift. Denn der Name umfaßt die Kenntnis, die wir von einem Wesen haben; er ist der Wiederschein desselben in unserem Denken. Dieser Sinn paßt sehr gut zu dem Ausdruck in V. 26. — Ich werde es thun, sagt Jesus; er hebt damit die Größe seiner zukünftigen Stellung hervor als Organ der Allmacht im Dienst der Vaterliebe Gottes. Hatte er doch V. 1 gesagt: „glaubet an Gott und glaubet auch an mich." — Und das alles, fährt Jesus fort, wird geschehen zur Ehre des Vaters in der Person des Sohnes, denn der Sohn denkt gar nicht daran, ein Reich auf Erden zu gründen, das ihm allein gehörte.

V. 14 ist eine Bestätigung dieser wunderbaren Verheißung; dies deutet schon das Asyndeton an: „ja, es wird also sein." — Mit den Worten: ὅτι ἄν, alles, was, erschließt Jesus dem christlichen Streben seiner Jünger ein unermeßlich weites Feld. Die gewöhnliche Lesart ἐγὼ ποιήσω, „ich werde es thun", ist gewiß die richtige Lesart. Einige Alex. haben den Ausdruck in V. 14 mechanisch seinem Wortlaut nach wiederholt. Aber Jesus wendet ihn absichtlich anders und setzt ἐγώ statt τοῦτο: „ich, der ich euch nie getäuscht habe, und der ich mit der Allmacht bei dem Vater bekleidet sein werde, ich mache mich verbindlich, das zu thun." Während so der Jünger auf Erden in seinem Namen betet, wird er vom Himmel her von seiten Gottes wirksam sein, um es auszuführen; so innig wird die durch ihn bewirkte Annäherung zwischen Himmel und Erde sein. — Es scheint mir durchaus unmöglich, das με im Text beizubehalten, das einige Alex. als Objekt von αἰτήσητε geben: „alles, was ihr mich bitten werdet in meinem Namen." Es ist nicht anzunehmen, daß man eine Person um etwas bittet in ihrem eigenen Namen, ausgenommen in dem Sinn: um ihrer selbst willen, was aber nicht mit dieser Ausdrucksweise gemeint sein kann. Tischendorf, Weiß, Westkott bemühen sich vergeblich, diese Lesart zu stützen. Vgl. übrigens 15, 16 und 16, 23 f. — Man braucht, wie Stier sagt, nur die Worte zu erwägen, die sich stehend am Eingang aller paulinischen Briefe finden: „ich gedenke unablässig euer in meinem Gebet u. s. w.", um zu verstehen, daß es das Gebet im Namen Jesu war, wodurch die Apostel die Kirche gezeugt haben. — Von dem Mittel, durch welches sie Werke verrichten werden, die größer sind als seine eigenen, von dem Gebet in seinem Namen geht Jesus nunmehr weiter zu der göttlichen Quelle, die in ihnen ein solches Gebet entstehen läßt, das ist der heilige Geist.

V. 15—17.[1]) — Dies ist die höchste Gabe, weil sie die Quelle aller andern ist, vermöge der Gebete, die er dem Gläubigen eingiebt. Zuvörderst V. 15 die sittliche Bedingung, damit diese Gabe dem Menschen gewährt werden kann. Es bedarf dazu einer Vorbereitung: „liebet mich, haltet meine Gebote." V. 17 soll diese Bedingung begründen. Die Gebote, von denen Jesus redet, sind die Ermahnungen, die er während seines Zusammenseins mit ihnen an sie gerichtet, und besonders die Anweisungen, die er ihnen an diesem letzten Abend gegeben hat (13, 14 f. 34; 14, 1). T. R. mit nahezu allen Mjj., Itala und Peschito liest den Imper. τηρήσατε, während BL τηρήσετε lesen. Die erste Lesart ist eine unmittelbare Aufforderung zum Gehorsam im Namen der

[1]) Statt τηρησατε lesen BL Cop. τηρησετε; ℵ τηρησητε. — V. 16. ℵBLQX It plerique Cop. Syr.: η statt μενη. — V. 17. ℵ Ba lassen das zweite αυτο aus. — ℵ BQ lassen δε nach υμεις aus. — BD 5 Mnn. It. Syr.: εστιν statt εσται in allen andern Mjj.

Liebe, die sie zu ihm haben; die zweite enthielte eine Betrachtung über das richtige Verhältnis zwischen diesen beiden Dingen. Ein Schwanken zwischen den beiden Lesarten ist wohl nicht möglich. Die zweite rührt ohne Zweifel von dem nachfolgenden Futur: ἐρωτήσω. — Neben die sittliche stellt Jesus die objektive Bedingung, oder die bewirkende Ursache der göttlichen Gabe, seine eigene Fürsprache. Das Wort 16, 26: „ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde", bezieht sich auf die Zeit nach Erteilung dieser Gabe. — Der Ausdruck παράκλητος, wörtlich herbeigerufen zu, wurde von Origenes, Chrysostomus in aktivem Sinn genommen: Tröster, παρακλήτωρ (Hiob 16, 2 in den LXX). Unter dem Einfluß der Vulgata ist dieser falsche Sinn in unsere Übersetzungen herübergekommen. Es gilt jetzt als ausgemacht, daß das passivische παράκλητος auch passive Bedeutung haben muß: der berufen ist als Stütze, als Beistand; das ist genau der Sinn des lateinischen Ausdrucks advocatus: der Verteidiger des Angeklagten vor Gericht. Vielleicht hat Jesus den Ausdruck Goël, Kämpe, Beschützer gebraucht. Der griechische Ausdruck hat diese Bedeutung auch in der profan griechischen Sprache, so bei Demosthenes, Diog. Laert., Philo. Johannes giebt ihm diesen Sinn, I. Joh. 2, 1: „wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater, nämlich Jesum Christ, der gerecht ist." Die Bedeutung Lehrer (Theod. von Mopsueste, Ernesti, Hofmann, Luthardt) ist sprachlich nicht begründet; der Ausdruck Geist der Wahrheit (V. 17) genügt nicht, um sie zu rechtfertigen. Was also Jesus für sie erbitten will, ist ein anderer Beistand, der immer erreichbar, immer bereit ist, auf den ersten Ruf ihnen in ihrem Kampf mit der Welt zu Hilfe zu kommen. Aus dieser Grundbedeutung ergeben sich folgende Anwendungen mit Leichtigkeit: Stütze in den Augenblicken der Schwachheit; Berater in den Schwierigkeiten des Lebens; Tröster in der Trübsal. Damit soll er für sie thun, was ihr Meister, der von ihnen gegangen, die letzten Jahre her für sie gethan hatte. Damit daß Jesus sagt, einen andern, legt er sich selber stillschweigend den Namen Paraklet bei; es ist also unrichtig, hier eine andere Anschauung als I. Joh. 2, 1 finden zu wollen. Diese Gabe, welche ihnen der Vater verleiht, soll nicht bloß auf die Bitte, sondern wie 15, 26 gesagt ist, durch die Vermittelung Jesu gegeben werden: „der Beistand, welchen ich euch senden werde vom Vater." Wie Jesus von unserer Seite aus um ihn bittet, so ist er es auch, der ihn uns von seiten Gottes zusendet. Und er wird nicht kommen, um sich bald wieder zu entfernen, wie Jesus; sondern sein Wohnen in ihnen soll ein ewiges sein. Meyer versteht εἰς τὸν αἰῶνα: „bis in die zukünftige Weltzeit." Aber das Wort αἰών bezeichnet im N. T. wie bei den Klassikern (ἐξ αἰῶνος, δι' αἰῶνος) eine unbestimmte Dauer und mit dem Artikel die Ewigkeit.

Die Apposition: den Geist der Wahrheit, V. 17, dient dazu, den für die Jünger noch dunkeln Ausdruck Paraklet zu erläutern. Dieser Name kann weder besagen: der die Wahrheit ist — Jesus ist die Wahrheit — noch: der die Wahrheit besitzt — das wäre müßig. Die Unterweisung des Geistes steht hier der des Wortes gegenüber, wie 16, 25. Die Unterweisung durch das Mittel des Wortes kann immer nur einen unklaren Begriff von den göttlichen Dingen geben; so geschickt auch dieses Mittel gebraucht werden mag, es kann in der Seele der Hörers nur ein Bild der Wahrheit erzeugen; selbst Jesus nennt es 16, 25 ein Gleichnis. Die Unterweisung des Geistes dagegen schafft, daß die göttliche Wahrheit in die Seele eindringt; sie giebt ihr völlige Wirklichkeit in uns, indem sie uns die Erfahrung von ihr machen läßt; sie allein macht für uns aus dem Wort eine Wahrheit. — Aber, wie Jesus schon in V. 15 angedeutet hat, es bedarf einer innern Vorbereitung, um zur Aufnahme dieses göttlichen Lehrers bereit zu sein. Die Seele, in welche er zu wohnen kommt,

muß schon dem weltlichen Wesen entrückt sein. Deshalb hatte Jesus gesagt: *haltet meine Gebote*; und deshalb sagt er hier noch weiter: *die Welt kann ihn nicht empfangen*. Nicht zufällig ist am Morgen des Pfingstfestes der heilige Geist statt auf alle Einwohner von Jerusalem nur auf 120 Personen herniedergekommen; diese allein hatten sich der unerläßlichen Vorbereitung unterzogen. Jesus erklärt, worin diese der Welt mangelnde Vorbereitung besteht: man muß den Geist *gesehen* und *erkannt* haben, um ihn zu empfangen. Der Geist vereinigt sich zu innig mit unserm persönlichen Leben, als daß er uns aufgedrungen werden könnte; damit er zu uns komme, muß er ersehnt und gerufen sein, und dazu müssen wir schon etwas Bekanntschaft mit ihm gemacht haben. Aber wie soll das geschehen, wenn man ihn noch nicht empfangen hat? Das Beispiel der Jünger zeigt es uns. Während der Jahre ihres Zusammenseins mit Jesu hatten seine Worte und seine Thaten, die dauernden Ausstrahlungen des Geistes, ihnen das Mittel geboten, diesen göttlichen Mittler in seiner vollkommensten Offenbarung zu *beschauen* und das Heiligste und Herrlichste, was es geben kann, in ihm zu *erkennen*, und ihr Herz hatte sich gebeugt vor der Vollkommenheit dieses Atems aus der Höhe, der ihren Meister unablässig durchwehte. Das hat die *Welt*, d. h. die Juden, nicht gethan; denn da diese Jesum reden hörten, sagten sie: „er hat einen unsaubern Geist", und da sie seine Wunder sahen, schrieben sie dieselben dem Beelzebub zu. So waren sie der Wirkung des Geistes fremd geblieben, ja ihr sogar feindselig geworden; deshalb waren sie außer stand, ihn zu *empfangen*. Es ist mir unfaßlich, welchen Sinn *Weiß* den beiden Zeitwörtern θεωρεῖν und γινώσκειν noch beilegen kann, wenn er von dieser Erklärung absehen und dem Kreisschluß entgehen will: um den heiligen Geist zu empfangen, muß man ihn sehen, und um ihn zu sehen, muß man ihn haben. Hält man dem entgegen, die beiden Zeitwörter θεωρεῖν und γινώσκειν seien Präs. der Antizipation, die sich auf den Augenblick beziehen, da die Jünger den heiligen Geist *empfangen haben werden*, so übersieht man, daß es sich hier um die sittlichen Bedingungen handelt, *um* ihn zu empfangen. — Die vorbereitende Wirkung des Geistes auf die Jünger ist ausgedrückt in den Worten: *er bleibt bei euch*; und das noch innigere Verhältnis, in welches er vom Pfingstfest an mit ihnen treten soll, durch das Wort: „*er wird in euch sein.*" Man darf also nicht im ersten Satz mit der Vulgata μενεῖ (Fut.) lesen, aber im zweiten Satz auch nicht ἐστί mit Vatic. und Cantabr. Die ganze Bedeutung der Rede liegt eben in dem Gegensatz zwischen dem Präs. *bleibt* (vgl. μένων, V. 25) und dem Fut. *wird sein*. Dieser Unterschied in der Zeit wird vervollständigt durch den der beiden näheren Bestimmungen: *bei euch* (vgl. παρ' ὑμῖν V. 25) und *in euch*. Den letzten Satz: *und er wird in euch sein* von dem vorhergehenden ὅτι, *weil*, abhängig zu machen, führt zu keinem irgendwie vernünftigen Sinn: ihr kennet ihn jetzt, weil er in euch sein wird! Dieser letzte Satz drückt im Gegenteil eine neue Thatsache, einen Fortschritt von höchster Wichtigkeit aus: „*und so wird er* vermöge der Bekanntschaft mit ihm, die ihr euch schon dadurch verschafft habt, daß ihr ihn in meiner Person gesehen, *zu euch* kommen können." Diese Unterscheidung zwischen dem vorbereitenden Wirken des Geistes *auf* den Menschen (vermittelst seiner geschichtlichen Kundgebungen in Christo, nachher in der Kirche) und seiner thatsächlichen Einwohnung in der Einzelperson ist heutzutage in dem Bewußtsein der Christenheit beinahe verwischt, und die Vermengung zweier so verschiedenartiger Zustände hat unberechenbare Folgen nach sich gezogen. — „Bisher war Jesus als *mit* ihnen lebend ihr Beistand gewesen; nunmehr werden sie den Beistand *in ihrem eigenen Herzen* haben" (Geß); und dieser Beistand wird der heilige Geist, d. h. wiederum Jesus selbst in anderer Gestalt

sein. Diesen letztern für die Jünger so trostreichen Gedanken führen die nachfolgenden Worte weiter aus, V. 18—23.

V. 18 und 19. — Der Ausdruck Waisen paßt zu der Anrede meine Kindlein (13, 33); es ist die Sprache des sterbenden Vaters. Es genügt schon an dem Asyndeton zwischen V. 18 und dem Vorangehenden, um die wesentliche Gedankenverbindung zwischen diesem Wort und V. 16 f. darzuthun. Diese Form giebt bekanntlich überhaupt eine stärker betonte Bestätigung des schon ausgesprochenen Gedankens an. Diese Bemerkung schließt demnach jede andere Erklärung der Worte: ich komme zu euch als die von dem Kommen Jesu durch den heiligen Geist (V. 16 f.) aus. Dies ist die Ansicht fast aller neueren Ausleger (sogar von Meyer und Luthardt, 2. Ausg.). Noch mehr, diese Erklärung ist in anbetracht der ganzen folgenden Stelle, V. 19—23, welche nur die weitere Ausführung von V. 18 (s. besonders V. 21 und 23) sein kann, die einzig mögliche. Gleichwohl beziehen einige Ausleger diese Verheißung auf die Erscheinungen des auferstandenen Jesus (Chrysostomus, Erasmus, Grotius, Hilgenfeld). Selbst Weiß schließt sich ihnen an mit Preisgebung seiner eigenen Erklärung des ἔρχομαι, V. 3. Allein diese Erscheinungen hatten einen vorübergehenden Charakter und waren keineswegs ein wirkliches Wiederkommen Jesu; vgl. den merkwürdigen Ausdruck Luk. 24, 44: „als ich noch bei euch war." Der Zweck dieser Erscheinungen war nun der, den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu zu begründen und dadurch sein geistiges Wiederkommen in ihre Herzen vorzubereiten, nicht aber es zu bewirken. Wie könnten seine Erscheinungen als seine Wiederkehr gelten, da doch sein ὑπάγειν, sein Hingang, seinen Tod und seine Himmelfahrt zusammen befaßt (V. 28; 13, 1)? Sein Wiederkommen muß also später fallen als diese. — Die Beziehung von V. 18 auf die Parusie (Augustin, Hofmann, Luthardt, 1. Ausg.) ist gleichermaßen unmöglich; vgl. V. 19 und 23. In V. 19 fällt das Wiedersehen Jesu mit seinem Verschwinden für die Welt zusammen; und nach V. 23 wird das Kommen zu den Gläubigen als ein rein innerliches beschrieben, während es bei der letzten Zukunft heißt: „aller Augen werden ihn sehen." Nur das darf und muß zugegeben werden, daß die Erscheinungen des Auferstandenen dazu gedient haben, sein Kommen durch den heiligen Geist vorzubereiten und möglich zu machen, und daß dieses Kommen Christi im Geist in der Wiederkunft des verklärten Herrn seine Vollendung finden wird. — Der Geist ist allerdings ein anderer Beistand, sofern seine Wirksamkeit von anderer Art sein wird, als die des sichtbaren Jesus; aber sein Kommen ist doch die Wiederkehr Jesu selber. Der Geist ist nicht der Stellvertreter Jesu, wie Weiß behauptet; sonst würde die Verheißung des Paraklet dem Bedürfnis der Jünger, welche nach dem Wiederkommen des Meisters selber Verlangen tragen, nur unvollkommen entsprechen. Wenn also Weiß geltend macht, daß das Wort ich komme nur ein persönliches Kommen bezeichnen könne, so antworten wir ihm, daß es ja Christus in eigener Person ist, welchen uns der heilige Geist wiederbringt. Über 16, 22, worauf sich Weiß auch beruft, siehe zu dieser Stelle. Tholuck hat aus dem Wort ich komme den Schluß gezogen, der heilige Geist sei nur die vergeistigte Person Jesu selber, und Reuß behauptet, „obgleich die buchstäbliche Exegese sich für die Unterscheidung der Personen (zwischen Christus und dem heiligen Geist) ausspreche, so könne doch die praktische Logik eine solche nicht gelten lassen." Er hat sogar „die Behauptung gewagt, daß in den Reden Jesu an die Stelle des abstrakteren Begriffs Wort der konkretere Geist eingetreten sei." An so schwerwiegenden Verwirrungen ist Johannes unschuldig. Wie kein Schriftsteller des A. T. je die Ausdrücke Geist Gottes und Engel des Herrn verwechselt hätte, so ist bei einem Schriftsteller des N. T. ein Zusammenwerfen von Wort

und Geist undenkbar. Allerdings sagt Paulus: „der Herr ist der Geist" (II. Kor. 3, 17). Aber er verwechselt deshalb nicht die Person des verherrlichten Heilands mit dem heiligen Geist. Hier ist ein Gebiet, wo es wichtig ist, auf die feinen Unterschiede zu achten. Nach 16, 14 ist der Geist nicht der Herr, sondern die Macht, die ihn verklärt, welche bewirkt, daß er in uns erscheint, lebt, wächst, und zwar indem sie von dem Seinen nimmt und uns mitteilt. Die Wirkungskreise sind also durchaus unterschieden, und zwar ganz ebenso bei der Pfingstoffenbarung wie bei der Erscheinung im Fleisch. Der heilige Geist ist dadurch, daß er Jesum im Schoß der Maria gezeugt hat, nicht selbst der Christ geworden; ebensowenig wird der heilige Geist dadurch Jesus, daß er Jesum in uns verklärt und zum Leben bringt. Das Wort ist die Grundkraft der äußeren Offenbarung, der Geist die der inneren Offenbarung. Jesus ist derjenige, den wir uns anzueignen haben; der Geist ist die Kraft, durch welche die Aneignung geschieht. Ohne die in Jesu gegebene objektive Offenbarung hat der heilige Geist nichts in uns zu befruchten; ohne den heiligen Geist bleibt die in Jesu uns geschenkte Offenbarung außer uns und ist einem nicht verstandenen Gleichnis ähnlich. Daraus folgt, daß der Geist, der kommt, in gewissem Sinn allerdings Jesus ist, der wiederkommt; der äußere Jesus wird zum inneren. Das vollendete Werk des Geistes ist Christus, der in dem Gläubigen Gestalt gewinnt, oder, was denselben Gedanken ausdrückt, der zu dem vollkommenen Mannesalter Christi gelangte Gläubige (Gal. 4, 19; Eph. 4, 13). Wie kann Weiß sagen, dieser Begriff sei paulinisch und nicht johanneisch? Das Sein Jesu in dem Gläubigen ist von derselben Natur, wie das Sein Gottes in der Person Christi, nach 17, 22 f. In diesem Gedanken ist der von uns so eben dargelegte mit enthalten. Er liegt in dem Wort ἐν χριστῷ, der bei Paulus keinen andern Sinn hat als bei Johannes.

Die Worte: über ein Kleines (V. 19) stehen in Beziehung zu dem Präs. ich komme; sie führen die Dauer der Trennung sozusagen auf nichts zurück. — Das Asyndeton leitet uns dazu, in dem Folgenden eine Ausführung der Verheißung in V. 18 zu sehen. — Das Sehen, von welchem Jesus redet, muß ein fortdauerndes sein, wie dies das Präs. θεωρεῖτε andeutet; es ist die fortwährende innere Anschauung, wie sie Paulus in dem Wort beschreibt, das dem unsrigen so ähnlich ist, II. Kor. 3, 18: „wir schauen die Herrlichkeit des Herrn mit aufgedecktem Angesicht." Während die Welt, die Jesum nur nach dem Fleisch gekannt hat, ihn nicht mehr sieht, sobald er leiblich verschwunden ist, wird er von diesem Augenblick an den Seinen sichtbar auf dem geistigen Boden, auf welchen sie durch den Geist versetzt sind und wo sie ihm begegnen. Die verschiedenartige Anwendung des Wortes θεωρεῖν in den beiden Gliedern des Satzes beweist nichts gegen diese Erklärung; gerade auf dieser absichtlichen Unterscheidung beruht die Bedeutung des Satzes: vgl. 22 und 23. Dieser innere Verkehr ist die Quelle aller Kraft des Christen in seinem Kampf mit sich selbst und mit der Welt. Deshalb ist im Folgenden der Begriff des Sehens ohne Vermittlung übergeleitet in den des Lebens.

Man kann in dem folgenden Ausspruch die beiden Sätze von ὅτι abhängen lassen: „ihr sehet mich, weil ich lebe und weil ihr auch leben werdet." So Meyer, Luthardt, Weiß, wobei entweder das Ganze auf das von dem heiligen Geist hervorgerufene neue Leben (Christus und die Gläubigen sehen sich wieder, sofern sie in ein und dasselbe Lebensgebiet versetzt sind), oder, wie Weiß will, das Wiedersehen auf die Erscheinungen des Auferstandenen bezogen wird: „ihr sehet mich wieder, weil ihr und ich dann wieder leben werden." Aber bei diesen beiden Auslegungen ist für das Präs. ich

lebe und das Fut. ihr werdet leben keine ausreichende Erklärung vorhanden. Und die Auslegung von Weiß läßt das Wort: ihr werdet leben unerklärt. Die Erscheinungen des Auferstandenen haben die Jünger nicht leben (ζῆν) gemacht; sie haben bloß ihren Mut wieder gehoben. In unserem ganzen Evangelium wird das Leben durch den heiligen Geist mitgeteilt (7, 39). Nach einer zweiten Art von Satzbildung wird nur der erste Satz von ὅτι abhängig gemacht und erklärt: „ihr sehet mich (dann), weil ich lebe, und (infolge davon, daß ihr mich als Lebenden sehet) ihr werdet auch leben." Unser geistiges Sehen Jesu rührt von seinem göttlichen Leben her, und dieses Sehen erzeugt in uns das Leben. Aber der stark betonte Gegensatz zwischen dem ἐγώ und dem καὶ ὑμεῖς macht uns eine dritte Satzbildung empfehlenswerter, nämlich das ὅτι von dem folgenden Zeitwort ζήσεσθε abhängen zu lassen: „ihr aber sehet mich (im Gegensatz zu: die Welt siehet mich nicht mehr); weil ich lebe, werdet ihr auch leben." Sie sehen ihn; und da der, den sie schauen, also der Lebendige ist, so gewährt ihnen dieses Schauen das Leben. — Durch das Präs. ich lebe versetzt sich Jesus, wie in V. 3 und 18, in den nahe bevorstehenden Augenblick, da der Tod für ihn auf immer überwunden sein und er ein vollkommenes unauflösliches Leben führen wird; durch das Fut. aber: ihr werdet leben, versetzt er sich in den noch ferner liegenden Zeitpunkt, da sein verklärtes Leben das ihrige werden wird. So erklärt sich die Beziehung zwischen ich lebe und ihr werdet leben auf natürliche Weise; vgl. die ähnliche Beziehung zwischen ich komme und ich werde euch zu mir nehmen, V. 3. Das Präsens bezeichnet das ein für allemal gesetzte Prinzip, das Fut. die täglichen, stufenweise fortschreitenden, ewigen Folgen.

V. 20 und 21. — Das Fehlen von Verbindungswörtern zwischen diesen und den vorausgehenden und nachfolgenden Worten giebt die tiefe Bewegung kund, in welcher Jesus diesen entscheidenden Tag der Pfingsten anschaut und ankündigt. Es ist in einer neuen Gestalt die Bestätigung derselben Verheißung.

Der Ausdruck an diesem Tage bezeichnet einen genau bestimmten Augenblick, nicht einen Zeitabschnitt, wie Reuß meint. Und da die großen Ereignisse im Amtsleben Jesu sich naturgemäß an die jüdischen Feste anschlossen, und dem Passahfest, welches der Zeitpunkt seines Todes werden sollte, bald das Pfingstfest folgen mußte, so hindert nichts, was auch Lücke, De Wette, Weiß u. A. sagen mögen, anzunehmen, daß er sich den Tag, von welchem er redet, schon als das Pfingstfest dachte; vgl. das ἔτι μικρόν, über ein Kleines, V. 19. Jedenfalls stellt hier Jesus diesen Tag der Ausgießung des Geistes, gleichviel welchen, dem gegenwärtigen Augenblick gegenüber, da es den Jüngern so schwer wird, sich über das Verhältnis ihres Meisters zum Vater (V. 9 und 10) eine Vorstellung zu bilden. Ὑμεῖς, ihr: „vermöge eurer eigenen Erfahrung und nicht bloß, wie heute, durch meine Worte." Vgl. 16, 25. Der Gegenstand dieser geistigen Erleuchtung der Gläubigen wird vorab das Verhältnis Jesu zum Vater sein; sie werden ein Bewußtsein von Jesu haben als von einem Wesen, welches in Gott lebt und wirkt, und in welchem Gott wie in seinem andern Ich lebt und wirkt. Dieses unmittelbare Bewußtsein von den Beziehungen zwischen Jesus und Gott soll hervorgehen aus dem lebendigen Bewußtsein von ihrem eigenen Verhältnis zu Jesu, das sie empfangen sollen; sie werden Ihn in sich und sich in Ihm lebend fühlen; und in der Erfahrung dieses Verhältnisses zu ihm (sie in Ihn und Er in sie versetzt) wird ihnen deutlich werden, was er ihnen, ohne von ihnen verstanden zu werden, mitgeteilt hatte über das, was Gott für ihn und er für Gott sei. Dann wird also durch die unmittelbare Erfahrung von ihrer eigenen Gemeinschaft mit Jesu auch die transcendente Thatsache der Gemeinschaft zwischen Jesus und

Gott für sie ein Gegenstand deutlich bestimmter Wahrnehmung werden. Das sind die μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, die großen Thaten Gottes, welche Petrus und die Jünger am Tage der Pfingsten in neuen Zungen preisen.

V. 21 bezeichnet die Art und Weise dieser Erleuchtung genauer. Jesus hatte in V. 15 allgemein gesagt: „haltet meine Gebote, und ich will den Vater bitten." Hier zählt er alle Glieder der Gnadenkette einzeln auf, welche sich an diesen thätigen Gehorsam der Seinigen anschließen soll: man muß sein Wort innerlich festhalten (ἔχειν) und thätig beobachten (τηρεῖν); das thut die Welt nicht, welche es gehört, aber verworfen hat; deshalb ist sie unfähig, diese höheren Gnadenerweisungen zu empfangen. Durch diese sittliche Treue 1) bekommt ein Solcher (ἐκεῖνος, dieser Mensch allein) die Eigenschaft eines wahrhaftigen Liebhabers Jesu (ὁ ἀγαπῶν με); 2) er wird dadurch der Geliebte des Vaters, der, weil er den Sohn liebt, auch jeden liebt, welcher dem Sohn seine Liebe zuwendet. Diese Liebe des Vaters ist nicht dieselbe, von welcher 3, 16 die Rede ist: „also hat Gott die Welt geliebt." Diese beiden Arten von Liebe unterscheiden sich wie das Mitleiden eines Menschen gegen seinen schuldigen, unglücklichen Nebenmenschen und die Liebe eines Vaters zu seinem Kind oder eines Mannes zu seiner Gattin; 3) wenn der Sohn sieht, wie der Vater den Blick seiner Liebe auf seinen Jünger richtet, den er lieb hat, so fühlt er sich mit dem Vater durch ein neues Band verbunden („und ich werde ihn lieben"); er liebt ihn desto zärtlicher, je mehr er sieht, wie die Liebe des Vaters ihn umschlungen hält; 4) aus all diesem ergiebt sich endlich das höchste Wunder der Liebe des Vaters und des Sohnes, nämlich die vollkommene Offenbarung, welche Jesus diesem seinem Jünger giebt: ich werde mich ihm offenbaren. Das ist die Bedingung des ihr werdet erkennen, V. 20. Dieser ganz außergewöhnliche Ausdruck ἐμφανίζειν bezieht sich auf die Offenbarung des Messias. Er würde durchaus nicht auf die äußeren, vorübergehenden Erscheinungen des Auferstandenen passen, auf welche ihn selbst Weiß nicht anwenden will, aber was sucht er an ihre Stelle zu setzen? Gewisse, den Jüngern während ihres Lebens zu teil gewordene Kundgebungen der Nähe Jesu, wie die Jehovah's an Moses (Ex. 33, 13. 18); „aber jedenfalls durch den Geist vermittelt", setzt dieser Ausleger hinzu. Und doch beweisen die Asyndeta von V. 17 an allein schon, daß Jesus hier die Verheißung der Gabe des Geistes ausführt; und V. 23 zeigt deutlich genug, wovon Jesus in V. 21 reden will. Gerade die ganz innerliche Art der in V. 21 beschriebenen Offenbarung ruft die Frage in V. 22 hervor. Diesen Unterbrechungen der Jünger gegenüber vergleicht Geß Jesum mit einem gewandten Steuermann, der sich durch die andringenden Wogen nicht aus seiner Richtung bringen läßt, sondern jedesmal durch einen raschen Druck am Steuer dem Schiff den beabsichtigten Lauf giebt.

5) V. 22—24.

V. 22.[1]) — Durch die von Jesu besprochene Offenbarung wurden die Gedanken der Jünger, welche immer auf die äußerliche allgemein sichtbare Erscheinung des Messias-Königs und seines herrlichen Reiches gerichtet waren, völlig durchkreuzt. Besonders innerhalb der durch den fleischlichen Sinn des Ischariot beeinflußten Schichte des Apostelkreises herrschten solche Gedanken. Der hier erwähnte Judas hat diesen Namen nur bei Lukas (Ev. 6, 16; Akt. 1, 13). In den Apostelverzeichnissen des Matthäus (10, 3) und Markus (3, 18) ist er mit den Namen (Beinamen) Lebbäus und Thaddäus, der beherzte oder der geliebte, bezeichnet. Er steht immer unter den letzten

---

[1]) A B D E L X It$^{\text{plerique}}$ (ℵ nicht) streichen καὶ vor τί.

der Apostel. Die Erläuterung: nicht der Ischariot soll die Annahme einer Rückkehr des Judas nach seinem Weggang beseitigen 13, 30. — Mit τί γέγονεν verlangt Judas die Angabe der neuen Thatsache, um deren willen, wie er in den Worten Jesu V. 21 zu finden glaubt, das messianische Programm eine so völlige Umgestaltung erlitten habe. Das καί vor τί γέγονεν ist der Ausdruck der Überraschung; in mehreren Mss. ist es als überflüssig ausgelassen. — Uns bedeutet hier: „uns allein."

V. 23 und 24.[1]) — Jesus fährt in seiner Rede fort, als hätte er die Frage des Judas nicht gehört, denn der erste Teil von V. 23 ist nur die genauer ausgeführte Wiederholung von V. 21. Und doch beantwortet er die Frage, indem er die Verheißung sowie die sittliche Bedingung, durch welche der Einwand veranlaßt worden war, noch nachdrücklicher wiederholt; vgl. dieselbe Art zu antworten Luk. 12, 41 ff. Jesum lieb haben, sein Wort halten, vom Vater geliebt werden, das sind die Bedingungen der verheißenen Offenbarung (V. 23); aber die Welt erfüllt sie nicht, ja sie ist von entgegengesetzten Gesinnungen beseelt (V. 24). — Die Bedingungen und die Art dieser Offenbarung führt Jesus in herrlicher Weise aus. — Die Offenbarung seiner selbst, die er dem Gläubigen gewähren wird, soll nichts Geringeres sein als sein eigenes Wohnen in seiner Seele, und dieses wird eins und dasselbe sein mit dem Einwohnen Gottes in ihm. Hier ist doch nicht bloß zu denken an die Erscheinungen des Auferstandenen oder auch an die Fälle von vorübergehender Hilfeleistung des verklärten Heilands an die Jünger bei der Ausrichtung ihres Berufs! Es ist unbegreiflich, wie Weiß bei einer solchen Auslegung um jeden Preis bleiben will. — Hier, wie 10, 30 sagt Jesus von Gott und von sich selbst: wir; diese Wendung schließt, wenn sie nicht gotteslästerlich oder unsinnig sein soll, das Bewußtsein von seiner wesentlichen Einheit mit Gott in sich. — Die Auffassung des Reiches Gottes, die wir hier finden, ist den Synoptikern nicht fremd; vgl. Luk. 17, 20: „das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden; es ist inwendig in euch (ἐντὸς ὑμῶν)"; und Matth. 28, 18—20. Ein ganz ähnliches Bild findet sich Apok. 3, 20: so mir jemand die Thür aufthut, zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir. — Aus V. 2 ist ersichtlich, daß das Wort μονή, Wohnung, nicht nur ein Gasthaus, sondern die bleibende Behausung bezeichnen kann (s. Passow). Vielleicht setzt dieser Ausdruck den Gedanken dieses Verses in Zusammenhang mit dem von V. 2. Auf Erden macht Gott Wohnung bei dem Gläubigen; droben wird der Gläubige bei Gott Wohnung machen. Der erste Vorgang V. 23 dient dem zweiten (V. 3) zur Vorbereitung. Weiß stützt sich auf das παρ' αὐτῷ, eigentlich nahe bei ihm, um die Behauptung durchzuführen, daß es sich hier nicht um ein innerliches Einwohnen handle. Die unio mystica zwischen Christus und den Gläubigen hätte nach seiner Meinung mit ἐν αὐτῷ, in ihm, bezeichnet werden müssen. Aber das Verhältniswort παρά ist durch das Bild von der Wohnung notwendig gefordert (μονὴν ποιεῖν) und soll in keiner Weise die Art dieser Vereinigung näher bestimmen. Und aus den Ausdrücken ἐμφανίζειν und πρὸς αὐτόν ergiebt sich wie aus der Parall. Apok. 3, 20, daß es eine innerliche und geistige Art der Verbindung ist.

V. 23 rechtfertigt das uns in der Frage des Judas; V. 24 antwortet auf das und nicht der Welt. Zwischen den beiden Sätzen in V. 24 ist hineinzudenken: „das ist keine Kleinigkeit, meine Unterweisung zu verwerfen; denn in der That (καί), es ist das Wort Gottes selbst." Der hinzugedachte Schluß ist: „wie könnte jemand die Wohnung des Vaters und des Sohnes

[1]) Statt ποιήσομεν liest ℵBLX: ποιησόμεθα.

werden, der gegen ihr Wort so feindselig gesinnt ist!" Vgl. was V. 15 und 17 von der Welt gesagt war. — So haben sich die von dem Herrn dargebotenen Ermutigungsgründe stufenweise aufeinander gebaut: „ihr werdet bei mir in des Vaters Haus eine gesicherte Stätte finden ... In mir, der ich der Weg bin, könnet ihr das Ziel nicht verfehlen ... Schon auf Erden habt ihr den Vater geschaut ... Ihr werdet in der Welt mein Werk fortsetzen können ... Ein anderer göttlicher Beistand wird euch die Kraft dazu geben ... In diesem innern Beistand werde ich selbst mich mit euch vereinigen ... Der Vater selbst wird mit mir in euch zu wohnen kommen ..." Damit ist ja das euer Herz erschrecke nicht (14, 1) genügend gerechtfertigt! Die folgende Stelle, mit welcher dieser erste Herzenserguß schließt, kehrt zu dem Ausgangspunkt zurück, indem aus dem erschrecket nicht sogar ein freuet euch wird.

6) V. 25—31.

V. 25 und 26. — Man könnte den Versuch machen, diese Worte mit den vorhergehenden zu verknüpfen; denn eben durch die Gabe des heil. Geistes, worauf noch einmal die Rede kommen soll, wird die große Verheißung V. 22 bis 24 erfüllt werden. Aber das Parf. λελάληκα bezeichnet eher einen Abschluß; die Unterredung neigt dem Ende zu und kehrt wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. V. 25 darf also nicht mit V. 24 verbunden werden; er weist auf den Inhalt der ganzen Rede hin. Was Jesus seinen Jüngern über die künftige Wiedervereinigung droben (V. 1—3) und hier auf Erden (V. 12 bis 24) gesagt hat, ist alles, was er ihnen für den Augenblick darüber sagen kann. Ist diese Zukunft für sie noch in Dunkel gehüllt, so wird die Unterweisung eines andern Meisters diese Nebel zerstreuen und ihnen alle seine Verheißungen durch die Erfüllung derselben klar machen. Ταῦτα, dies, steht voran im Gegensatz zu τὰ πάντα, alles (V. 26): „soviel kann ich euch jetzt sagen; ein anderer wird euch später alles sagen." — Das in V. 26 dem Geist gegebene Beiwort heilig erinnert an die so tief eingeschnittene Grenzlinie, welche Jesus V. 17 und 24 zwischen der unheiligen Welt und den durch ihre Anhänglichkeit an Jesum schon geheiligten Jüngern gezogen hat. Als heiliger Geist kann er nur bei den letztern wohnen. — Der Ausdruck in meinem Namen ist wie in V. 14 zu erklären, mit dem Unterschied, daß er hier auf ein Thun Gottes bezogen wird (πέμψει), und nicht mehr auf die menschliche That des Gebets (αἰτήσει). Gottes Sache ist es zu senden vermöge der vollkommenen Offenbarung, die er über die Person und das Werk seines Sohnes gegeben hat; während es Sache des Menschen ist, zu bitten vermöge des mehr oder weniger unvollkommenen Besitzes dieser Offenbarung, zu dem er gelangt ist. Weiß giebt die Hoffnung auf, für das in meinem Namen eine irgendwie befriedigende Erklärung zu finden, wenn man es auf die Handlung des Sendens bezieht, und deutet es auf den Gegenstand der Sendung: Gott wird den heiligen Geist senden, damit er an der Statt Christi sei, als sein Ersatzmann bei den Gläubigen. Aber der Geist ist nicht der Ersatzmann Christi; dieser kommt selbst in ihm; sodann gestattet die sprachliche Verbindung der nähern Bestimmung in meinem Namen mit dem Zeitwort senden diese Erklärung nicht. — Das Fürwort ἐκεῖνος, er, er allein, hebt die Person dieses neuen Lehrers, der alles sagen wird, nachdrücklich hervor, gegenüber der irdischen Person Jesu, die ihnen demnächst genommen werden soll (V. 25). Der Geist wird zwei Dinge thun: alles lehren; an alles erinnern, was Jesus gelehrt hat. Diese beiden Thätigkeiten sind enge verbunden: er wird das neue lehren, indem er an das alte erinnert, und an das alte erinnern, indem er das neue lehrt. Die Worte Jesu, deren Andenken der Geist in ihnen wachrufen wird, werden den Stoff

bilden, aus welchem er die Mitteilung der vollen Wahrheit nehmen wird, den Keim, den er in ihren Herzen befruchten wird, wie hinwiederum diese innere Thätigkeit des Geistes unablässig irgendwelche früheren Worte Jesu ihnen in's Gedächtnis rufen wird, so daß sie in dem Maß, als sie von ihm erleuchtet werden, ausrufen werden: nun verstehe ich dieses Wort des Meisters! Und diese lebendige Klarheit wird wieder andere längst vergessene Worte aus der Vergessenheit hervorziehen. So ist noch jetzt das Verhältnis zwischen der Unterweisung durch das geschriebene Wort und durch den Geist. — Καί: und besonders. — Natürlich umfaßt das erste πάντα nur was zu der neuen Schöpfung in Christo, zu dem Plan und Werk des Heils gehört. Die erste Schöpfung, die Natur, ist nicht Gegenstand der Offenbarung des heiligen Geistes, sondern der wissenschaftlichen Forschung.

V. 27—29.[1]) — Die Verheißung in V. 25 f. hatte zum Zweck, die Jünger hinsichtlich der Dunkelheiten zu beruhigen, welche für sie in Beziehung auf das Schicksal ihres Meisters und auf ihr eigenes noch obwalteten. V. 27 bis 29 sollen sie ermutigen im Blick auf die Gefahren, denen sie in der vor ihnen liegenden Zukunft sich ausgesetzt sehen. Jesus spielt offenbar auf den israelitischen Gruß an: Friede sei mit dir (Schalom lecha)! Meyer und Reuß nehmen das Wort εἰρήνη in objektivem Sinn: das Heil (שָׁלוֹם, das vollkommene Glück). Aber das Beiwort mein Friede und der Schluß des Verses, wo von der Bekümmernis die Rede ist, die aufhören soll, hätten diese falsche Auslegung verhüten sollen. Jesus möchte sie beim Scheiden im Besitz einer völligen innern Ruhe sehen, wie sie solche an ihm selber wahrnahmen. Dieser Friede kommt bei ihm angesichts des Todes aus seinem unbedingten Vertrauen in die Liebe des Vaters. Diese Zuversicht will er ihnen einflößen und durch sie wird sein Friede der ihrige werden. Dies ist das Vermächtnis, das er ihnen zurückläßt (ἀφίημι), und dieses Vermächtnis schöpft er aus seinem eigenen Schatz: mein Friede. Das Zeitwort δίδωμι, ich gebe, entspricht dem τὴν ἐμήν: man giebt von dem Seinigen. Luk. 10, 5 f. überträgt Jesus seinen Jüngern die Macht, welche er hier selber ausübt, nämlich ihren Frieden mitzuteilen. — Man bezieht gewöhnlich den Abstand zwischen dem Frieden Jesu und dem der Welt auf die Natur des einen und andern; der Friede der Welt besteht in dem Genuß von nur scheinbaren Gütern; der Friede Jesu im Besitze wirklicher, unverlierbarer Güter. Luthardt und Keil finden hier einen andern Gegensatz, nämlich den zwischen dem wahren und dem falschen Frieden. Allein daraus, daß in dem zweiten Satz das Objekt: den Frieden fehlt („nicht gebe ich, wie die Welt giebt") und aus dem Bindewort καθώς (sowie) folgt, daß der Gegensatz mehr auf der Handlung des Gebens als auf dem Gegenstand der Gabe ruht: „meine Gabe ist eine wirkliche, wirksame, dagegen, wenn euch die Welt mit dem üblichen Gruß: Friede sei mit euch! lebewohl sagt, so giebt sie euch nur leere Worte, einen unmächtigen Wunsch." Ich kann nicht verstehen, inwiefern diese Bedeutung dem Ernst der Lage nicht angemessen sein soll, wie Meyer behauptet. Der Friede, den er ihnen eben durch dieses Wort mitteilt, soll aus ihrem Herzen die Unruhe verbannen, die Jesus noch darin wahrnimmt (μὴ ταρασσέσθω), und sie eben dadurch vor der Gefahr feige zu werden (δειλιᾶν), welche aus diesem Zustand der Unruhe entspringen würde, bewahren.

Allein es genügt Jesu nicht, sie beruhigt, befestigt zu sehen; er möchte sie gerne froh wissen (V. 28). Und sie wären es in der That, wenn sie die Bedeutung des herannahenden Abschieds recht verständen. Das ἠκούσατε

[1]) Zwischen οτι und πορευομαι fehlt ειπον bei ℵ A B D K L X 10 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or. — V. 28. A B D L X 8 Mnn. It^plerique Vg. streichen μου nach πατηρ.

geht auf V. 2. 12 und 18; die Anführung ist wie so häufig eine freie. — Jesus setzt das: und ich komme bei, weil er sonst ihnen nicht zumuten könnte, in seinem Eingang einen Grund zur Freude zu finden. Die Worte: „wenn ihr mich lieb hättet" bedeuten hier: wenn ihr mich in ganz uneigennütziger Weise lieb hättet, indem ihr mich um meinetwillen, nicht um euretwillen lieb habet. Diese Worte sind außerordentlich zart. Jesus findet darin das Mittel, ihnen die Freude zu einer Liebespflicht zu machen. Er macht sie auf seine bevorstehende Erhöhung aufmerksam (vgl. 13, 3. 31 f.); und welcher rechte Freund sollte sich nicht freuen, seinen Freund in eine Stellung erhoben zu sehen, die seiner würdiger ist? Jesus spricht hier nicht von dem Gedanken der machtvolleren Wirksamkeit, wozu ihm diese Erhöhung den Weg bahnen soll (17, 12). Er wendet sich nur an ihr Freundesherz. — Das zweite εἶπον ist mit den Alex. zu streichen und zu lesen: weil ich weggehe, und nicht: „weil ich euch gesagt habe: ich gehe hinweg." — Der Grund, warum sie sich über diese Änderung für ihn freuen sollten, ist der, daß sein Vater größer ist als er. Seine Rückkehr zu Gott läßt ihn eine freiere, höhere, seligere Daseinsweise wiederfinden. Jesus fühlte die Last des irdischen Daseins, obgleich er sie geduldig trug. Er sagte ja: „wie lange soll ich bei euch sein? wie lange soll ich euch tragen?" (Luk. 9, 41.) Sein Verzicht auf das göttliche Dasein, sein Eingehen in die menschliche Seinsweise war für ihn eine Prüfung, die mit seiner Erhöhung zu Gott ihr Ende nehmen sollte; vgl. das πρὸς τὸν θεόν, 1, 1. 18. Die Erklärung von Lücke, De Wette u. A.: „Gott wird euch ein besserer Beschützer sein als ich durch meine sichtbare Gegenwart es sein könnte", verkennt den natürlichen Sinn dieser Worte und das Persönliche, das in diesem Mahnruf an ihre Liebe: wenn ihr mich lieb hättet, liegt. — Vom zweiten christlichen Jahrhundert an hat die Exegese die nachfolgende Erklärung über das Verhältnis zwischen Vater und Sohn in zweierlei Weise aufgefaßt (s. die treffliche Abhandlung von Westkott). Die Einen haben verstanden: „größer als der Logos", sofern der Vater ganz naturgemäß höher ist als der Sohn, während die Andern diesen Vorrang des Vaters auf die menschliche Natur Jesu bezogen haben. Diese letztere Erklärung scheint mir nicht möglich, erstlich weil, wenn der Stand des Sohnes wechseln kann, seine Person, sein Ich, doch immer sich selbst gleich bleibt; das Subjekt, welches in diesem Augenblick redet, kann demnach kein anderes sein, als das, welches in Stellen wie 8, 58; 17, 5 und 24 redet. Sodann streift dieses Wort, wenn es nur auf die menschliche Natur, ohne Zusammenhang mit seiner göttlichen Natur, bezogen wird, an das Gotteslästerliche oder wenigstens an's Lächerliche. Richtig sagt Weiß: „eine solche Vergleichung zwischen Gott und einem geschaffenen Wesen wäre eine an Gotteslästerung grenzende Tollheit." Wir haben bei der Besprechung des Prologs (1, 1) bereits zugegeben, daß der Logos als solcher Gott untergeordnet sei, wie schon Marius Viktorinus (365) sagte: „sofern er alles vom Vater empfängt, steht er unter ihm; sofern er alles vom Vater empfängt, ist er ihm gleich." Reuß hat sehr mit Unrecht gefunden, daß dieses Wort mit der im Prolog (1, 1) gelehrten Gottheit Christi nicht stimme. Denn im Prolog selbst finden wir den Begriff der Unterordnung ausdrücklich ausgesprochen, wie hier, und andererseits läßt der gegenwärtige Ausspruch bei dem, der so redet, das lebendigste Gefühl seines Anteils an der Gottheit erkennen. Gott kann sich nur mit Gott vergleichen, und wenn die Arianer in diesem Wort eine Stütze gesucht haben, so haben sie zum mindesten einen Mißgriff begangen. Dies ist gewiß einer der Aussprüche, die dem Apostel vorschwebten, als er seinen Prolog niederschrieb.

V. 29. Dieses ihren Gedanken so sehr zuwiderlaufende Scheiden Jesu konnte für sich selbst ihren Glauben erschüttern; aber Jesus wendet auf diese

Prüfung an, was er über den Verrat des Judas gesagt hatte, nämlich durch den Umstand, daß er ihnen denselben vorausgesagt hat, soll sein Hingang vielmehr zu einer Befestigung ihres Glaubens umschlagen. Und nun endlich die Aufforderung zum Aufbruch.

V. 30 und 31.[1]) — Jesus fühlt, wie sein unsichtbarer Feind herannaht. Es ist das Vorgefühl nicht nur von der Ankunft des Judas, sondern auch von dem Kampf, den er mit dem Satan in Gethsemane zu bestehen haben wird.

Man kann die beiden Verse in zweierlei ziemlich verschiedener Weise erklären, obwohl das Ergebnis in beiden Fällen im Grunde dasselbe ist. Entweder faßt man das καί vor ἐν ἐμοί in einräumendem Sinn: er kommt, und [in Wahrheit] hat er nichts in mir, was seine Macht über mich begründen könnte", fährt dann Jesus fort: aber (ἀλλά) damit die Welt die Liebe erkenne, die ich zum Vater habe, übergebe ich mich ihm freiwillig. Stehet auf!" Oder kann man das καί in gegensätzlichem Sinn nehmen, wie so oft bei Johannes: „er kommt; aber er hat keine Macht über mich; dessenungeachtet (ἀλλά), damit die Welt erkenne .... stehet auf und lasset uns von hinnen gehen, daß ich diesem Feind ausgeliefert werde." Diese letztere Fassung scheint mir einen klareren Gedanken zu geben; das καί ist bei Johannes häufig gegensätzlich und wir haben den Grund hierfür angegeben; vgl. z. B. 6, 36 und 15, 24. — Das οὐκέτι πολλά schließt die etlichen Gespräche nicht aus, die noch weiter folgen sollten. — Der Fürst dieser Welt, siehe 12, 31. — Nichts an mir: nichts was in sein Bereich gehört und was ihm über mich, den Gegenstand seines Hasses, Recht und Macht gäbe. In diesem Wort liegt das reinste Bewußtsein der Unschuld dessen, der es ausspricht. — Das auf daß hat man häufig von ποιῶ abhängig gemacht: „damit die Welt ... meine Liebe zu meinem Vater erkenne, ... will ich thun, wie er mir geboten hat." Aber das καί vor καθώς erlaubt diese Satzverbindung nicht. Oder man hat das auf daß von einem hinzugedachten Zeitwort abhängig gemacht: dies geschieht so, auf daß die Welt erkenne, daß ich meinen Vater liebe und daß ich thue, was er mir geboten hat"; so Tischendorf; und dies ginge eher. Aber wie viel lebendiger ist eine dritte Satzverbindung, die das auf daß von den zwei folgenden Imperativen abhängen läßt: damit die Welt erkenne, ... stehet auf, lasset uns von hinnen gehen." Diese Weise zu reden ist genau dieselbe wie jene von den drei Synoptikern, (Matth. 9, 6 und parallel) aufbewahrte triumphierende Anrede: damit ihr wisset ... stehe auf und wandle! — Aufstehen und nach Gethsemane gehen hieß in der That sich freiwillig ausliefern an die Verräterei des Judas, der ihn an diesem ihm wohlbekannten Ort aufsuchen sollte, und an Satans Macht, der dort dem Herrn einen letzten, entscheidenden Kampf, das Seitenstück zu dem Kampf in der Wüste, bereitete. Jesus wußte wohl, daß man ihn mitten in der Stadt, in dem Saal, wo er sich eben befand, nicht greifen würde.

Die Imperative: stehet auf, lasset uns von hinnen gehen könnten ohne unmittelbaren Erfolg geblieben sein; dies ist die Meinung von Meyer, Luthardt, Weiß, Keil und Reuß, welche behaupten, Jesus sei noch bis nach dem hohenpriesterlichen Gebet im Saal geblieben. Sie berufen sich dabei auf das er ging hinaus, 18, 1, und auf das feierliche Gebet, Kap. 17, das nicht draußen gesprochen worden sein kann. Es wird sich zeigen, daß diese Gründe nicht entscheidend sind. Dagegen versteht man nicht, warum Johannes den Befehl zum Aufbruch so ausdrücklich erwähnt haben sollte, wenn ihm die

---

[1]) Das τουτου in T. R. beruht nur auf einigen Mnn. und It. — V. 31. Και fehlt in A E It^aliq. — Statt ενετειλατο lesen B L X It. Vg. εντολην εδωκεν.

Ausführung nicht gefolgt wäre; oder wenigstens, in diesem Fall, warum dieses Stillehalten nicht durch irgend ein erklärendes Wort angedeutet würde, wie 11, 6? Geß sagt mit Recht: „da Jesus durch den Befehl V. 31 das Zeichen zum Aufbruch gegeben hat, so müssen wir uns die folgenden Reden, Kap. 15 u. 16, als auf dem Wege nach Gethsemane gesprochen denken."

Über die Gespräche in Kap. 14.

Der Grundgedanke, von dem dieses Kapitel handelt, ist, wie ihn die Sachlage an die Hand gab, die bevorstehende Trennung. Jesus beruhigt seine Jünger, die über diese Aussicht tief bekümmert sind, und verspricht ihnen ein zweifaches Wiedersehen, das eine, in weiterer Ferne liegend, im Hause des Vaters, am Ziel ihrer irdischen Laufbahn, das andere innerlicher, geistiger Art, aber ganz nahe. Die geschichtliche Anpassung dieser zwei großen Gedanken ist eine vollkommene. — Was die Fragen des Thomas, Philippus und Judas betrifft, so findet Reuß, daß sie aus so seltsamen Mißverständnissen und so groben Fehlgriffen hervorgehen, daß es unmöglich sei, ihnen irgend welche geschichtliche Wahrheit beizumessen. Aber die Auslegung hat im Gegenteil dargethan, daß sie dem damaligen Standpunkt der Apostel durchaus angemessen sind. Solange Jesus bei ihnen war, teilten sie noch trotz ihrer Anhänglichkeit an seine Person die allgemein herrschenden Begriffe. Erst der Tod ihres Meisters, seine Himmelfahrt und endlich Pfingsten gestalteten ihren Begriff vom Reiche Gottes von grund aus um. Es ist daher nichts Auffallendes daran, wenn Thomas, ebenso wie die Juden Kap. 12 sich beklagt, daß er einen Christus nicht begreifen könne, der von der Erde weggeht; wenn Philippus gleich den Juden, die ein Zeichen vom Himmel forderten, zum Ersatz für seine sichtbare Gegenwart eine sinnenfällige Theophanie fordert; wenn sich endlich Judas sorglich fragt, was es um eine messianische Thronbesteigung sein soll, von welcher die Welt nichts erfahren soll. Die beiden Auffassungen, die der Jünger und des Herrn, treffen in diesen Gesprächen unaufhörlich aufeinander, und wer sie in so natürlicher, anschaulicher Weise, so lange nachher, wo bereits alle die Fragen, welche damals die Jünger beschäftigten, ihre Lösung gefunden hatten, wiedergeben konnte, der mußte sicherlich diesen Gesprächen beigewohnt und selbst lebhaften Anteil daran genommen haben. Dies ergiebt sich übrigens augenscheinlich aus der Art und Weise, wie uns der Evangelist in diesem Bericht in die geheimen und vertraulichen Beziehungen Jesu zu seinen Jüngern und in den Charakter der Persönlichkeiten, die den apostolischn Kreis bildeten, Blicke thun läßt. Entweder ist all das, diese Eigennamen, diese den Einzelnen beigelegten Fragen, diese persönlichen Ansprachen Jesu, nur ein Spiel, das keines ernsthaften Mannes würdig ist, oder es ist der Bericht eines Zeugen, der selbst an den Herzenserschütterungen jenes letzten Abends Anteil genommen hat.

II. Die Stellung der Jünger zur Welt nach der Ausgießung des Geistes.

15, 1—16, 15.

Jesus hatte den Seinigen in Kap. 14 als den Ausgang der Trennung, die ihnen so schwer vor der Seele stand, ein doppeltes Wiedersehen im Himmel und auf Erden verheißen. In Kap. 15 versetzt er sich in Gedanken in die Zeit, da die irdische, rein innerliche Vereinigung durch seine geistige Wiederkunft vollzogen sein wird. Der verklärte Christus ist wiedergekommen und lebt in den Seinigen. Sie sind mit ihm, und durch ihn miteinander verbunden. Unter seinem Einfluß arbeiten sie alle zusammen als Glieder eines Leibes am Werk des Vaters. Dies ist die neue Stellung, im Hinblick auf welche er ihnen jetzt die nötigen Weisungen, Mahnungen und Ermutigungen giebt. Wie die an

einem fruchtbaren Weinstock emporrankenden Reben sollen sie der Welt saftige Früchte darbieten. Aber statt sie dafür zu segnen, wird die Welt nach der Axt greifen, um diese edle Himmelspflanze zu zerstören. Dennoch wird ihr Haß nur die Folge haben, daß die göttliche Kraft zutage tritt, auf welche die Jünger sich stützen und durch welche sie die Welt überwinden werden. Somit haben wir drei Grundgedanken: 1) der neue Zustand der Jünger infolge der Wiederkunft Jesu im heil. Geist, 15, 1—17; 2) die Feindschaft der Welt gegen diese neue Gesellschaft, 15, 18—16, 4; 3) der geistige Sieg, den der heilige Geist durch sie über die Welt davontragen soll, 16, 5—15. Die drei Personen in diesem bevorstehenden Schauspiel sind die Jünger, die Welt, der heilige Geist. Jede von ihnen steht der Reihe nach je in einem der drei Abschnitte der folgenden Rede im Vordergrund.

1) 15, 1—17.

Nach den Worten: „lasset uns von hinnen gehen", hatten Jesus und seine Jünger den Saal verlassen, der für sie eben jetzt gleichsam der Vorhof des Vaterhauses gewesen war. Wo gehen sie hin? Nach Westkott in den Tempel, der während des Passahfestes nachts offen stand. Dort hängt der wohlbekannte goldene Weinstock, der Jesu Veranlassung giebt, sich unter dem im Anfang der nachfolgenden Rede ausgeführten Sinnbild darzustellen. Es giebt wohl nichts, das weniger wahrscheinlich wäre als diese Vermutung. Warum hätte denn Johannes diese Örtlichkeit nicht angegeben, wie er immer gethan hat, und wie hätte Jesus an einem solchen Platze eine Stätte finden können, die für seine letzten Gespräche und für sein letztes Gebet einsam genug gewesen wäre. Wir denken uns lieber Jesum und die Apostel, wie sie schweigend die Straßen Jerusalem's durchwandern und bald an dem Abhang, der zum Kidronthale abfällt, eine abgelegene Stelle finden, wo sie Halt machen. Umgeben von dem kleinen Jüngerkreis, im Angesicht der Stadt und des nun darin versammelten jüdischen Volkes überschaut Jesus die gewaltige Aufgabe, welche seine Jünger als Fortführer seines Werkes erwartet. Indem er sich in Gedanken in den Augenblick versetzt, da seine geistige Wiederkunft geschehen sein wird, liegt es ihm vor allem daran, ihnen das Wesen dieser für sie so neuen Stellung und die daraus sich ergebenden Verpflichtungen verständlich zu machen.

Zuvörderst die neue Stellung, V. 1—3 (in mir); dann die Pflicht, welche in dieser Stellung liegt, V. 4 (in mir bleiben); endlich die Folgen der Erfüllung oder Versäumnis dieser Pflicht, V. 5—8 (Fruchtbringen oder brennen).

V. 1—3. Das Fürwort ἐγώ an der Spitze und das Beiwort ἀληθινή, der wahre Weinstock, führen zu der natürlichen Annahme, Jesus wolle hier einen Gegensatz zwischen seiner Person und irgend einem Weinstock feststellen, der in seinen Augen nicht der wahre ist. Durch welchen äußern Umstand ist Jesus veranlaßt, sich so auszudrücken? Diejenigen, welche annahmen, Jesus habe den Saal noch nicht verlassen, verzichten entweder auf die Lösung dieser Frage (De Wette), oder nehmen sie ihre Zuflucht zu der Anwendung des Weines bei der Einsetzung des heil. Abendmahls (Grotius, Meyer), oder nehmen an, Jesus habe seine Jünger auf die Ranken eines Rebengeländes hingewiesen, welche in den Saal hereinragten (Knapp, Tholuck), oder auch, er habe an den goldenen Weinstock gedacht, der an einem der Tempelthore angebracht war (Hieronymus, Lampe; s. Westkott). Hengstenberg, Weiß, Keil sind der Ansicht, er wolle seine Kirche der israelitischen im A. T. so oft unter dem Bilde eines Weinberges dargestellten Gemeinde (Jes. 5, 1 ff. Ps. 80, 9 ff.) gegenüberstellen. Aber die Fortführung des Bildes (Reben,

Früchte, abschneiden, brennen u. s. w.) beweist, daß Jesus nicht einen sinnbildlichen Weinstock im Sinn hat. Wenn wir annehmen, daß Jesus wirklich bei den Worten 14, 31 aus dem Saale gegangen sei, so wird die Erklärung ganz einfach. Auf dem Wege nach Gethsemane, beim Anblick eines von Reben umrankten Weinstocks, bleibt Jesus stehen, er sieht seine Jünger an, die sich im Kreis um ihn scharen, und findet in diesem Gewächs das Bild seines Verhältnisses zu ihnen. Was soll der Einwand von Weiß bedeuten, daß jede andere Pflanze gerade so gut als Sinnbild hätte dienen können? Er fand nun eben diese dort; und sie bot ihm Seiten der Vergleichung wie keine andere es vermocht hätte. Unter allen Pflanzen wohnt gewiß dem Weinstock ein besonderer Wert inne, wie er sich aus seinem edlen Saft und seiner herrlichen Frucht ergiebt; hieraus erklärt sich seine Anwendung im A. T. zur Abbildung Israel's, des edelsten unter den Völkern.

Das Wort Weinstock umfaßt hier den Stamm und die Zweige, wie der Ausdruck ὁ Χριστός, I. Kor. 12, 12, Christum und die Kirche bezeichnet. Der Vergleichungspunkt zwischen Christo und dem Weinstock ist die organische Verbindung, durch welche das Leben des Weinstocks zum Leben der Zweige wird. Wie der Saft, der durch die Zweige läuft, der ist, welchen sie aus dem Weinstock ziehen, so wird das Leben in den Jüngern dasjenige sein, welches sie von dem verklärten Jesus empfangen. Gott wird mit dem Winzer verglichen, weil er es ist, der durch die Sendung Jesu die Kirche gegründet, sie innehat und pflegt, äußerlich durch seine Verfügungen, innerlich durch seinen Geist. Jesus will damit auf den Preis dieser Pflanze hinweisen, die Gott selbst gepflanzt hat, und für die er persönlich Sorge trägt. Was hier gesagt ist, hindert nicht, daß Gott dieses Werk durch die Vermittlung des verklärten Jesus betreibt. Allein das Bild gestattete nicht, diese Seite der Wahrheit hervorzuheben; denn Jesus ist hier mit dem Weinstock selbst verglichen, und er erscheint in dieser Gleichnisrede unter dem Gesichtspunkt seiner Einheit mit den Seinigen. Paulus hat die Vermittelung dieser doppelten Beziehung in dem merkwürdigen Worte Eph. 1, 22 ausgesprochen: Jesus eins mit der Kirche, und zugleich Beschützer und Leiter der Kirche. — Zur richtigen Behandlung des Weinstocks gehören wesentlich zwei Thätigkeiten, nämlich die Reinigung desselben und die Reinigung seiner Zweige. Durch das erste Verfahren wird jede unfruchtbare Rebe abgeschnitten (αἴρειν); durch das zweite werden die fruchtbaren Reben gereinigt, d. h. von den unfruchtbaren Schößlingen befreit, damit der Saft sich in der werdenden Traube sammle (καθαίρειν). Da es sich in der ganzen Stelle nur um das Verhältnis Jesu zu den scheinbaren oder wirklichen Gliedern seiner Gemeinde handelt, so kann das erste dieser Bilder nicht, wie Hengstenberg gethan hat, auf die Verwerfung des ungläubigen Israel bezogen werden. Wenn Jesu ein Beispiel vor Augen steht, so kann es nur das des Judas und der Jünger sein, welche Kap. 6 das Band der Gemeinschaft mit ihm zerbrochen hatten. Jedenfalls denkt er an die Zukunft seiner Kirche; er sieht die Bekenner des Evangeliums vor sich, die zwar äußerlich mit ihm verbunden sind, aber doch innerlich getrennt von ihm leben werden, sei es infolge eines Bannes, der sie an ihrer wahren Bekehrung hindern wird, sei es durch ihre Nachlässigkeit in der gänzlichen Aufopferung ihres eigenen Lebens und in der täglichen Anknüpfung ihres Verkehrs mit ihm. — Ἐν ἐμοί kann sich auf das Wort Rebe beziehen: jede Rebe an mir, die mit mir durch das Bekenntnis des Glaubens verbunden ist; oder auf das Partizip φέρον: die keine Frucht an mir trägt. Mit der Frucht bezeichnet Jesus die Erzeugung und Ausgestaltung des geistlichen Lebens, mit allen seinen normalen Kundgebungen, in uns selbst oder bei andern durch die Kraft des in uns lebenden Christus (Röm. 1, 13). Es kann vorkommen, daß

der Gläubige nach einer Zeit der Inbrunst sein eigenes Leben wieder über dasjenige, welches er aus dem Herrn zieht, die Herrschaft gewinnen läßt, und daß das letztere abstirbt und verschwindet. Dann greift der Schnitt des Winzermessers ein. Hat Gott eine Zeit lang dieses tote Glied in der Kirche geduldet, so trennt er es mittelst einer Versuchung, die er über dasselbe verhängt, oder durch eine äußere Schickung, durch die es von seiner bisherigen Umgebung geschieden wird, oder durch den Tod äußerlich von der Gemeinde der Gläubigen, mit welcher es nur durch ein scheinbares Band verknüpft war. Das andere Verfahren, die Reinigung der Zweige, betrifft die wahren Gläubigen, welche wirklich durch den heiligen Geist in Christo leben. Dieselbe soll alle Auswüchse des eigenen Lebens, die sich bei ihnen noch vorfinden können, und die Wirkung des Geistes lähmen würden, beseitigen. Aus V. 3 wird ersichtlich, daß es das göttliche Wort ist, welches eigentlich die Aufgabe hat, diese Schößlinge abzuthun; aber wenn dieses Mittel nicht angewendet wird oder nicht ausreicht, bedient sich Gott anderer schmerzhafterer Werkzeuge, welche gleich einer scharfen Hippe wohl tief in die natürlichen Neigungen und in den fleischlichen Willen einschneiden (I. Kor. 11, 30—32). So wird zuletzt das ganze Wesen des Jüngers für die Erzeugung der göttlichen Frucht zurechtgebracht.

In V. 3 erklärt Jesus den Jüngern, daß er sie in diese zweite Klasse von Reben stelle und nicht mehr in die erste. Sie berührt nur das Werk der Reinigung, und selbst dieses ist bei ihnen schon im Prinzip vollbracht. Durch die Aufnahme Christi und seines Wortes, das er ihnen verkündigt hat, haben sie „dem alten Menschen bereits den Todesstoß versetzt" (Geß), obgleich derselbe noch sterben muß. Durch die sittliche Erziehung, welche sie von Jesu erhalten haben, ist das Prinzip einer vollkommenen Reinheit in sie niedergelegt. Denn das Wort Christi ist das Werkzeug eines täglichen Gerichts, einer beharrlichen, strengen Zucht, die Gott an der Seele übt, die sich an dasselbe hält. Über diese dem Worte Jesu zugeschriebene Thätigkeit, vgl. 5, 24; 8, 31 f.; 12, 48. — Διά (mit Wenfall); nicht durch sondern wegen. — Ὑμεῖς, ihr, im Gegensatz zu allen denen, welche sich noch nicht in dieser bevorzugten Stellung befinden. — Aus der Natur dieser Stellung (an mir) leitet Jesus die mit dieser Stellung verbundene Pflicht ab: bleiben in ihm.

V. 4.[1]) — Für die Rebe ist Lebensbedingung, folglich einziges Gesetz: mit dem Weinstock verbunden bleiben. Hierin sind alle Bedingungen der Fruchtbarkeit enthalten. Der Imperativ beweist, daß man in dieser Verbindung bleibt, wie man in sie eingeht, frei, durch den treuen Gebrauch der von Gott dargebotenen Mittel. V. 7 zeigt sodann, daß das Hauptmittel das Wort Jesu ist. — Ἐν ἐμοί μένειν, in mir bleiben, drückt das fortwährende Handeln aus, wodurch der Christ alles beseitigt, was er aus seiner eigenen Weisheit und Kraft und aus seinem eigenen Verdienst nehmen könnte, um alles in diesen verschiedenen Beziehungen durch das innige Verlangen des Glaubens aus Christo zu schöpfen. Dies ist so sehr die einzige Bedingung für die Bethätigung der Kraft Christi in ihm, daß Jesus im folgenden Satz das Zeitwort ausläßt, obgleich es eigentlich in einer andern Person und in einer andern Zeit stehen sollte (ich werde bleiben), wie um anzudeuten, daß dieses Thun seinerseits eine unmittelbare und notwendige Folge des von den Gläubigen geforderten Thuns ist; wo dieses geschieht, muß das zweite notwendig eintreffen. Damit ist die Thätigkeit Christi so gut wie unsere eigene kühn unter die Herrschaft unserer Freiheit gestellt. Naturgemäß hängt von dieser zweiten That-

[1]) ℵ B L: μενη für μεινη (T. R. mit 14 Mjj.). — ℵ A B L: μενητε statt μεινητε, wie T. R. mit 13 Mjj. liest.

sache (ich in euch), für welche die erste ihr in mir nur die Bedingung ist, unmittelbar die Fruchtbarkeit der Rebe ab.

Daher der Schluß von V. 4; die dem Gläubigen auferlegte Pflicht folgt aus der sofort eintretenden Unfruchtbarkeit, womit seine Trennung von dem Weinstock ihn treffen würde, wie die Rebe. Hier, wie V. 19, ist ἐὰν μή eine Erläuterung des ἀφ' ἑαυτοῦ und eine Einschränkung des ganzen vorhergehenden Gedankens: „durch ihn selbst, das heißt, wenn er nicht bleibt ..." — Der hier ausgesprochene Satz betrifft also nicht die sittliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen für alles Gute, sondern die Unfruchtbarkeit des seiner eigenen Kraft überlassenen Gläubigen, wenn es gilt, in sich selber oder in andern das geistliche Leben, das Leben aus Gott hervorzubringen oder zu fördern.

Nachdem Jesus die neue Stellung und das aus ihr sich ergebende Gesetz beschrieben, erörtert er in den nachfolgenden Versen 5—8, die Sanktion dieses Gesetzes über Leben und Tod, das er ausgesprochen hat. Und zuerst V. 5 die herrlichen Wirkungen, die von der fruchtbaren Rebe erzielt werden und der entgegengesetzte Erfolg des Unglaubens.

V. 5. — Jesus bestätigt zuerst in zusammenfassender Wiederholung die Art des Verhältnisses. Beim Anblick des natürlichen Weinstocks, den er vor Augen hat, erkennt er darin das Bild der völligen Abhängigkeit seiner Jünger von ihm: „ja, das bin ich für euch, und das seid ihr für mich: ich der Weinstock, ihr die Reben! also lasset euch nie verleiten, euch selbst zum Weinstock zu machen und etwas aus euch selber nehmen zu wollen." Der Sinn ist also: „in mir reiche Fruchtbarkeit; getrennt von mir Unfruchtbarkeit." Wenn dieser zweite Gedanke als Beweis für den ersten gegeben ist (ὅτι, weil), so erscheint das auf den ersten Anblick nicht logisch. Aber wenn Christus so sehr alles ist, daß der Gläubige ohne ihn nichts kann, folgt nicht daraus, daß dieser viel vermag, sofern er mit Christo vereinigt bleibt? — Hierauf V. 6 das Geschick der unfruchtbar gewordenen Rebe, und V. 7 und 8, das Schicksal der mit Christo verbundenen und in ihm fruchtbaren Rebe.

V. 6.[1]) — Es war in Palästina eben die Zeit zum Beschneiden des Weinstocks, vielleicht hatte Jesus, wie Lange anmerkt, in diesem Augenblick die Feuer vor Augen, in welchen die frischabgeschnittenen Zweige verbrannt wurden. — Die Drohung in V. 6 kann sich nicht wohl auf das jüdische Volk und seine Vertilgung durch die Römer beziehen, wie Hengstenberg wollte. Jesus denkt an den untreuen Gläubigen; es ist eine Warnung, an welche sich die Jünger erinnern sollen, wenn sie der Pfingstgnade teilhaftig geworden sind. Die Aor. ἐβλήθη und ἐξηράνθη erklären sich, nach Bäumlein, wie in den zahlreichen Fällen als Ausdruck für eine sich täglich bestätigende Wahrheit. Meyer meint eher, Jesus versetze sich im Geiste in den Zeitpunkt, da das Urteil schon ausgesprochen ist. Ist es nicht einfacher anzunehmen, daß die Strafe so als eins mit der Verschuldung (nicht bleiben) aufgefaßt wird, daß sie in dieser schon vollzogen erscheint? — Als Satzgegenstand des συνάγουσι sind die Knechte des Winzers hereinzudenken; in der Anwendung die Engel (Luk. 12, 20; Matth. 13, 41). Das Feuer, Bild des Gerichts; vgl. ein anderes Bild Luk. 14, 34 f. — Καίεται, sie brennen: das Präs. der Dauer hat hier seine volle Bedeutung. Der Gedanke verweilt beim Anblick dieses immerfort brennenden Feuers. — Es ergiebt sich deutlich aus Hesek. 15, 5, daß das Holz des Weinstocks, wenn es einmal abgeschnitten war, zu nichts mehr nütze schien als zum Verbrennen. Daher Augustin's Wort: aut vitis, aut ignis. — Die V. 7 und 8 beschreiben die herrlichen Wirkungen des Verharrens der Gläubigen in der Gemeinschaft mit Christo.

[1]) ℵ A B D: μενῃ statt μεινῃ. — D L X Δ Π 20 Mnn. It[aliq.] Syr.: αυτο für αυτα.

V. 7 und 8.[1]) — Der Parallelismus zwischen den beiden in V. 7 angedeuteten Bedingungen ließe erwarten, daß für die zweite derselben der Ausdruck gebraucht wäre: „und daß ich in euch bleibe", anstatt des andern: „und daß meine Worte in euch bleiben". Jesus will durch diesen Wechsel in der Redeform den Seinigen begreiflich machen, daß die beständige Erinnerung und die fortgesetzte Erwägung der Worte Jesu die Bedingung sei, unter welcher er seine Kraft bleibend in ihnen wohnen lassen und durch sie wirken kann. Bei diesem Verhältnis wird der Jünger nicht zuerst wirken wollen, sondern nur bitten. Denn er weiß, daß die so gewonnene göttliche Kraft alles thun muß. Die andächtig erwogenen Worte Jesu werden in dem Gläubigen die Nahrung der heiligen Gedanken und der frommen Vorsätze, der göttlichen Bestrebungen und damit die Quelle der rechten Gebete. Indem er sie betrachtet, erfaßt er das Werk Gottes; er ermißt seine Tiefe und Höhe, seine Länge und Breite und verlangt in der bestimmten Form, welche den wirklichen Bedürfnissen entspricht, mit Inbrunst die Förderung dieses Werks. Ein so gestaltetes Gebet ist ein Himmelskind; es ist die göttliche Verheißung (das Wort Jesu) in Flehen umgewandelt; unter dieser Bedingung ist die Erhörung gewiß, und die so unbedingte Verheißung: das wird euch widerfahren hat nichts Auffallendes mehr. — Die Alex. lesen den Imperat. bittet, die andern das Futur. ihr werdet bitten. Das erste ist lebendiger.

Das Ergebnis dieser Fruchtbarkeit der Jünger wird die Verherrlichung des Vaters sein (V. 8). Was gereicht dem Weingärtner mehr zur Ehre, als die außerordentliche Fruchtbarkeit des Weinstocks, mit welchem er sich mit Vorliebe befaßt hat? Der Weingärtner aber ist der Vater (V. 1). Das ἐν τούτῳ geht offenbar auf das folgende ἵνα; dieses Bindewort steht hier für ὅτι, weil der Gedanke des Fruchttragens sich dem Geist als ein zu erstrebendes Ziel darstellt. Der Aor. ἐδοξάσθη, eigentlich: ist verherrlicht worden, bezeichnet dieses Ergebnis als ein unmittelbar in dem Augenblick erreichtes, da die Bedingung, das Fruchtbringen, sich verwirklicht. Winer u. A. sehen in diesem Aor. lieber eine Vorausnahme des Schlußergebnisses. — Indem Jesus mit der Freude eines Sohnes die von einem Augenblick zum andern aus der Thätigkeit der Jünger sich ergebende Verherrlichung des Vaters betrachtet, scheint er diese teuern Wesen mit verdoppelter Liebe an sein Herz zu drücken. Sie werden so das Werk ihres Meisters fortführen, der nichts anderes gesucht hat als die Ehre des Vaters, und werden so immer würdiger werden, seine Jünger zu heißen. Καί: und so. Statt des Fut. γενήσεσθε lesen die Alex. den Konjunkt. γένησθε, abhängig von ἵνα. Selbst Tischendorf verwirft diese Lesart, welche nur eine dem φέρητε nachgebildete Korrektur ist. — Der Wemfall ἐμοί ist eindringlicher und zärtlicher, als der Wessenfall ἐμοῦ wäre: „ihr werdet als Jünger mir inniger angehören." Ein Jünger muß man immer werden; man ist es nicht ein für allemal. — Wie der Weinstock selbst keine Traube trägt und seine Früchte der Welt nur mittelst der Rebe darbietet, so wird Jesus das geistliche Leben auf Erden nur durch Vermittlung derjenigen verbreiten, welche es von ihm empfangen haben. Indem er eine Kirche bildet, schafft er sich einen Leib für die Ausgießung seines Lebens und für die Verherrlichung Gottes auf Erden. Der Weinstock stellt sich selbst bei diesem großen Werk in den Schatten, um nur die Reben in's Licht zu stellen; ihnen kommt es zu, daß sie auch ihrerseits in den Hintergrund treten, um dem Weinstock für alles, was sie wirken, die Ehre zu geben. Die Briefe an die

---

[1]) A B D L M X Γ 50 Mnn. It$^{aliq.}$: αιτησασθε statt αιτησεσθε, wie T. R. mit ℵ und 11 andern Mjj. u. s. w. liest. — V. 8. Statt γενησεσθε in T. R. mit ℵ A und 9 Mjj. lesen B D L M N Δ γενησθε.

Epheser und Kolosser beschreiben dasselbe Verhältnis zwischen Christo und den Gläubigen in einer durchaus eigenartigen Weise. Die in diesen Briefen gebrauchten Bilder von Haupt und Leib entsprechen genau den Bildern von Weinstock und Rebe in diesem Abschnitt. Wenn Paulus von dem verklärten Christus sagt: „die ganze Fülle der Gottheit wohne leibhaftig in ihm“ und „wir haben alles vollkommen in ihm“, so spricht er damit nur den Sinn des Gleichnisses vom Weinstock und den Reben aus, wie er sich uns im Vorstehenden ergeben hat. Eben daraus erklärt sich uns, warum die Fortpflanzung des geistlichen Lebens in der Menschheit so langsam vor sich geht. Der Weinstock wirkt alles nur durch die Reben; und die lähmen so oft die Wirksamkeit des Weinstocks, statt sie fortzupflanzen.

Wer in Christo bleiben will, muß unter der Einwirkung seines Wortes (V. 7) im Genuß seiner Liebe bleiben, und dieser hängt ab vom Gehorsam gegen seine Gebote und besonders gegen das Gebot der Bruderliebe, V. 9—17.

V. 9—11.[1]) — Die Liebe Jesu ist es, die das Band zwischen ihm und uns gebildet hat. In dieser Liebe hat sich der Strom der göttlichen Liebe über die Erde ergossen; zuerst die Liebe des Vaters zu Jesu, deren Zusicherung er ihm bei der Taufe gegeben hat, und mit der er ihn vor seiner Menschwerdung geliebt hat (17, 24); dann die Liebe Jesu zu den Seinigen, die von derselben Art ist, wie die des Vaters zu ihm (καθώς, nicht ὥσπερ). Der erste Schritt ist in beiden Fällen von dem höheren Wesen ausgegangen. Welches ist also die Bedingung für die Erhaltung und Befestigung des Verhältnisses? Einzig die, daß das untergeordnete Wesen diese Liebe annehme und ihr entspreche. Es braucht sie nicht zu wecken, es darf sich nur fortwährend von ihr bestrahlen lassen. Aber deshalb darf es sie nicht zwingen, sich von ihm abzukehren; und dies würde geschehen durch die Untreue und den Ungehorsam. Jesus macht bemerklich, daß er dem Gläubigen gegenüber von seiner Person keine andere Bedingung auferlegt, als die, der er selbst gegenüber dem Vater unterworfen war. Sein Leben war eine That der fortwährenden Unterwerfung unter die göttlichen Weisungen; ohne diese Unterwerfung würde er sofort aufgehört haben, Gegenstand der vollkommenen Liebe des Vaters zu sein (8, 29; 10, 17). Dies ist auch die Stellung des Gläubigen hinsichtlich der Liebe Christi. Der Ausdruck: meine Liebe kann hier nur die Liebe Jesu zu den Seinigen bezeichnen; vgl. die Worte: wie ich euch geliebt habe, und die ganze Ausführung V. 13—16. Der Herr braucht in betreff seiner Person die Zeitwörter in der Vergangenheit, weil er am Schluß seines irdischen Lebens angelangt ist. Der zweite Satz in V. 9: und ich habe euch geliebt hängt nicht von καθώς ab: „wie mein Vater mich geliebt hat und wie ich euch geliebt habe.“ Denn das Hauptzeitwort, welches in diesem Fall bleibet wäre, steht in keinem logischen Verhältnis zu dem ersten Satz in V. 9: wie mein Vater mich geliebt hat. Der Sinn ist: „und auch ich habe euch geliebt; bleibet also in dieser Liebe.“ — Und wie geschieht das? Durch einen Gehorsam gegen seine Weisungen, wie der, den er dem Willen des Vaters gegenüber an den Tag legt (V. 10). Jesus weiß aus eigener Erfahrung, daß er ihnen mit einer solchen Forderung keine Last auflegt, sondern ihnen vielmehr das Geheimnis der vollkommenen Freude aufschließt (V. 11). Dieser fortwährende Genuß der Liebe des Vaters auf dem Wege des Gehorsams macht seine Freude auf Erden aus; und diese Freude wird sich bei seinen Jüngern auf demselben Wege erzeugen. In seine Freude führt er sie also wirklich ein und fordert sie auf, sie sich anzueignen mit den Worten: „solches

[1]) V. 10. Die Worte εαν .... εν τη αγαπη μου fehlen bei ℵ (Verwechselung mit V. 19). — ℵ D It.: εγω statt καγω. — V. 11. A B D It. Vg. lesen η statt μεινη.

habe ich zu euch gesagt, auf daß ..." Meine Freude kann also hier nicht sagen wollen: die Freude, welche ich in euch wecken werde (Calvin), oder: die Freude, die ich an euch habe (Augustin); oder: die Freude, die ihr an mir habt (Euthymius). Es ist die Freude gemeint, welche er selber genießt, indem er sich als Gegenstand der Liebe des Vaters fühlt. Vgl. den ähnlichen Ausdruck: meinen Frieden, 14, 27. — So soll also durch den Gehorsam ihre Freude zur Vollkommenheit erwachsen. Denn jede That der Treue wird das Band zwischen Jesus und ihnen fester knüpfen, wie durch jeden Augenblick des Lebens Jesu das Band zwischen seinem Vater und ihm fester geknüpft wurde. Mit dem Sohn aber sich in die Liebe des Vaters eingeschlossen fühlen, ist das nicht die vollkommene Freude? Die Lesart ᾖ darf wohl dem μείνῃ vorgezogen werden. Der Begriff sein genügt; bleiben wäre überflüssig; vgl. 17, 26.

V. 12. — Vgl. 13, 34. Diese normale Verbindung der Reben untereinander hat das normale Verhältnis jeder Rebe mit dem Weinstock zur Voraussetzung. Auch Hengstenberg findet in V. 1—11 den Hauptinhalt der ersten Gesetztafel, und in V. 12—17 der zweiten. In V. 13—16 stellt Jesus die gegenseitige Liebe der Seinigen auf ihre ganze Höhe, indem er ihr seine Liebe zu ihnen zum Vorbild giebt. Diese vier Verse sind die Auslegung des Wortes: „wie ich euch geliebt habe." Zuerst V. 13: der Punkt, bis zu welchem seine Liebe die Aufopferung getrieben hat, der Tod; dann V. 14 f.: der Charakter der vollen Innigkeit, den er diesem Verhältnis der Liebe gegeben hat; endlich V. 16 das freiwillige Entgegenkommen, womit er selbst das Verhältnis begründet hat. Der Sinn der ganzen Ausführung ist der: „wenn ihr euch also fraget, welches die Grenze eurer gegenseitigen Liebe sein dürfe, so fraget zuerst, welche Grenze meine Liebe zu euch nach diesen verschiedenen Beziehungen gehabt habe." Oder: „und wenn ihr wissen wollt, was lieben heißt, so blicket auf mich." (Geß.)

V. 13.[1]) — Im Verhältnis zu Freunden giebt es keinen stärkeren Beweis der Liebe als die Hingabe des Lebens um ihretwillen. Allerdings giebt es, absolut ausgedrückt, noch einen stärkeren Beweis von Liebe, das ist die Aufopferung für die Feinde, Röm. 5, 6—8. Ἵνα behält hier den Zweckbegriff: das Höchste, wornach die Liebe in diesem Freundesverhältnis trachten kann.

V. 14 und 15.[2]) — In V. 14 ruht der Nachdruck nicht auf der Bedingung: wenn ihr thut ..., sondern auf der Versicherung: ihr seid meine Freunde; Jesus will sagen: „nicht ohne Grund habe ich soeben gesagt: für seine Freunde (V. 13), denn dies ist ja eben das Verhältnis, in welches ich zu euch getreten bin und das bestehen bleiben wird, wenn ihr euch gehorsam und treu erweiset." Was kann es Schöneres geben, als wenn ein Herr, der einen wahrhaft treuen Knecht gefunden hat, ihm die Stellung und den Ehrennamen eines Freundes im Hause giebt.

V. 15 dient dazu, die Wirklichkeit dieser Freundesstellung, die er ihnen angewiesen hat, zu erweisen. Er hat ihnen ein unbegrenztes Vertrauen bewiesen, indem er ihnen so offenen Einblick gewährte in die Mitteilungen, welche ihm der Vater inbetreff des großen Werkes, zu dem er sie als Mitarbeiter berufen hatte, zukommen ließ. Der Herr verfügt über seinen Sklaven, ohne sich mit ihm über das, was er thun will, zu verständigen. Jesus hat ihnen den ganzen Heilsrat Gottes, an dem sie mitwirken sollen, aufgeschlossen. Allerdings bleibt ihnen noch viel zu lernen (16, 12). Allein, wenn er ihnen das noch nicht

[1]) ℵ D It. lassen τις nach ἵνα aus.

[2]) Die Mss. lesen teils ο (B Italiq.), teils α ℵ D L X Italiq. Vg. Cop.), teils mit T. R. οσα (13 Mjj. Mnn. Syr.).

geoffenbart hat, so geschah das nicht aus Mangel an Vertrauen und Liebe, sondern um ihre Schwachheit zu schonen und weil nur ein anderer diese Aufgabe vollbringen kann. Man hat gegen dieses οὐκέτι („ich heiße euch nicht mehr δούλους“) die Anrede meine Freunde geltend gemacht, Luk. 12. 4, die lange vor dem gegenwärtigen Augenblick stattfand; als ob die Absicht, sie zu seinen Freunden zu machen, nicht von Anfang an bei ihm vorhanden gewesen wäre und nicht auch bei einzelnen Veranlassungen schon hätte hervortreten müssen! Man hat auch eingewendet, daß ja die Apostel sich selbst immer noch Knechte Jesu Christi nennen; als ob, wenn es dem Herrn gefällt, den Knecht zu einem Freund zu machen, es diesem nicht um so mehr obläge, sich selbst und Andere an seine natürliche Stellung zu erinnern.

V. 16.[1]) — Sogar der Ursprung des Verhältnisses, das sich zwischen ihnen gebildet hat, hing einzig von ihm ab. Jesus ist sich der Größe des Liebesbeweises bewußt, den er ihnen gegeben hat, als er sie aus freiem Entschluß zu Genossen dieses Werkes berief, das die höchste Thätigkeit in sich schließt, deren ein Mensch würdig gehalten werden kann. Mit dem Ausdruck: ich habe euch erwählt deutet er wie 6, 70 und 13, 18 hin auf den Luk. 6, 12 ff. erzählten feierlichen Vorgang ihrer Erwählung zu Aposteln. Das Wort ἔθηκα, ich habe bestellt, bezeichnet ihre schrittweise vor sich gehende Einweihung in dieses Amt, eben so wie ihre geistliche Erziehung, an der er mit solcher Beharrlichkeit gearbeitet hatte. — Der Ausdruck ὑπάγητε, daß ihr hingehet, bezieht sich auf ihre apostolische Sendung in die Welt und hebt die verhältnismäßige Selbständigkeit hervor, welche ihnen eingeräumt sein wird, wenn sie an seiner Stelle in diese Aufgabe eintreten. — Die Frucht bezeichnet hier genauer als in V. 2 die Mitteilung des geistlichen Lebens, das sie selbst besitzen, an andern Menschen. Diese Frucht geht nicht zugrunde, wie die der irdischen Arbeit, sie bleibt. — Das zweite ἵνα kann nicht wohl vom ersten abhängig sein, wie Hengstenberg, Luthardt, Keil wollen, als ob Jesus sagen wollte, daß sie hingehen werden, Frucht zu bringen, damit sie als in der Gemeinschaft mit dem Vater stehend von ihm erhört werden können. Dieser Gedanke ist nicht natürlich. Das zweite ἵνα ist dem vorangehenden einfach beigeordnet, wie 13, 34; vgl. in Bezug auf den Grund und die Form die beiden von ὅτι abhängigen Sätze 14, 12 f. Jesus erinnert sie daran, daß eben der Erfolg ihrer Arbeit aus der Offenbarung, die er ihnen in betreff seiner Person gegeben hat und aus dem Gebet, welches die Frucht davon sein wird, nämlich aus dem Gebet in seinem Namen hervorgehen werde. Somit haben diese Worte vermöge ihrer Abhängigkeit von dem Zeitwort: ich habe euch gesetzt den Sinn: „und ihr seid jetzt durch meinen Namen, den ihr kennet, in der herrlichen Stellung, daß ihr selbst alles, was ihr zu bitten habet, unmittelbar vom Vater erlangen könnet.“ Alles das ist die Frucht des freien Entgegenkommens seiner Liebe zu ihnen.

V. 17. — Das Fürwort ταῦτα kann sich nicht auf das folgende ἵνα beziehen: „ich gebiete euch das, daß ihr euch liebet.“ Denn aus der Mehrzahl ist ersichtlich, daß dieser Ausdruck alle vorhergehenden Anweisungen und Ermahnungen von 15, 1 an, besonders die Worte V. 12—16 umfaßt. Das ἵνα ist folglich zu übersetzen mit auf daß; es giebt übereinstimmend mit dem Gedanken in V. 12 den Zweck dieser Vorschriften an. — Dieses Werk ist lauter Liebe; Liebe in seinem ersten Ursprung, die Liebe des Vaters; Liebe in seiner vollkommensten Offenbarung, die Liebe Christi; Liebe in seiner Abzielung, der volle Erguß der gegenseitigen Liebe zwischen den Gläubigen. Liebe ist seine Wurzel, Stamm und Frucht. Dies ist

[1]) Statt ινα ο τι αν und δω (oder δωη) liest ℵ οτι αν und δωσει.

der wesentliche Charakter des neuen Reiches, dessen Macht und Eroberungen nur von der mitteilenden Kraft der Liebe herrühren. Deshalb hinterläßt Jesus denen, welche durch den Glauben Glieder seines Leibes geworden sind, kein anderes Gesetz als das der Liebe. Luthardt macht darauf aufmerksam, daß sich in den siebzehn ersten Versen dieses Kapitels kein einziges Bindewort findet. Dieses lange Asyndeton ist überaus feierlich. Es ist der letzte Wille Jesu, den er gegen die Seinen ausspricht (s. zu 17, 24). — Eine solche Weise zu reden kann keinem griechischen Schriftsteller angehören; das Wort ist hebräischer Denkweise entsprossen.

2) 15, 18—16, 4.

Diesem geistlichen Leib gegenüber, dessen inneres Leben und äußere Thätigkeit Jesus geschildert hat, sieht er eine feindliche Gemeinschaft erstehen, die gleichfalls ihr Einheitsprinzip hat, nämlich den Haß gegen Gott und Christus, das ist die Welt, die natürliche Menschheit, welche der Gemeinde den Krieg erklärt und in diesem Augenblick an dem jüdischen Volk ihren Vertreter hat. Jesus giebt ein erstes Bild von ihrem Haß gegen die Gläubigen, V. 18—25; dann, nachdem er, wie um die Jünger zu beruhigen, ihnen gelegentlich gezeigt, auf welchen Schutz sie zu rechnen haben, wiederholt er mit noch lebhafteren Farben die Schilderung von der Feindseligkeit der Welt, V. 26—16, 4.

V. 18—21.[1]) — Jesus will seinen Jüngern den Haß, den sie von seiten der Welt zu erfahren haben werden, nicht bloß ankündigen; er will sie auch gegen denselben stärken; und dies thut er, indem er ihnen zuerst sagt: sie wird euch hassen, wie mich (V. 18—20); dann: sie wird euch hassen um meinetwillen (V. 21—25). Nichts macht uns mehr fähig als Christen zu leiden, als der Gedanke, daß uns nur widerfährt, was Christo widerfahren ist, und daß es uns seinetwegen widerfährt. Γινώσκετε kann wie μνημονεύετε, als Imper. gefaßt werden, V. 20: „bedenket, was mit mir geschehen ist, so werdet ihr verstehen, daß alles, was euch begegnet, in der Ordnung ist.“ Indessen ist die indikat. Fassung einfacher: wenn euch etwas der Art widerfährt, so kennet ihr schon den Grund davon: „ihr wisset ja, daß ...“ — Durch ihre Verbindung mit Christo stellen die Jünger fortan auf Erden ein neues Prinzip dar, das der Welt, der außer Gott lebenden Menschheit, fremd ist. Diese Erscheinung findet die Welt fremdartig; sie ist ihr widerwärtig; sie sucht sich ihrer zu entledigen. — Ἐξελεξάμην deutet hier die Berufung zum Glauben, nicht zum Apostolat an; mit dem Wort auswählen will Jesus die That bezeichnen, durch welche er sie an sich gezogen und der Welt entrissen hat; der Gedanke der göttlichen Vorherbestimmung findet sich hier nur noch V. 16. Die durch diese That Jesu gebildete enge Verbindung zwischen ihm und den Jüngern ist V. 20 in die Worte Herr und Knecht gefaßt. Die hier angeführte Grundregel findet sich in gleichem Sinn Matth. 10, 24, aber in anderer Bedeutung als Joh. 13, 16. In Kap. 13 ist's eine Ermahnung zur Demut; hier zur Geduld. — Es liegt am nächsten, die beiden von Jesu V. 20 aufgestellten Fälle als wirkliche aufzufassen. Die Masse des Volkes bekehrt sich auf die Predigt der Apostel ebensowenig als auf die des Herrn. Aber wie Jesus die Genugthuung gehabt hat, etliche Einzelne dem Verderben zu entreißen, so wird diese Freude auch den Jüngern vergönnt sein. Diese Erklärung scheint vor derjenigen von Grotius den Vorzug zu verdienen, welcher dem zweiten Satz einen ironischen Sinn beilegt; auch vor der von Bengel, welcher τηρεῖν in dem Sinn von boshaft

[1]) ℵ D It^plerique lassen υμων aus. — V. 20. Statt του λογου ου εγω ειπον liest ℵ τον λογον ον, D: του, λογους ους ελαλησα.

Belauern faßt, oder endlich vor der Auslegung von Lücke, Meyer, De Wette, Hengstenberg, Weiß, welche in beiden Annahmen nur allgemeine Sätze sehen, zwischen denen die Apostel leicht entscheiden können, welche sich für sie verwirklichen werde; als ob Jesus und sie selber nicht auch einige der Glieder des κόσμος gewonnen hätten.

V. 21—25.[1]) — Die Apostel sollen sich diesen so allgemeinen Haß nicht anfechten lassen und sich einbilden, sie selbst hätten ihn hervorgerufen, auch nicht den Beweis darin suchen, daß sie auf schlimmem Wege wären: „sondern (ἀλλά) beruhigt euch; es geschieht meinetwegen." — „Meines Namens wegen", sagt Jesus, d. h. wegen der Offenbarung meiner Person, welche ihr empfangen habt und verkündigen sollt. Daß Israel durch diese Offenbarung, statt freudig bewegt, vielmehr aufgebracht wird, hat seinen Grund darin, daß es Gott in Wahrheit nicht kennt. Die Vorstellung von Gott ist in diesem Volk gefälscht worden. Deshalb stößt es sich an der Erscheinung Jesu und wird sich an der Predigt seiner Apostel stoßen. Das Buch der Evangelien giebt die Erläuterung zu der ersten dieser Thatsachen, das Buch der Apostelgeschichte zur zweiten. Infolge seiner Verblendung wird Israel in dem heiligsten der Menschen eher einen Betrüger als einen Abgesandten Gottes sehen.

V. 22. Diese Verblendung, welche ihre ganze Geschichte beherrscht (vgl. die Rede des Stephanus, Akt. 7), hätte ihnen noch vergeben werden können, wenn sie in diesem entscheidenden Augenblick sich ergeben hätten. Aber die Verwerfung dieser höchsten göttlichen Offenbarung kennzeichnet ihren Zustand als einen unüberwindlichen Widerwillen, als einen Haß gegen Gott. Darin besteht die Sünde, welche nicht vergeben wird. Mehrere Ausleger (Bengel, Luthardt, Lange, Hengstenberg, Keil) sind der Ansicht, die Sünde, welche ihnen nicht zugerechnet worden wäre, sei eben ihr Unglaube gegen Jesum. Aber diese Sünde wäre ja, wenn Jesus nicht gekommen, selbst nicht möglich gewesen (Weiß). Es müßten daher die ersten Worte so verstanden werden: „wenn ich nicht in dieser oder jener Weise, z. B. mit der Heiligkeit, die ich an den Tag gelegt habe, gekommen wäre, und wenn ich nicht auf so überführende Weise Zeugnis von mir abgelegt hätte . . . ." Allein Jesus sagt einfach: wäre ich nicht gekommen, d. h. als Messias. Der Sinn ist also der: die frühere Sünde Israel's, sein lange anhaltender Widerstand gegen Gott, hätte ihm verziehen werden können, wenn es sie jetzt nicht auf's höchste triebe durch die Verwerfung Jesu, der als Heiland kommt und als solcher von sich zeugt. Diese letzte Sünde schneidet alle Entschuldigungen ab, welche Israel für sein Verhalten im allgemeinen hätte anführen können; sie beweist unwiderleglich, daß dieses Volk von einem bösen Willen gegen Gott beseelt ist, daß es nicht aus Unwissenheit sündigt. Der Gedanke ist nicht ganz derselbe wie 9, 41.

In der Verwerfung Jesu liegt Haß gegen ihn, und in dem Haß gegen ihn offenbart sich die Bosheit der Juden deutlich als Haß gegen Gott; sie unterscheidet sich hierdurch von der einfachen Unwissenheit, wie sie bei den Heiden vorliegt. Noch mehr

V. 24, wenn das Selbstzeugnis Jesu nicht imstande war, sie aufzuklären, so hätten mindestens seine Werke seinem Zeugnis Glauben verschaffen müssen. Wer kein hinlänglich entwickeltes Bewußtsein hatte, um den göttlichen Charakter seiner Unterweisung zu fassen, hatte wenigstens Augen, um seine Wunder zu betrachten. — Über das doppelte καί siehe zu 6, 36: sie haben, was unvereinbar schien, nebeneinander gehen lassen: sehen und hassen, und das zugleich

[1]) B D L It^aliq. Syr.: εις υμας statt υμιν. ℵ läßt dies Wort aus. — V. 24. Die Mss. sind geteilt zwischen πεποιηκεν (T. R. mit E G H u. s. w.) und εποιησεν (ℵ A B D u. s. w.).

(die beiden folgenden καί) in Bezug auf mich, wie auf meinen Vater: diese beiden letzten καί sind additiv, nicht adversativ.

V. 25. Ἀλλά: „aber daran ist nichts Befremdliches.“ Der Gerechte des alten Bundes beklagt sich schon durch den Mund David's (Ps. 35, 19; 69, 5), daß er der Gegenstand des grundlosen Hasses der Feinde Gottes sei. Wenn dieser Haß ungeachtet der Verfehlungen des unvollkommenen Gerechten ihnen zur Last fiel, mit wie viel besserem Recht darf sich der vollkommene Gerechte diese Klage aneignen, welche zugleich sein Trost und der Trost derer ist, die wie er und für ihn leiden! — Weiß behauptet hier, wie hinsichtlich der andern Anführungen dieser Art, der Evangelist lege diese Worte des A. T. dem Messias selbst in den Mund. Der Evangelist würde sich hiernach den Messias vorstellen, wie er auch die Worte des sechsten Verses aus dem 69 Ps. ausspräche: „o Gott, du kennst meine Thorheit und meine Fehler sind dir nicht verborgen“; oder er hätte sie niemals gelesen! — Was Ps. 35 betrifft, so ist es unmöglich, eine Linie darin zu finden, die irgend einen Leser des A. T. zu einer messianischen Auffassung hätte leiten können. — Ἵνα hängt ab von einem hinzugedachten: „dies ist geschehen“, oder: „dies mußte geschehen“, wie in so vielen andern Fällen (9, 3; 13, 18; I. Joh. 2, 19; Mark. 14, 49 u. s. w.). Über den Ausdruck: ihr Gesetz vgl. zu 8, 17. De Wette findet in diesen Worten einen ironischen Sinn: „sie halten ihr Gesetz recht treulich.“ Diese Erklärung scheint gesucht.

V. 26 und 27.[1]) — Weiß sieht in diesem Eintreten des Zeugnisses des Geistes eine Thatsache, welche Jesus anführt, um die Wahrheit des ohne Ursache, V. 25, zu erweisen. Aber diese Beziehung ist kaum natürlich; sie hätte ein γάρ in V. 25 erfordert. Einfacher ist es anzunehmen, daß sich Jesus, da er von dem Haß der Welt redet, einen Augenblick unterbricht, um seinen Jüngern sogleich zu zeigen, welche Macht ihnen in diesem schrecklichen Kampf Beistand leisten wird. Er deutet diese Hülfe nur im Vorbeigehen an. Der Gedanke wird hernach im folgenden Abschnitt 16, 5—15 vollständig entwickelt, wenn das Bild der Feindseligkeit der Juden abgeschlossen ist. — Bei den Worten: welchen ich senden werde denkt Jesus notwendig an seine nahe bevorstehende Wiedereinsetzung in den göttlichen Stand; und in dem Beisatz: vom Vater bekennt er seine Unterordnung unter den Vater auch nach dem Wiedereintritt in diesen Stand. — Jesus bezeichnet hier den Geist als den Geist der Wahrheit im Gegensatz gegen die Lüge, gegen die gewollte Unwissenheit der Welt. Der Geist wird die Finsternis, in welche die Welt sich einzuhüllen sucht, zerstreuen. — Die meisten neuern Ausleger, Meyer, Luthardt, Weiß, Keil, beziehen die Worte: der vom Vater ausgeht auf dieselbe Thatsache, wie die vorhergehenden: welchen ich euch vom Vater senden werde, nämlich auf die Sendung des heiligen Geistes zu den Jüngern. Man sucht den Vorwurf der Tautologie zu vermeiden, indem man sagt, der erste Satz gebe die Beziehung des Geistes zu Christo an, der zweite seine Beziehung zu Gott (Keil), als ob in jenem nicht schon das: von seiten Gottes mit enthalten wäre, das, im zweiten Satz wiederholt, eine ganz müßige Wortfülle ergäbe. Es ist zu beachten, daß das zweite Zeitwort vom ersten wesentlich verschieden ist: ἐκπορεύεσθαι, ausgehen, wie ein Fluß aus seiner Quelle, ist wesentlich verschieden von gesandt werden; ebenso deutet ἐκ, außer, welches hier dem παρά, nahe bei, beigefügt ist, einen Unterschied an. Aber besonders der Wechsel der Zeit weist auf einen Unterschied im Gedanken hin: welchen ich senden werde und welcher ausgeht von. Was Jesus senden wird (geschichtlich, in einem gegebenen Augenblick), ist ein göttliches Wesen, das wesentlich, ewig vom

[1]) ℵ B Δ lassen δε nach οταν weg.

Vater ausgeht. Eine unparteiische Exegese kann, wie mir scheint, diesen Sinn nicht bestreiten. Die geschichtlichen Heilsthatsachen ruhen nach der Anschauung Jesu sowohl was ihn, den Sohn, als den heiligen Geist betrifft, auf ewigen Beziehungen. Sie sind gleichsam der Abglanz der trinitarischen Beziehungen. Ebenso wie die Menschwerdung des Sohnes auf seiner ewigen Zeugung beruht, so steht die Sendung des heiligen Geistes im Verhältnis zu seinem ewigen Ausgehen aus den Tiefen der Gottheit selber. Der Zusammenhang ist dieser Auffassung nicht im geringsten zuwider, wie Weiß meint; er fordert sie im Gegenteil. Was Jesus sendet, zeugt in Wahrheit nur insofern für ihn, als es von Gott ausgeht. — Die lateinische Kirche hat also nicht mit Unrecht das filioque behauptet, indem sie von den Worten ausging: „ich werde senden“; aber auch die griechische Kirche hat nicht Unrecht gehabt, an dem per filium und an der Subordination festzuhalten, indem sie sich auf die Worte: „von dem Vater“ berief. Um die beiden Auffassungen in Einklang zu bringen, muß man sich auf den christologischen Standpunkt des Evangeliums Johannis stellen, wonach die Homousie und die Subordination gleichmäßig wahr sind. — Das Fürwort ἐκεῖνος, „dieser selbst, dieses Wesen allein“, faßt alle dem heiligen Geist beigelegten Eigenschaften zusammen und hebt die einzigartige Bedeutung dieses göttlichen Zeugen hervor. — Soll dieses Zeugnis für die Person Jesu nur in der Gegenwart des Geistes auf der Erde bestehen, so daß darin der Beweis für die Thatsache der Verherrlichung Jesu läge? Diese Auffassung würde weder zu dem Namen Beistand noch zu der Bezeichnung Geist der Wahrheit stimmen, auch dem Fürwort euch in der Verheißung: „ich will euch senden“ nicht Rechnung tragen. Gemeint ist hier vielmehr das Zeugnis, das als Antwort auf die feindselige Haltung der Welt vor ihr abgelegt wird durch den Dienst der Apostel, z. B. durch den Mund des Petrus und der 120 Jünger am Tag der Pfingsten. — Dann aber erhebt sich die Frage, wie Jesus sofort dieses Zeugnis von dem der Apostel selbst unterscheiden kann, V. 27: und ihr werdet auch zeugen von mir; um so mehr, als das Bindewort καὶ δέ eine kräftige Steigerung andeutet (vgl. 6, 51): καί, und auch; δέ, und noch mehr. Um diesen Unterschied zu verstehen, muß man mit V. 27 anfangen, welcher der einfachste ist. Die Apostel besitzen einen ihnen eigen zugehörigen Schatz, den ihnen der heilige Geist nicht hätte mitteilen können, die geschichtliche Kenntnis der Amtsthätigkeit Jesu von ihrem Anfang an bis zum Ende. Der Geist lehrt die Thatsachen der Geschichte nicht; er schließt ihre Bedeutung auf. Aber dieses geschichtliche Zeugnis der Apostel wäre ohne den Geist nur ein kalter Bericht, unfähig Leben zu schaffen. Erst der Geist bringt den belebenden Odem in das Zeugnis. Indem er das Licht des göttlichen Gedankens auf die Thatsachen fallen läßt, schafft er daraus eine Macht, welche die Seelen ergreift. Ohne die Thatsachen wäre der Geist nur eine leere, des Inhalts und Wesens entbehrende Begeisterung; ohne den Geist bliebe die Erzählung der Thatsachen tot und unfruchtbar. Das apostolische Zeugnis und das Zeugnis des Geistes vereinigen sich also in einer und derselben Thätigkeit, aber so, daß jedes einen wesentlichen Bestandteil herzubringt, das eine die geschichtliche Erzählung, das andere die innere Gewißheit. Dieses Verhältnis wiederholt sich noch heutzutage bei jeder lebendigen, aus der Schrift geschöpften Verkündigung. Ebenso unterscheidet Petrus diese Zeugnisse, Akt. 5, 32: „und wir sind seine Zeugen über diese Worte, und der heilige Geist, welchen Gott gegeben hat denen, die ihm gehorchen.“ Hieraus ist klar, warum die Apostel, als sie einen Ersatz für Judas suchten, zwei Männer wählten, welche Jesum von der Taufe Johannis an bis zur Auferstehung begleitet hatten (Akt. 1, 21 f.). — Das καὶ ὑμεῖς bedeutet also: „und auch ihr werdet an diesem Zeugnis

einen besonderen Anteil haben.“ — Das Präsens μαρτυρεῖτε, dem wir die Bedeutung eines Fut. beilegen, bezieht sich durchaus nicht, wie Weiß und Keil annehmen, auf den gegenwärtigen Augenblick, da die Jünger schon Zeugnis ablegen. Abgesehen davon, daß diese Thatsache damals nur in sehr beschränktem Sinn wahr gewesen wäre, wozu würde sie hier erwähnt, da es sich doch um das Kommen und um das Zeugnis des Geistes handelt? Dieses Präsens versetzt die Jünger in den Zeitpunkt, da der Geist sprechen wird: „und nun, auf diesem Grund leget auch ihr Zeugnis ab.“

16, 1—4.[1]) — Nach dieser Unterbrechung, welche zur Ermutigung der Apostel dienen soll, kommt Jesus zu dem Schwersten, das er ihnen über die in Rede stehende Sache anzukündigen hat. Die vorhergehende Schilderung ließ hauptsächlich die Verschuldung der Verfolger hervortreten; die folgenden Worte beschreiben vielmehr die Leiden der Verfolgten. Der Glaube der Apostel hätte beim Anblick der Unbußfertigkeit und der Feindseligkeit ihres Volkes einen Stoß erleiden können. — Ἀλλά, wie öfters, der Ausdruck der Steigerung (II. Kor. 7, 11): „nicht allein das; sondern ihr müßt euch noch auf Schlimmeres gefaßt machen.“ Ἵνα bezeichnet das, was die Stunde mit sich bringt, als von Gott gewollt. Der fanatische Eifer des Saulus bei dem Märtyrertod des Stephanus ist in gewissem Betracht ein Beispiel des in V. 2 beschriebenen Geisteszustandes (Akt. 26, 9), obgleich bei ihm die Unwissenheit größer war als der Haß und der Haß gegen Jesum in seinem Herzen nicht wie in dem 15, 23 angegebenen Fall ein Haß gegen Gott war; vgl. I. Tim. 1, 13. In V. 3 wird der Höhepunkt der sittlichen Verblendung beschrieben, nämlich die Einbildung, Gott einen Dienst zu erweisen durch eben die Handlung, die der Ausdruck des glühendsten Hasses gegen ihn ist! Ein solches Verfahren kann seinen Grund nur darin haben, daß es zu einer vollständigen Mißkennung Gottes und Christi gekommen ist. V. 4 kommt nach dieser Abschweifung auf den Gedanken von V. 1 zurück und führt ihn im Anschluß an V. 2 und 3 zu Ende. Das ἀλλά ist in verschiedener Weise erklärt worden. Es scheint mir einen Gegensatz zu dem hereingedachten Gedanken zu bilden: „ich begreife den Schrecken, den euch die von mir eröffneten Aussichten einflößen müssen; aber ich habe es für zweckdienlicher gehalten, sie euch endlich offen aufzudecken, was ich bis jetzt nicht hatte thun wollen.“ — Diese Ereignisse, die an und für sich ein Ärgernis für sie gewesen wären, sollen sich, wenn einmal angekündigt, durch die Worte, die er in dieser Stunde ausspricht, in Stützen ihres Glaubens umwandeln; vgl. 13, 19 und 14, 29. — Solange Jesus bei ihnen war, fiel der Haß auf seine Person; er deckte sie sozusagen mit seinem Leibe. Jetzt, da sie demnächst ohne Deckung sein werden, müssen sie eine Warnung erhalten; vgl. Luk. 22, 36 f., eine Äußerung, die unter ganz anderer Form einen ähnlichen Gedanken enthält und die ungefähr um dieselbe Zeit geschehen sein muß, wie die bei Johannes. Es scheint uns unmöglich, das Wort: „solches habe ich euch von Anfang nicht gesagt“, mit der Stellung zu vereinigen, welche in der Rede Matth. 10 die bestimmte Ankündigung der der Gemeinde bevorstehenden Verfolgungen einnimmt. Man kann nicht mit Chrysostomus und Euthymius sagen, die hier angekündigten Leiden seien viel schrecklicher als die, von welchen Matth. 10, 17. 21. 28 redet; auch nicht mit Bengel, Tholuck, die gegenwärtige Beschreibung gehe mehr in’s Einzelne als jene; noch auch mit Hofmann und Luthardt, Jesus mache in dieser Abschieds-

[1]) V. 3. T. R. liest υμιν nach ποιησουσιν mit ℵ D L, mehreren Mnn. It^{plerique} Cop.; 12 Mjj. Mnn. It$^{aliq.}$ Syr. streichen es. — V. 4. A B Π Syr. lesen αυτων zweimal nach ωρα und nach μνημονευετε. L Mnn. It. Vg. lesen es nur nach ωρα. ℵ Υ Γ Δ Λ und 7 Mjj. Cop. nur nach μνημονευετε. D läßt es beidemal weg.

stunde die Ankündigung der Verfolgungen zum ausschließlichen Gegenstand der Unterhaltung. Alle diese Unterscheidungen sind zu fein. Vergeblich beruft sich Westkott auf die Redensart ἐξ ἀρχῆς, welche eine Fortdauer und nicht bloß wie ἀπ' ἀρχῆς einen Ausgangspunkt bedeuten soll. Es ist besser anzuerkennen, daß Matthäus in der großen Rede Kap. 10 alle die zu verschiedenen Zeiten den Zwölfen gegebenen Weisungen über die ihnen drohenden Verfolgungen vereinigt, wie er in Kap. 5—7 alle Bestandteile des neuen christlichen Gesetzes, und in Kap. 24 und 25 alle eschatologischen Weissagungen zusammenstellt, und zwar weil er bei der Abfassung der Logia nicht auf die Zeitfolge, sondern nur auf den vorliegenden Stoff Rücksicht nahm. Dieses Verfahren erklärt sich, wenn man die Art der Abfassung des ersten Evangeliums versteht (vgl. meine Etudes bibliques, II, p. 18. 19. 3. Ausg.).

3) 16, 5—15.

Jesus beschreibt nun den Sieg, welchen die Jünger über die gegen sie empörte Welt davontragen werden. Er knüpft zuerst an seinen Hingang das Erscheinen des (schon 15, 26 f. angekündigten) göttlichen Mittlers, der durch sie den Sieg davon tragen soll, V. 5—7; er beschreibt sodann die Art dieses Sieges, V. 5—11; endlich sagt er den Jüngern von der inneren Thätigkeit des Geistes, welche die Voraussetzung des äußeren Sieges ist, V. 12—15.

V. 5—7.[1]) — Naturgemäß schließt sich an die Worte V. 4: „weil ich bei euch war“, die Vorstellung des Hingangs. Sie bildet den Übergang zu der Verheißung des Paraklets, V. 7, weil der Hingang Jesu die Bedingung für die Sendung des heiligen Geistes ist. Zwecklos ist der Vorschlag von De Wette und Lücke, den V. 6 zwischen die beiden Sätze von V. 5 einzuschieben. — Die Verbindung ist klar: von dem großen Kampf geht Jesus zu der großen Verheißung über. Es ist für ihn eine betrübende Wahrnehmung, daß die Jünger sich nur mit der nahen Trennung beschäftigen und so gar nicht mit dem herrlichen Ziel, zu welchem dieser Hingang führen soll. Die Liebe sollte sie treiben, ihn über den neuen Stand zu befragen, dem er entgegenging (14, 28). Statt dessen sieht er sie nur hingenommen von der Verlassenheit, in welcher sie nach seinem Hingang zurückbleiben werden, und verloren in dumpfer Niedergeschlagenheit. Weiß glaubt, Jesus wolle sagen: „ihr fraget mich nicht mehr, weil ihr jetzt verstehet.“ Aber das Licht ging ihnen erst viel später auf (V. 29 f.). Offenbar liegt in den Worten: „keiner unter euch fragt mich“, ein freundlicher Vorwurf. So bemerkt Hengstenberg, Jesus hätte in diesem Augenblick einen fröhlichen Aufschwung der Gemüter wahrnehmen mögen, welche beim Blick in eine neue Welt sich aufschließen und in zutraulichen Fragen über das, was sie darbietet, unerschöpflich sind.“ Die Fragen des Petrus, Thomas, Philippus hatten keinen Bezug gehabt auf die lichtvolle Seite seines nahen Hingangs und lagen überdies in dem Augenblick, da Jesus redete, schon ziemlich weit zurück.

Die Worte: weil ich solches zu euch geredet habe (V. 6) bedeuten nach V. 5: „weil ich euch von Trennung, von Kampf und Leiden gesagt habe.“ In V. 7 beruft sich Jesus zuerst wie 14, 2 auf die Überzeugung, welche sie von seiner Wahrhaftigkeit haben. Das ἐγώ am Anfang betont im Gegensatz zu ihrer Unwissenheit seine eigene Kenntnis vom wahren Stand der Dinge. Sodann verkündigt er ihnen von selbst einen Teil der erfreulichen Dinge, um welche sie ihn nicht begierig genug fragten. Sein Hingang ist seine Wiedereinsetzung in den göttlichen Stand, und diese ist die Bedingung, unter welcher

---

[1]) V. 7. T. R. mit ℵ B D L Y It^aliq. läßt εγω aus, während es in 10 Mjj. 120 Mnn. It^plerique Syr. steht.

er ihnen den Geist senden kann. Wir finden hier die Quelle des Gedankens von 7, 39: „Der Geist war noch nicht, denn Jesus war noch nicht verklärt.“ Um zu ihren gunsten über diesen höchsten Mittler verfügen zu können, muß er selbst wieder in seinen göttlichen Stand eingesetzt sein. Diese Sendung setzt also die völlige Verklärung seiner Menschheit voraus. — Es ist hier des Opfers am Kreuz und der Versöhnung der Welt, die doch die erste Bedingung für die Gabe des Geistes ist, keine Erwähnung gethan. Dieses Schweigen erklärt sich aus der Äußerung in V. 12: „ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnet es jetzt noch nicht tragen.“ Johannes selbst spricht sich ganz deutlich über diesen Punkt in seinem Brief aus (2, 1 f.; 5, 6. 8); worin der klare Beweis liegt, daß er sich nicht erlaubt hat, Jesum hier nach seinem Belieben reden zu lassen. Übrigens ist Reuß genötigt, selbst anzuerkennen, daß dieser Teil der Rede sich ausdrücklich an die Elfe wendet und nicht, wie er immer behauptet, an die Leser des Evangelisten, und er sucht vergeblich der Folgerung zu entgehen, welche sich hieraus für die geschichtliche Wahrheit dieser Reden ergiebt.

V. 8—11.[1]) — Dies ist die Schilderung des Sieges, den der heilige Geist durch den Dienst der Jünger über die Welt davontragen wird. Die Rede des Petrus am Pfingstfest und ihre Wirkungen sind die beste Auslegung dieser Verheißung. Es wird ein Sieg sittlicher Art sein; diese ist näher bezeichnet durch das Wort ἐλέγχειν, des Unrechts oder des Irrtums überführen; hier trifft beides zugleich zu. — Dieses Wort bezeichnet durchaus nicht wieder eine endgiltige Verdammnis, wie die Kirchenväter und nachmals De Wette, Brückner gemeint haben, als ob es die Obliegenheit des heiligen Geistes wäre, der verlorenen Menschheit die Gerechtigkeit ihrer Verdammnis zu beweisen. Aus V. 11 ist ersichtlich, daß nur der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist. Will sich also die Welt das Strafamt des heiligen Geistes zu nutze machen, so ist sie noch für das Heil empfänglich. Dies beweist die Wirkung, welche die apostolische Predigt in der Apostelgeschichte bei einem Teil der Zuhörer gehabt hat. Die vom heiligen Geist vollzogene Rüge kann entweder zur Bekehrung oder zur Verstockung führen; vgl. II. Kor. 2, 15 f. Die Apostel werden gar nicht genannt als Werkzeuge dieser innerlichen Wirkung des Geistes. Ihre Person verschwindet in der Herrlichkeit des göttlichen Wesens, welches durch sie thätig ist. Aber sie findet allerdings durch ihre Vermittelung statt, wie aus dem πρὸς ὑμᾶς, V. 7, hervorgeht; vgl. auch V. 13—15.

Der Irrtum in der Welt einerseits und die göttliche Wahrheit andererseits werden nun in betreff der drei Punkte nachgewiesen. Das Fehlen des Geschlechtswortes vor den Hauptwörtern Sünde, Gerechtigkeit, Gericht läßt diesen drei Begriffen den weitesten Sinn. Jesus will ihre Anwendung durch die drei folgenden ὅτι, darin daß, oder weil, genauer angeben. Wenn wir diese Erklärung Jesu selbst nicht hätten, würden wir ohne Zweifel die Gerechtigkeit als den Mittelbegriff zwischen den beiden andern betrachten: die Gerechtigkeit in ihrer Anwendung auf die Sünde um das Gericht herbeizuführen. Aber die Erklärung Jesu führt uns auf einen ganz andern Weg. Nur ist es von Bedeutung zu wissen, ob die drei ὅτι mit darin, daß oder mit weil zu übersetzen sind. Im ersten Fall ist die nachher erwähnte Thatsache diejenige, in welcher die Sünde, die Gerechtigkeit, das Gericht bestehen, und das Bindewort ὅτι kann als abhängig von jedem der drei Hauptwörter angesehen werden; im zweiten Fall hängt das Bindewort jedesmal von dem Zeitwort ἐλέγξει ab und kündigt eine Thatsache an, durch welche die Wahrheit

[1]) V. 9. Einige Mnn. Itplerique Vg. lesen ουκ επιστευσαν. — V. 10 in ℵ B D L mehreren Mnn. Itplerique Vg. Cop. fehlt μου nach πατερα.

Gottes und der Irrtum der Welt in betreff dieser drei Punkte dargethan werden wird. Die erstere Auslegung scheint mir auf den zweiten der drei Punkte nicht anwendbar.

Die Welt, hier die jüdische Welt, befand sich im Irrtum über die Sünde, sofern sie dieselbe nur in den ehrlosen Schlichen der Zöllner und in den groben Verletzungen des levitischen Gesetzes suchte. Israel verurteilte und verwarf Jesum als Übelthäter wegen seiner angeblichen Sabbatschändungen und Gotteslästerungen. Der Geist wird der Welt ihren eigenen Sündenstand aufdecken unter Hinweis auf ein Vergehen, an welches sie nicht denkt, das ist der Unglaube gegenüber von ihrem Messias, dem Gesandten Gottes; vgl. die Rede des Petrus am Pfingstfest, Akt. 2, 22 f. 36; 3, 14 f. Die aufrichtigen Juden haben sofort die Wahrheit dieses Vorwurfs anerkannt (Akt. 2, 37). Und dieses Amt des Geistes hat seinen steten Fortgang. Jesus ist das Gute; ihn zurückstoßen heißt das Böse dem Guten vorziehen und darin beharren wollen; vgl. 3, 19. 20. Dies macht der heil. Geist fortwährend durch seine Werkzeuge auf Erden der ungläubigen Welt fühlbar. — Demnach heißt περὶ ἁμαρτίας ὅτι nicht: er wird die Welt der Sünde überführen, welche im Unglauben besteht; sondern er wird sie ihres Sündenstandes im allgemeinen überführen, und zwar so, daß er sie denselben mit Händen greifen läßt durch den Hinweis auf die entscheidende Thatsache ihres Unglaubens hinsichtlich des Messias. Selbstverständlich ist dieses Werk des Geistes nicht zu verwechseln mit dem usus elenchticus des Gesetzes.

Die jüdische Welt ist ebensosehr im Irrtum in betreff ihrer Auffassung der Gerechtigkeit. Im Bewußtsein seiner verdienstlichen Werke sich brüstend hat sich Israel Christo gegenüber als Vertreter der Gerechtigkeit aufgespielt und ihn als unwürdigen Genossen aus seiner Mitte verstoßen. Der heil. Geist wird diesem Urteil gegenüber die Berufungsbehörde bilden. Der Karfreitag schien Jesu die Sünde, seinen Richtern die Gerechtigkeit zuerkannt zu haben; aber das Pfingstfest wird diesen Richterspruch umstoßen; es wird dem Verurteilten von Golgatha die Gerechtigkeit, seinen Richtern die Sünde zusprechen. Dieser Sinn ergiebt sich zunächst aus dem Gegensatz zwischen den zwei Worten Sünde und Gerechtigkeit, dann aus dem nachfolgenden erklärenden Satz, wonach die hier gemeinte Gerechtigkeit diejenige ist, welche die Verklärung dem Herrn Jesu in der unsichtbaren Welt zuteilen und die Sendung des Geistes durch ihn den Seinigen auf Erden verkündigen wird. Diese Gerechtigkeit kann also nicht, wie Augustin, Melanchthon, Calvin, Luthardt, Lampe, Hengstenberg u. A. annehmen, die Rechtfertigung sein, welche der Gläubige in Christo findet, oder, wie Lange meint, die Gerechtigkeit Gottes, welche die Juden zur Strafe für ihren Unglauben der sichtbaren Gegenwart des Messias und seines irdischen Reiches beraubt („ihr werdet mich nicht mehr sehen"). In den Worten, darin, daß ich zum Vater gehe, thut Jesus dar, wie seine Himmelfahrt als das Ziel, in welchem sein Tod ausläuft, den Erweis seiner Gerechtigkeit liefern muß; und die nachfolgenden Worte: und ihr mich hinfort nicht sehet, fügt er bei, um den Beweis zu vervollständigen: „ihr werdet mein Dasein und meine Thätigkeit spüren, selbst wenn ihr mich nicht mehr sehet." Der Leib Jesu wird verschwunden sein; aber seine göttliche Wirksamkeit in diesem Zustand der Unsichtbarkeit wird seine Erhöhung zum Vater und demzufolge seine vollkommene Gerechtigkeit erweisen (Akt. 2, 24. 26).

Das Gericht, wovon der heilige Geist der Welt den Beweis liefern soll, wird nicht das große Gericht über die Heiden sein, welches die Juden erwarteten, selbst nicht das Gericht über die der Sünde überführte jüdische Welt. Denn das Schlußurteil über beide ist noch nicht gesprochen. Nur der Fürst dieser Welt hat von nun an das Maß seiner Verkehrtheit voll gemacht und

kann deshalb endgiltig gerichtet werden. Bis zum Karfreitag hat Satan seinen mörderischen Haß nur an Schuldigen ausgelassen. An diesem Tage hat er das Leben des vollkommenen Gerechten angetastet. Umsonst hatte Jesus erklärt: er hat nichts an mir. Satan hat seine menschenmörderische Wut an ihm erschöpft (8, 44. 40). Dieser unentschuldbare Mord zieht ihm ein unverweiltes, unwiderrufliches Urteil zu. Er wird gerichtet und von rechtswegen abgesetzt. Und der heilige Geist verkündet diesen Richterspruch auf Erden, indem er die Welt auffordert, einem andern Herrn zu huldigen. Dieser Aufruf giebt die tiefgreifende Umwälzung in der geistigen Welt kund, die jetzt eben vollendet ist. Jeder dem Satan entrissene und durch den Geist wiedergeborene Sünder ist ein Denkmal der Verdammnis dessen, der sich vormals den Fürsten dieser Welt nannte.

So wird die in ihren eigenen Augen gerechte Welt durch das Zeugnis des Geistes sündig gesprochen, der verurteilte Übelthäter wird als gerecht erwiesen werden; und der wirkliche Urheber dieses Verbrechens wird sein unwiderrufliches Urteil empfangen. — Das sind die drei in dieser Stelle enthaltenen Gedanken, deren gewaltige Größe zu verkennen unmöglich ist. Sie unterscheidet sich von der Stelle 12, 31 f. nur in der Form; die drei aufgeführten Personen, die Welt, Satan und Jesus sind dieselben, ebenso wie die ihnen zugewiesene Thätigkeit. Unsere Stelle bringt nur den neuen Gedanken bei, daß der heilige Geist es ist, der den Menschen das wahre Wesen des unsichtbaren, am Kreuz vollendeten Hergangs enthüllen wird. Dieses Strafen des Geistes hat den Erfolg, daß die Einen in der Sünde des Unglaubens beharren und so das Gericht über den Fürsten dieser Welt teilen, während die Andern sich auf die Seite der Gerechtigkeit Christi stellen, und so dem über Satan verhängten Gericht entgehen. — Aber wenn die Apostel diesen Sieg des Geistes davontragen sollen, so muß zuvor das Werk des Geistes in ihnen vollbracht sein. Deshalb macht nun Jesus von dem Wirken des Geistes auf der Welt durch die Gläubigen den Übergang zu seinem Wirken in den Gläubigen selbst (V. 12—15).

V. 12 und 13.[1]) — Jesus weist zuerst dem Lehrgeschäft des Geistes neben dem seinigen eine Stelle an. Gerade jetzt hatte er seinen Jüngern so vieles gesagt, was sie nur halb verstehen konnten. Soweit das Vertrauen in Frage kam, hatte er ihnen nichts verhehlt (15, 15); aber mit Rücksicht auf ihre geistige Unfähigkeit hatte er manche Offenbarung für sich behalten und für eine spätere Unterweisung aufgespart. Diese nachfolgenden Offenbarungen sollten sich erstlich auf den Inhalt der Lehre Jesu selber beziehen, welche durch sie verständlicher werden sollte (14, 25. 26); dann auf verschiedene Punkte, welche Jesus noch nicht berührt hatte, wie die Erlösung durch den Tod des Messias, das Verhältnis der Gnade zum Gesetz, die Bekehrung der Heiden ohne gesetzliche Bedingung, die schließliche Bekehrung der jetzt ungläubigen Juden, die Geschicke der Kirche bis zu ihrer Vollendung, mit einem Wort den Inhalt der Briefe und der Apokalypse, soweit er über die Lehre Jesu selbst hinausgeht.

In dem Ausdruck ὁδηγεῖν (V. 13) wird der heilige Geist unter dem Bild eines Führers dargestellt, der einem Wanderer in einer unbekannten Gegend den Weg weist. Diese Gegend ist die Wahrheit, die wesentliche Wahrheit, von der Jesus geredet, die Heilswahrheit, und diese Wahrheit ist er selbst (14, 6). Dieses Gebiet der neuen Schöpfung, das ihnen Jesus nur von außen in seiner objektiven Gestalt zeigen konnte, wird ihnen

---

[1]) V. 12. Ἄρτι fehlt bei ℵ. — V. 13. T. R. mit 11 Mjj. Mnn.: εις πασαν την αληθειαν. A B Y Or.: εις τ. αλ. πασαν. D L It^{plerique}: εν τη αληθεια παση. ℵ εν τη αληθεια. — Αν fehlt bei ℵ B D L 4 Mnn. — T. R. mit 10 Mjj.: ακουση. B D E H Y Or.: ακουσει. ℵ L: ακουει.

der heilige Geist enthüllen, indem er sie selbst auf dem Wege persönlicher Erfahrung hineinführt. — Die beiden Lesarten εἰς und ἐν passen zu dem Zeitwort ὁδηγεῖν; nach der zweiten sind die Jünger schon als in dem Gebiet befindlich gedacht, in welchem der heilige Geist sie führt und weiter leitet. — Das Wort πᾶσα hebt den Gegensatz zu der vorläufigen Unterweisung Jesu hervor.

Die Unfehlbarkeit dieses Führers beruht auf demselben Grunde, wie die des Herrn selbst (7, 17 f.), nämlich auf der Beseitigung aller eigenen und deshalb krankhaften Thätigkeit. Alle Offenbarungen des Geistes werden aus dem in Jesu verwirklichten göttlichen Plan geschöpft sein. Satan ist eben darum ein Lügner, weil er in seinen Reden einem ganz andern Plan folgt; er nimmt alles, was er sagt, aus seinem Eigenen (8, 44). Das Wort ὅσα ἄν deutet auf eine Reihe vereinzelter Handlungen hin. So oft der Apostel Weisheit bedarf, wird der Geist ihm aus der objektiven Wahrheit mitteilen, was dem augenblicklichen Bedarf entspricht. — Ob man mit dem Vatic. das Fut. liest, oder mit dem Sinait. das Präs., oder mit T. R. den Aor. Conj., so muß das Wort: hören in all diesen Fällen durch den Gedanken ergänzt werden: von Gott in betreff Christi (15, 26). Es handelt sich offenbar um die Unterweisung in seither auf Erden nicht erhörten Dingen (V. 12), folglich um die den Aposteln gewährte besondere Offenbarung, die anderer Art ist, als wie sie jeder Christ mittelst der apostolischen Offenbarung empfängt. Diese hat einen ursprünglichen Charakter, während die andere nur einfache innere Erneuerung der Erleuchtung ist, die in der anfänglich mündlichen und später schriftlichen Unterweisung der Apostel enthalten ist. Sie liegt demnach nur mittelbar in dieser Verheißung. Der Ausdruck „alle Wahrheit" schließt den Gedanken in sich, daß im Lauf der gegenwärtigen Haushaltung Gottes keine neue Lehre über Christo neben die apostolische treten kann. — Zu dieser Unterweisung des Geistes gehört auch als ein besonders wichtiger Bestandteil die Offenbarung der Schicksale der Kirche, der zukünftigen Dinge. Καί, und sogar. Da Jesus nicht nur der gekommene, sondern auch der kommende Christus ist (ὁ ἐρχόμενος, Apok. 1, 4), so sind auch diese ἐρχόμενα in seiner Person beschlossen. Das Wort 14, 26 enthielt die Formel für die Inspiration unserer Evangelien; V. 13 giebt die der Briefe und der Apokalypse an.

V. 14 und 15.[1]) — Das Asyndeton zwischen V. 13 und 14 beweist, daß Jesus in V. 14 den Gedanken des V. 12 und 13 nur in neuer und nachdrücklicherer Weise wiederholt. Das Werk des Geistes, der die Apostel in die Wahrheit leitet, wird nur die zunehmende Verklärung Jesu in ihrem Herzen sein. Nachdem der Vater Christum persönlich zur Herrlichkeit erhoben hat, wird der heilige Geist sein göttliches Bild von oben herab in die Herzen der Jünger und durch sie in die Herzen aller Gläubigen leuchten lassen. Es findet hier ein geheimnisvoller Austausch, gleichsam ein Wetteifer göttlicher Demut statt. Der Sohn ist nur bestrebt, den Vater zu verklären, und der Geist will nichts als den Sohn verklären. Christus, sein Wort und Werk, das ist der einzige Text, den der Geist in der Seele der Jünger auszulegen hat. Er wird durch beides zugleich bewirken, daß die Jünger in der Wahrheit wachsen und Jesus in ihnen. Zum Verständnis dieses δοξάζειν, vgl. die herrliche Schilderung des Paulus von seiner Erfahrung, II. Kor. 3, 17 f. und 4, 6.

Wenn Jesus den Schatz, aus welchem der heilige Geist nehmen werde, als das Meinige bezeichnet, so sieht es aus, als widerspräche er damit seinem

---

[1]) V. 15. T. R. liest mit AKΠ, einigen Mnn. It^{plerique} Vg. Cop. ληψεται. Aber BDEGLMSUYΔΛ Syr. die meisten Mnn. lesen λαμβανει. ℵ läßt den ganzen V. 15 aus (Verwechselung der beiden αναγγελει υμιν).

Wort in V. 13; wenigstens wenn noch ἀκούσει hineingedacht wird: „von seiten des Vaters“. Jesus giebt die Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs in V. 15 durch die Worte: „alles, was der Vater hat, ist mein.“ Das Gut des Vaters ist ihm gemeinsam mit dem Sohne. Dieses Wort offenbart mehr als irgend ein anderes das Bewußtsein Christi von der Größe seiner Erscheinung. Das Christliche ist für die Menschheit das Maß des Göttlichen. Es giebt nichts wahrhaft Christliches, das nicht göttlich wäre; nichts Göttliches, das nicht im Christlichen sich vereinigte und verwirklichte. — „Darum habe ich gesagt“ bedeutet hier: „darum habe ich sagen können.“ — Das Präs. λαμβάνει hat bessere Gewähr (V. 15), als das Fut. λήψεται, und paßt besser zu dem Präs. ἔχει und ἐστίν; das Fut. ist eine Korrektur nach V. 14. Er nimmt ist das Präs. der Idee und bezeichnet die fortdauernde Thätigkeit. Nach dem Präs. nimmt will das Fut. wird verkündigen sagen: „und nachdem er genommen hat, wird er in jedem einzelnen Falle verkündigen.“ Westkott macht auf das dreimalige ἀναγγελεῖ ὑμῖν aufmerksam (V. 13. 14. 15), das eine Art tröstenden Schlußreim bildet. Somit ist kein wirklicher Atemzug des Geistes, der nicht der Person des geschichtlichen Christus dienstbar wäre. Auch Paulus erklärt den Ruf der Anbetung: „Jesus der Herr“ als Kennzeichen jeder wirklichen Bethätigung des göttlichen Geistes (I. Kor. 12, 3; vgl. auch I. Joh. 4, 3). Wenn man sich erinnert, wie die Kreaturvergötterung in der Schrift als Todsünde angesehen wird, so läßt sich begreifen, was solche Worte in betreff der Person Christi in sich schließen.

Alle diese Reden und besonders das Mask. ἐκεῖνος, V. 14, beruhen auf der Vorstellung von der Persönlichkeit des heiligen Geistes. So sagt Weiß gelegentlich der Stelle 15, 26: der Geist wird aufgefaßt als eine persönliche Erscheinung nach Art der Erscheinung Christi selber.

III. Die letzten Abschiedsworte.

16, 16—33.

Von dem Ausblick in die Ferne, den Jesus seinen Jüngern hinsichtlich ihrer künftigen Aufgabe geöffnet hat (15, 1—16, 15), wendet er sich wieder zu dem großen Hauptgegenstand des Augenblicks, zu seinem unmittelbar bevorstehenden Abschied. Dies ist ganz natürlich; damit mußte er schließen. Gleichzeitig tritt auch die Gesprächsform wieder ein, was ebenso in der Natur der Sache liegt.

V. 16—18.[1]) — Sollte die Verheißung der Wiederkehr Jesu tröstlich wirken, so durfte sie nicht allzu weitaussehend sein. Jesus versichert, daß sie in nächster Zeit sich verwirklichen werde. Eine kurze Spanne Zeit, so wird sie erlebt sein. Weiß mit Lange, Hengstenberg u. A. bezieht dieses Wiederkommen auf die Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung. Die Unmöglichkeit dieser Erklärung wird sich nachgehends zeigen (s. besonders V. 25 f.). Aber schon das Asyndeton zwischen V. 15 und 16 läßt eine viel tiefere Gefühlsverbindung zwischen diesen beiden Worten voraussetzen als es bei dieser Auffassung der Fall sein könnte. Wenn man übereinstimmend mit dem Vorangehenden V. 16 ff. auf das geistige Wiedersehen in dem Kommen des verheißenen Paraklets bezieht, wie 14, 17—23, so erklärt sich im Folgenden alles ganz einfach. Erfüllt von dem Gedanken an seine Verklärung durch den Geist

[1]) V. 16. Statt οὐ lesen ℵBDLΛ οὐκετι. — ℵBDL It^aliq. Cop. lassen die Worte οτι . . . . πατερα aus, während 13 Mjj. die meisten Mnn. It^aliq. Syr. u. s. w. sie lesen. — V. 17. ℵ läßt die Worte μικρον και . . . . παλιν aus (Verwechselung der beiden μικρον και). — Ἐγώ fehlt bei ℵABLMΛΠ 11 Mnn. It^plerique. — V. 18. Statt τουτο τι ε. ο λεγει lesen BLY It. Or. τι ε. τουτο ο λ., und ℵD τι ε. τουτο.

in dem Herzen seiner Jünger (V. 13—16), nennt Jesus dieses Wiederkommen ein gegenseitiges Wiedersehen (V. 16 und 22). In diesem lebendigen Wiedererscheinen im Gemüt der Seinigen soll die nahe Trennung unverweilt auslaufen. — Das erste μικρόν bezieht sich auf die kurze Spanne Zeit, welche den gegenwärtigen Augenblick von dem seines Todes trennt; das zweite auf die Zeit, die zwischen seinem Tod und Pfingsten liegt. Vier Alex. streichen die Worte am Schluß des Verses: weil ich zu meinem Vater gehe; sie wäre in den andern Urkunden aus V. 17 hierher eingetragen worden. Aber es scheint mir eher, daß man die Worte: ihr werdet mich sehen, weil ich gehe für ungereimt und widersprechend gehalten und deshalb hier die letztern Worte gestrichen hat. Wenn sie in V. 17 stehen gelassen wurden, so geschah es, weil hier das ὅτι als von ὃ λέγει abhängig gedacht werden konnte, in dem Sinn von daß, und nicht von ihr werdet sehen in dem Sinn von weil. Aber man bedachte nicht, daß mit der Beibehaltung der Worte in V. 17 über ihre Streichung in V. 16 das Urteil gesprochen war, da ja V. 17 die Wiederholung von V. 16 ist. Ein Blick auf die Note von Tischendorf läßt erkennen, daß wahrscheinlich Origenes wie so viele andere Irrtümer im alexandrinischen Text so auch diese Streichung veranlaßt hat. Dieses weil, das dem Origenes Not gemacht hat, ist deutlich, sobald es auf das Wiedersehen an Pfingsten bezogen wird. Weil Jesus zum Vater zurückkehrt, kann er von den Gläubigen durch den heiligen Geist wiedergesehen werden (7, 39; 16, 7). — Indessen stellte Jesus seinen Jüngern, wie er wohl wußte, mit dieser Weise sich auszudrücken eine Aufgabe. Die zwei kurzen Fristen (über ein Kleines), welche entgegengesetzte Wirkungen haben sollten und der scheinbar widerspruchsvolle Gedanke: ihr werdet mich sehen, weil ich gehe, mußten für sie Rätsel sein. Wir finden hier das pädagogische Verfahren wieder, das wir schon 14, 4. 7 beobachtet haben. Durch diese dunkeln Ausdrücke lockt Jesus geflissentlich ihre letzten Zweifel hervor, um sie gänzlich zerstreuen zu können.

Das Sondergespräch der Jünger unter sich (V. 17) würde sich nicht leicht erklären lassen, wenn sie Jesum noch umringten, wie das in dem Augenblick der Fall war, da er die Worte 15, 1 ff. sprach. Es ist daher wahrscheinlich, daß sich Jesus bei V. 16 wieder in Bewegung setzte, während die Jünger in einiger Entfernung folgten. Hieraus erklärt sich, wie sie sich miteinander unterhalten konnten, so wie es V. 17 f. berichtet wird. Die Worte: ich gehe zu meinem Vater hatten wohl das Zeichen zum Aufbruch gegeben. — Die Einwendungen der Jünger sind auf ihrem Standpunkte natürlich. Wo für uns alles klar ist, war für sie lauter Geheimnis. Wenn Jesus das messianische Königreich gründen will, warum geht er denn weg? Will er es nicht, warum kommt er denn wieder? Sodann, wie soll man sich die Schlag auf Schlag folgenden, einander scheinbar widersprechenden Entwickelungen vorstellen? Und vollends: ich komme, weil ich gehe . . .! War da nicht Grund genug auszurufen: wir verstehen nicht, was er redet (V. 18)? All das beweist deutlich die Wahrheit des Berichts; hätte sich ein späterer Schriftsteller so in die lebendige geschichtliche Lage hineinversetzen können? Καὶ ὅτι: und zwar, weil . . ." Dieses Wort erhöht für sie noch die Schwierigkeit des Verständnisses. Es liegt eine gewisse Ungeduld in der Art, wie sie sich in V. 18 ausdrücken.

V. 19 und 20.[1]) — Jesus kommt ihrer Frage zuvor und giebt ihnen einen letzen Beweis seines höheren Wissens, indem er ihnen nicht nur zeigt, daß er die Fragen, welche sie beschäftigen, von selbst weiß, sondern auch, soweit

[1]) V. 19. ℵ B D L lassen ουν nach εγνω aus. — ℵ: ημελλον statt ηθελον. — V. 20. ℵ A D Λ It^{plerique} Syr$^{sch.}$ Cop. lassen δε aus.

es für jetzt möglich ist, alle diese Rätsel löst. Allein anstatt ihnen die erhabenen Thatsachen, die so rasch einander folgen sollten, zu erklären, was sie doch nicht hätten fassen können, beschränkt er sich darauf, ihnen die entgegengesetzten Eindrücke zu beschreiben, welche sie selbst in Eile durchmachen, und die der Rückschlag dieser Thatsachen sein werden: die höchste Freude wird bei ihnen plötzlich dem tiefsten Schmerz folgen; und wird alles von kurzer Dauer sein, wie die Stunde der Geburt bei einem Weib; Jesus braucht nur so viel Zeit, um zu seinem Vater zu gehen und wiederzukommen. Das ist für sie die Schreckensstunde, die sie durchzumachen haben; aber es ist nicht möglich, ihr auszuweichen; und hernach wird ihre Freude unvermischt und ihr Können ohne Grenzen sein. Dies der Inhalt von V. 20—24. — Das Weinen und Klagen des 20. Verses findet seine Erläuterung in Kap. 20, in den Thränen der Maria Magdalena und in dem ganzen Zustand der Jünger nach dem Tode Jesu. Die Erscheinungen des Auferstandenen heilten diese Wunde nur halb; die vollkommene, dauernde Freude wird erst am Pfingstfest geschenkt (V. 22). Die Worte: *aber die Welt wird sich freuen* bis: *versunken in Traurigkeit* sind nicht der wirkliche Gegensatz des ersten Satzes. Sie bilden nur einen nebensächlichen Kontrast. Der wirkliche Gegensatz des ersten Satzes liegt in den letzten Worten des Verses: aber eure Traurigkeit wird in Freude verkehrt werden. Das ἀλλά drückt diese Gegenüberstellung nachdrücklich aus, obgleich es auch den Kontrast zu dem unmittelbar vorhergehenden Satz kundthut.

V. 21 und 22.[1]) — Den Vergleichungspunkt bildet der plötzliche Übergang von dem höchsten Schmerz zur höchsten Freude. Weiter darf man nicht gehen. Der Gedanke der Zeugung einer neuen Welt, die aus dieser Stunde der Angst hervorgehen soll, scheint nicht im Sinne Jesu zu liegen. — Der Ausdruck: *ihre Stunde* deutet vielleicht auf die schmerzliche Stunde hin, welche Jesus selbst durchzumachen hat (*meine* Stunde). Das Wort *ein Mensch* hebt die Größe des Geschehenen hervor und begründet die Freude der Mutter.

V. 22 wendet die Vergleichung an. Der Ausdruck: *ich werde euch sehen* kann nicht gleichbedeutend sein mit: *ihr werdet mich sehen* (V. 16. 17. 19). Die Thatsache des geistigen Wiedersehens ist hier vom Standpunkt Jesu, nicht der Jünger dargestellt. Der Tod Jesu hat nicht nur die Jünger von ihm, sondern auch *ihn* von den Jüngern geschieden. Er hat selbst, als er sich in diesen Zeitpunkt versetzte, gesagt V. 4: „als ich bei euch *war*"; und nach seiner Auferstehung bei Lukas 24, 44: „als ich *noch* bei euch war." Weil er sie darum nicht mehr selber schützen kann, bittet er den Vater, an seiner Statt sie in Schutz zu nehmen (17, 12 f.). Es besteht bald zwischen ihm und den Jüngern kein Band sichtbarer Gemeinschaft mehr, und ein Band geistiger Gemeinschaft hat sich noch nicht geknüpft. Wenn er deshalb geistig wieder zu ihnen kommen wird, so wird das für ihn so gut wie für sie ein Wiedersehen sein. Nach dieser Zwischenzeit, da er die Zügel ihres Lebens nicht mehr selbst gehalten hat, wird Pfingsten kommen, wo er die Herde wieder unter seiner Leitung haben und von seinem göttlichen Stand aus in unumschränkter Macht regieren wird. Die Auferstehung für sich allein vermochte dieses neue Band noch nicht zu knüpfen. Daher kann Weiß in dem Wort: *ich werde euch wiedersehen* nicht füglich einen Beweis zu gunsten seiner Erklärung finden (vgl. auch V. 25). Die letzten Worte: *und niemand* ... hätten nach ihm den Sinn, daß, wenn auch der Auferstandene

[1]) V. 21. ℵ liest ο vor ανθρωπος. — V. 22. A D L 12 Mnn. It[aliq.] Cop.: εξετε statt εχετε. — B D Γ It[aliq.]: αρει statt αιρει.

einmal weggegangen wäre, die Freude über die Auferstehung dennoch den Jüngern im Herzen bliebe; aber siehe zu V. 24. — Das Präs. αἴρει ist die richtige Lesart. Jesus versetzt sich in Gedanken in denselbigen Tag.

V. 23 und 24.[1]) — Jesus giebt hier eine Beschreibung der hohen mit dem geistigen Wiedersehen verbundenen Güter, woraus für sie die verheißene Freude fließt, V. 22. Diese Güter sind völlige Erkenntnis (V. 23a) und völlige Macht (V. 23b). Im ersten Satz liegt der Ton auf ἐμέ, mich (betonte Form); sie werden nicht mehr nötig haben, ihn, den sichtbar Gegenwärtigen, um das zu fragen, was ihnen dunkel und geheimnisvoll erscheinen wird, wie sie eben jetzt zu thun beabsichtigten (V. 19). Da sie den Paraklet in sich haben, werden sie frei und unmittelbar den Vater alles fragen können (vgl. 14, 12—14). Die Lesart von A: ὅ, τι ἄν, alles was, dürfte wohl die richtige sein. Nachdem man dieses ὅ, τι in ὅτι verwandelt hatte, mußte man ein ὅ oder ὅσα als Objekt beifügen; das ὅτι aber wurde als überflüssig ausgeworfen (Meyer). Weiß giebt mit Tischendorf dem ἄν τι des Vaticanus, das infolge der Einschiebung des recitativen ὅτι verändert worden wäre, den Vorzug. In allen Fällen ist der Sinn derselbe. Es ist ganz klar, daß eine so beträchtliche Veränderung in ihrem Verhältnis zu Gott und Christo, wie sie hier den Aposteln verheißen wurde, nicht die Wirkung der Erscheinungen des Auferstandenen sein konnte. Weiß bemüht sich vergeblich, diese Anwendung aufrecht zu halten. Aus Akt. 1, 6 ist klar ersichtlich, daß die Jünger nach der Auferstehung nicht aufgehört haben, persönlich Jesum zu fragen, als sie ihn wieder sahen. Weiß giebt ja auch hier dem ἐρωτᾷν nicht den gewöhnlichen Sinn von fragen, sondern von bitten um eine Sache, was es allerdings zuweilen heißt (4, 31. 40. 47; 14, 16 u. s. w.: fragen, ob man geben will). Aber wozu sollten denn zum Ausdruck für dieselbe Sache zwei verschiedene Zeitwörter (ἐρωτᾷν und αἰτεῖν) gewählt sein? Und besonders die Beziehung zu V. 19 und 30 schließt diese Bedeutung schlechthin aus. Das Wort ἐρωτᾷν hat sicher den Sinn von fragen (nach einem Licht fragen), und αἰτεῖν den allgemeinern Sinn um eine Gabe oder um Hülfe bitten. Jesus will also sagen: „ihr werdet eure Fragen nicht mehr an mich richten wie damals, als ich sichtbar bei euch war; und überhaupt sage ich euch, daß ihr euch, was ihr auch bedürfen möget, in kraft der jetzt durch den heiligen Geist zwischen euch und ihm (eurem Vater) hergestellten Gemeinschaft unmittelbar an Ihn wenden könnet." — Die nähere Bestimmung in meinem Namen würde sich nach T. R., welcher mehrere Mjj. und die alten Vss. für sich hat, auf das Wort αἰτεῖν beziehen; darauf führt auch V. 24; indessen stammt diese Lesart möglicherweise aus den Parallelstellen 14, 13 und 26 und aus dem folgenden Vers. Man muß die Worte mit dem Vatic., Sinait. u. s. w. an den Schluß des Verses stellen und sie mit dem δώσει verbinden. Auf grund der Offenbarung, welche Gott den Gläubigen in betreff Jesu gegeben hat und der Erkenntnis, die sie über ihn empfangen haben, wird er ihnen die so verheißenen Gaben und Hülfeleistungen zuwenden. — Aber da die volle Offenbarung in betreff Jesu in ihrem Herzen nur durch den Geist allein geschieht (14, 17—23), so geht daraus hervor, daß die Jünger bis zum Pfingstfest nicht wirklich im Namen Jesu haben beten können. Es liegt daher in den Worten: „bisher habt ihr noch nicht gebeten in meinem Namen" kein Vorwurf, als ob Jesus sagen wollte, sie hätten es bisher an Glauben oder Eifer fehlen lassen; es ist nur die richtige

[1]) V. 23. Statt οτι οσα αν, wie T. R. mit 10 Mjj. Mnn. liest, hat A οτι (wahrscheinlich ο, τι) αν, B C D L Y It. Or. αν τι, ℵ οτι ο αν, X einige Mnn. οτι ο εαν. — ℵ B C L X Y Δ Sah. Or. stellen εν τ. ονομ. μου nach δωσει υμιν, während T. R. mit A D Γ Δ Π It. Syr. diese Worte nach τον πατερα stellen. — V. 24 einige Mnn. lesen αιτησασθε statt αιτειτε.

Bezeichnung ihrer geistigen Verfassung bis zu der innern Offenbarung, welche der Geist in ihnen vornehmen wird. Von nun an werden sie, als innerlich mit ihm vereinigt, im stande sein zu beten, als wären sie er selbst. Durch den Imper. Präs. αἰτεῖτε versetzt sich Jesus in den verheißenen großen Tag. Die vollkommene, bleibende Freude wird auf den heftigsten Schmerz in einem Augenblick folgen. — Indessen fühlt Jesus, wie sehr ihnen dies alles dunkel bleiben muß. Er erkennt das an und weist sie gerade auf den so eben verheißenen Tag hin, an dem ihnen alles für immer klar werden wird.

V. 25—27.[1]) — Bei den Gleichnissen, von denen Jesus redet, ist nicht an die vorhin gebrauchten Bilder vom Weinstock und den Reben oder an die gebärende Frau zu denken, noch weniger an die von den Synoptikern uns erhaltenen Parabeln. Er will überhaupt die Weise kennzeichnen, wie man in figürlicher Rede von göttlichen Dingen redet; vgl. die Ausdrücke Haus des Vaters, Weg, kommen sehen, sich offenbaren, seine Wohnung nehmen, u. s. w. Es kommt nur dem Geist zu, in einer der göttlichen Wahrheit völlig angemessenen Sprache davon zu reden. Alle Lehre in Worten ist nur Bild, soweit sie der heilige Geist nicht selbst auslegt. Παῤῥησίᾳ hier: in eigentlichen Ausdrücken, bei welchen der Gedanke nicht der Möglichkeit einer falschen Auslegung ausgesetzt ist; vgl. 11, 14. Hinsichtlich des Wortes παροιμία siehe zu 10, 6. — Zwischen ἀπαγγέλλειν, was eher ankündigen bedeutet (Alex.), und ἀναγγέλλειν, offen erklären (Byz.), darf man unentschieden bleiben. — Aus den Worten περὶ τοῦ πατρός zieht Weiß den Schluß, daß sich diese Verheißung nur auf den Inhalt von V. 23 f. beziehen könne, und daß der Ausdruck in Bildern reden nur von dem sinnbildlichen Ausdruck Vater gelte, womit Jesus vorhin Gott bezeichnet habe. Aber wie will man bei dieser Auffassung die Mehrzahl ταῦτα und παροιμίαι auf ungezwungene Weise erklären? Ferner fragt Keil mit Recht, ob der Vatername für Jesus ein bloßes Bild gewesen sei. Es ist ja ganz klar, daß hier die Unterweisung des heiligen Geistes gemeint ist, die eine Offenbarung des Vaters, seines Wesens, seines Willens, seiner Pläne mit der Menschheit sein wird. Übrigens sieht sich Weiß genötigt zuzugeben, daß es sich von V. 25 an nicht mehr um die Erscheinungen des Auferstandenen handeln könne, weil die Sprache, in welcher Jesus nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern geredet hat, gar nicht verschieden war von der gewöhnlichen menschlichen Redeweise, der er sich vorher bedient hatte. Aber warum sieht er denn nicht, daß er, wenn nach seinem Zugeständnis der von V. 25 an beschriebene Zustand auf die Zeit nach Pfingsten paßt, damit seine ganze vorangehende Auslegung von Kap. 14 an zurücknimmt? Denn V. 26 beschreibt augenscheinlich keinen andern Zustand als V. 23 f.; der Tag, von welchem V. 26 redet, und der, von welchem V. 23 und 25 reden, muß eines sein mit dem Tag, der 14, 20—23 gemeint ist. Das frei heraus verkündigen vom Vater wird doch wohl dasselbe bezeichnen, was schon 14, 23 von der vertrauten Gemeinschaft sagt: „der Vater und ich, wir werden zu ihnen kommen und Wohnung bei ihm machen." Und wenn sich der Ausdruck in unserem V. 25: ich werde frei heraus verkündigen auf Pfingsten bezieht, wie Weiß zugiebt, so ist er doch wohl die Parallele zu dem: ich werde wiederkommen in 14, 18.

Die Erklärung in V. 26 scheint auf den ersten Blick mit dem Wort in 14, 16 in Widerspruch zu stehen. Allein an dieser letztern Stelle redet Jesus noch von der Zeit vor Pfingsten; er sagt, er werde für seine Jünger bitten,

[1]) V. 25. ℵ B C D Γ X Υ It^plerique Or. lassen αλλα aus. — ℵ liest οπου statt οτε. — Die Mss. sind geteilt zwischen απαγγελω (ℵ A B u. s. w.) und αναγγελω (E G H u. s. w.) — V. 27. Statt θεου lesen B C D L X 2 Mnn. Syr^sch. Cop. Sah. πατρος.

um ihnen den Geist senden zu können; hier dagegen ist der Paraklet als schon gegenwärtig und in ihnen handelnd vorausgesetzt; deshalb bitten sie selbst den Vater im Namen Jesu, weil sie in unmittelbarer Verbindung mit ihm stehen. Solange sie demnach in diesem Stand der Einheit mit Gott bleiben, ist die Fürsprache Jesu (Röm. 8, 34; Heb. 7, 25) kein Erfordernis für sie. Aber wenn sie sündigen, bedürfen sie den Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist (I. Joh. 2, 1 f.). Der Ausdruck: ich sage nicht, daß ich bitten werde, giebt in sehr feiner Weise diesen Zustand wieder. Er sagt nicht, daß er bitten werde; denn solange sie im richtigen Stand der Treue bleiben, werden sie dessen nicht bedürfen; er bittet dann durch sie, nicht für sie. Allein er sagt auch nicht, daß er nicht bitten werde; denn möglicherweise bedürfen sie noch seiner Fürsprache, wenn zwischen ihnen und dem Vater irgend eine Scheidung eintritt. Man sieht, wie sehr Grotius u. A. den Gedanken verdreht haben, wenn sie die Worte: „ich sage euch nicht, daß ...“ in dem Sinn verstehen: „um nicht zu sagen, daß ich für euch bitten werde.“ Das heißt Jesum das gerade Gegenteil seines Gedankens sagen lassen, wie das aus V. 27 deutlich hervorgeht.

Über die Worte: der Vater hat euch lieb, weil ihr mich geliebt habt, vgl. 14, 21. 23. Die Perfekta bezeichnen einen erlangten Zustand: „weil ihr solche geworden seid, die mich lieben und glauben ...“ Im allgemeinen stellt Jesus den Glauben nicht der Liebe nach; aber hier redet er von einem besondern Glauben, nämlich von dem Glauben an seine göttliche Herkunft. Sie waren seiner Person lange Zeit von Herzen zugethan, ehe sie seine ganze Größe begreifen konnten, wie sie dieselben jetzt zu begreifen anfangen. — Mit diesen Worten kommt Jesus von der zukünftigen Pfingstzeit auf das jetzt in ihnen vollbrachte Werk zurück, weil dieses die Bedingung und die Grundlage dieser Zukunft ist (14, 17). Und in der That, der letzte Augenblick rückt heran: es ist Zeit, auf ihren jetzt gewonnenen Glauben das Siegel zu drücken. Dazu faßt er den wesentlichen Inhalt desselben bündig in einem Satz zusammen: „ihr habt geglaubt, daß ich von Gott ausgegangen bin.“ Sogar Tischendorf verwirft die Lesart des Sinait. und 13 anderer Mjj., welche πατρός statt θεοῦ lesen. In diesem Augenblick muß die göttliche Herkunft und Sendung Jesu und nicht sein Sohnesverhältnis zu Gott als wesentlicher Gegenstand des Glaubens der Apostel betont werden. Die Sache liegt ganz anders als in V. 28. Das Verhältniswort παρά, von — her, und das Zeitwort ἐξῆλθον besagen mehr als die bloße Sendung, welche durch ἐλήλυθα ἀπό bezeichnet wäre; diese Ausdrücke kennzeichnen im allgemeinen den göttlichen Lebenskreis, von welchem Jesus seine Abkunft herleitet. Sie stellen das Heldentum in dem Glauben der Apostel in's Licht. In diesem Wesen von Fleisch und Blut, in dem schwachen, verachteten Menschen haben sie ein aus göttlicher Höhe herabgekommenes Wesen zu erkennen vermocht.

V. 28.[1]) — Was die Jünger am schwersten zu fassen vermochten, war das, daß Jesus die Welt verlasse, wo doch nach ihrer Meinung das messianische Königtum aufgerichtet werden sollte. Auch machten sie sich keine klare Vorstellung von dem Ort, wo er hinging. Jesus geht von dem Klareren aus, um ihnen das weniger Klare deutlich zu machen. Sie haben geglaubt und erkannt, daß sein Ursprung göttlich ist, daß hinter seinem irdischen Dasein nicht wie bei den übrigen Menschen, das Nichts, sondern der Schoß des Vaters steht (V. 27). Daraus geht hervor, daß die Welt für ihn nur ein Durchgangspunkt ist, daß er in dieselbe gekommen ist, und zwar nur gekommen, um in ihr ein Werk auszurichten, nicht um sich in ihr niederzulassen. Was

[1]) Statt παρα lesen BCLX 2 Mnn. Cop. Or. εκ.

ist nun natürlicher, als daß er, sobald dieses Werk vollbracht ist, diese Welt verläßt, in der er sich nur aus besonderer Veranlassung befindet, und zu Gott als seiner eigentlichen Ausgangsstätte zurückkehrt. Die Himmelfahrt ist das natürliche Seitenstück zu der Menschwerdung, und seine göttliche Zukunft empfängt ihr Licht aus seiner göttlichen Vergangenheit. Das Ebenmaß der vier Sätze dieses Verses wirft ein überraschendes Licht auf die Geschichte Jesu und auf jede der vier großen Entwickelungsstufen, in welchen sie sich zusammenfaßt: Entäußerung, Menschwerdung, Tod, Himmelfahrt. Der Ausdruck von Gott ausgehen bezeichnet den Verzicht auf den göttlichen Stand, die freiwillige Aufgabe der μορφὴ θεοῦ (die Gestalt Gottes) in der paulinischen Sprache (Phil. 2, 6); das Kommen in die Welt den Eintritt in den menschlichen Stand und in's irdische Dasein, das Fleischgewordensein (1, 14), oder das Annehmen der Knechtsgestalt (Phil. 2, 7). Die Welt verlassen bezeichnet nicht die Trennung von der menschlichen Natur, sondern den Bruch mit der irdischen Form des menschlichen Daseins. Denn Stephanus schaut noch den verklärten Jesus in der Gestalt des Menschensohns (Akt. 7, 56) und wie ein Menschensohn herrscht er und kommt wieder (Matth. 26, 64; Luk. 18, 8). — Endlich ist das Hingehen zum Vater der Ausdruck für die Erhöhung Jesu in seiner menschlichen Natur zu dem göttlichen Stand, den er als Logos vor seiner Menschwerdung inne hatte. — Die alex. Lesart ἐκ hat, wie selbst Lücke anmerkt, einen zu starken, dogmatischen Beigeschmack, um echt sein zu können (vgl. 1, 18). Das παρά im Sinait. und den andern Mjj. enthält, wie in V. 27, die beiden Begriffe der Herkunft und der Sendung. — Jesus sagt hier: der Vater, statt Gott (V. 27). Es handelt sich hier ja nicht mehr um den Inhalt des apostolischen Glaubens wie in V. 27. Die ganze Seligkeit seines kindlichen Verhältnisses zu Gott, auf das er verzichtet hat, stellt sich ihm vor Augen. Das Wort πάλιν, hinwieder, deutet auf die Wechselbeziehung zwischen Kommen und Gehen; wie ein: folglich; denn das eine begründet das andere. Die Apostel begreifen, daß er weggeht, weil er gekommen ist; und daß er zu Gott geht, weil er von Gott gekommen ist.

V. 29 und 30.[1]) — Beim Vernehmen dieser einfachen und bündigen Zusammenfassung aller Geheimnisse seines vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Daseins sind die Jünger gleichsam eingehüllt in eine überraschende Klarheit; aus freiem Antrieb kommt ein einmütiges Bekenntnis aus ihrem Munde, die Zweifel, welche sie vom Beginn dieser Unterredungen an umtrieben, sind zerstreut; es kommt ihnen vor, als hätten sie keine weitere Aufklärung mehr zu wünschen, und als wären sie schon zum vollen Licht der ihnen so eben von Jesu verheißenen Aufklärung gelangt. Nicht als ob sie so unsinnig wären, im Widerspruch mit dem Wort des Herrn, dessen Allwissenheit sie eben jetzt bekennen, behaupten zu wollen, der Zeitpunkt, der ihnen eben jetzt als ein zukünftiger bezeichnet wurde, sei schon da; aber die Erleuchtung ist eine so durchgreifende, daß sie keine hellere denken können. Indem ihnen Jesus so unmittelbar auf die Gedanken antwortet, welche sie im Grund ihres Herzens bewegten, hat er ihnen den Maßstab für die Wahrheit seiner Worte überhaupt und für die Gewißheit aller seiner Verheißungen gegeben. Sie haben, wie Nathanael im Anfang, die Erfahrung gemacht, daß er alles weiß, und sie schließen daraus, wie jener, auf seine Gottheit. — Die Beziehung der Worte: du bedarfst nicht, daß dich jemand frage auf die Worte des V. 19: Jesus merkte, daß sie ihn fragen wollten, ist unbestreitbar; nur muß man dieselbe in der weiten, des feierlichen Augenblicks würdigen Weise auffassen (dies gegen Meyer). In dem Bekenntnis der Jünger fließen, wie in dem Ausdruck

[1]) ℵ B C D Λ Π 2 Mnn. It$^{aliq.}$ streichen αυτω.

Gottes Sohn (1, 50), die beiden Gedanken der göttlichen Sendung (ἀπό) und der göttlichen Herkunft (ἐξῆλθες) zusammen.

V. 31—33.[1]) — Dies ist ein unaussprechlich erquicklicher Augenblick für den Herrn; er, Jesus, sieht sich von diesen elf Galiläern anerkannt und verstanden. Dies genügt ihm; sein Werk ist für den Augenblick abgeschlossen, der heilige Geist wird ihn vollends in ihnen und in der Menschheit verklären. Es bleibt ihm nur noch übrig, das Gespräch zu schließen und Dank zu sagen. Johannes allein hat die Größe dieses Augenblicks erfaßt und uns das Andenken daran erhalten. Die Worte: jetzt glaubet ihr sind also nicht in fragendem und gewissermaßen ironischem Sinn zu verstehen, als ob Jesus die Wirklichkeit ihres Glaubens hätte in Zweifel ziehen wollen. Ich glaube nicht einmal, daß das ἄρτι einen Gegensatz zu dem bald nachher zutage tretenden Unglauben bildet, auf welchen Jesus hinzudeuten im Begriff steht, als ob er sagen wollte: „ihr glaubet jetzt allerdings; aber in kurzem — was werdet ihr da thun!“ Wie könnte denn Jesus in Kap. 17 seinem Vater so aus vollem Herzen Dank sagen für einen Glauben, den er vorher in solcher Weise geschildert hätte? Vgl. besonders 17, 8: „sie haben wahrhaft (ἀληθῶς) erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie haben geglaubt, daß du mich gesandt hast“, in welchen Worten Jesus offenbar auf unsern V. 30 anspielt. Das Wort jetzt will also meines Erachtens hier sagen: „jetzt endlich seid ihr an den Punkt angekommen, zu welchem mich zu führen mein Bemühen war; ihr habt mich anerkannt als das, was ich bin, und mich als solchen aufgenommen.“ Was in V. 32 folgt, ist nicht ein aber, sondern ein einfaches allerdings; V. 33 wird das schließliche aber als Antwort auf jenes allerdings bringen. Kaum hat sich dieser Glaube entwickelt, so geht er allerdings einer harten Probe entgegen; das Band wird reißen, wenigstens äußerlich. Aber das geistige Band wird festhalten und über diese Probe wie über alle andern den Sieg davontragen. — Das νῦν fehlt in den Alex.; vielleicht ist es gestrichen worden, weil man den angegebenen Zeitpunkt noch nicht für gekommen hielt. — Der Aor. I. Pass. σκορπισθῆτε ist mehr geeignet, den Fehltritt der Jünger zu mildern als zu verschärfen; es ist wie ein furchtbarer Streich, der sie treffen und betäuben wird. Dieses Wort erinnert an die bei den Synoptikern angeführte Stelle aus Sacharjah: „ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen.“ (Matth. 26, 31.) In den folgenden Worten: ihr werdet mich allein lassen spricht sich der Gedanke an die strafwürdige Flucht aus, aber mehr im Tone der Betrübnis als des Vorwurfs. — Ἕκαστος εἰς ἴδια, jeder in seiner Behausung. Weiß findet in diesem Ausdruck die Vorstellung des Abbruchs der gegenseitigen Gemeinschaft zum Beweis der Erschütterung ihres Glaubens an den Messias. Er bezeichnet vielmehr das Suchen nach einer sicheren Zuflucht, fern von der Gefahr, die über ihren Meister hereinbricht. — Καί, offenbar in adversativem Sinn: und doch.

V. 32 beruhigt die Jünger hinsichtlich der Person ihres Meisters; V. 33 beschwichtigt die Sorge für ihre eigene Person. Alles was ihnen Jesus an diesem letzten Abend gesagt hat, soll ihnen auf grund ihres Glaubens an ihn eine vollkommene Ruhe einflößen (14, 1). Allerdings hat er ihnen nicht verhehlen können, daß sie einen Kampf mit der Welt zu bestehen haben werden (15, 18 — 16, 4). Aber angesichts der Trübsale, welche dieser Kampf mit sich bringt, soll ihr Friede zur Festigkeit, zum Heldenmut werden. Zwischen den beiden Ergänzungen in mir und in der Welt besteht ein Gegensatz;

[1]) V. 32. ℵ A B C D L X Cop. lassen νυν vor εληλυθεν aus. — V. 33. T. R. mit D mehreren Mnn. Itplerique liest εξετε, alle andern Urkunden haben εχετε.

die eine bezeichnet die Stätte, wo man den Frieden holt, die andere den Boden, aus welchem die Furcht erwächst. Ἐγώ hebt die einzigartige Persönlichkeit dessen nachdrücklich hervor, der, nachdem er schon für sich selbst gesiegt, seinen Sieg zum Sieg aller der Seinigen macht. — Der Sieg, den Jesus schon erfochten hat, ist vor allem ein innerlicher; er hat den Reizungen der Welt widerstanden und ihre Schrecknisse überwunden. Aber noch mehr: dieser geistige Sieg soll sich nun äußerlich verwirklichen in der Vollendung des Erlösungswerks durch das Kreuz, das jetzt zum voraus angenommen, fortan das Prinzip und das Denkmal der Niederlage der Welt werden soll. Dieser gegenwärtige Sieg wird sich mittelst der Elfe fortpflanzen, die seine Träger auf Erden sein sollen.

Dritter Abschnitt.

17, 1—26.

Das Gebet.

Der Siegesruf, mit welchem Jesus seine Gespräche mit den Jüngern geschlossen hat, war ein Vorgriff des Glaubens. Um den angekündigten Sieg in eine gegenwärtige Wirklichkeit zu verwandeln, war nichts Geringeres erforderlich, als das Eingreifen der Allmacht Gottes. An diese wendet sich nun Jesus.

Gewöhnlich teilt man das Gebet in drei Teile: 1) das Gebet für seine eigene Person, V. 1—5; 2) das Gebet für seine Apostel, V. 6—19; 3) das Gebet für die Kirche, V. 20—26. Und in dieser Ordnung verläuft ja auch das Gebet. Aber der Gedanke ist einer. Wenn Jesus für sich selbst betet, so hat er dabei nicht seine Person im Auge, sondern das Werk Gottes (siehe zu V. 1 und 2); wenn er für seine Apostel betet, so empfiehlt er sie Gott als Werkzeuge und Fortarbeiter an diesem Werk; und wenn er seinen Blick auf alle gegenwärtigen oder künftigen Gläubigen ausdehnt, so geschieht es, weil dieses Werk auf sie gerichtet ist, mit andern Worten, weil diese Seelen den Schauplatz bilden, auf welchem die Herrlichkeit Gottes erglänzen soll; denn sein Werk und die Herrlichkeit des Vaters sind für ihn eine und dieselbe Sache. Der Rahmen des Gebets ist also wohl der, den wir oben erwähnt haben, aber der eine durchlaufende Gedanke ist das Werk Christi oder die Herrlichkeit des Vaters. Ein solches Gebet ist also durchaus eine Eingebung des Sohnesherzens Jesu.

Dieses Gebet ist mehr als eine andächtige Betrachtung. Jesus hatte gehandelt (Kap. 13) und geredet (K. 14—16); jetzt bedient er sich der Art zu reden, welche zugleich Wort und That ist, er betet. Aber er betet nicht bloß, er betet laut, und dies beweist, daß er zwar mit Gott redet, aber auch für seine Umgebung; nicht um ihnen zu zeigen, wie er betet, sondern um sie an seinem innigen Verkehr mit seinem Vater teilnehmen zu lassen und sie auch zum Gebet hinzureißen. Es ist eine vorausgreifende Verwirklichung der Gemeinschaft der Herrlichkeit, welche er V. 24 für sie erbittet: „daß sie sehen die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast; ich will daß, wo ich bin, auch sie bei mir seien.“ Er erhebt sie in die göttliche Welt, in welcher er selber lebt.

Man nennt es das hohepriesterliche Gebet. Es ist in der That eine Handlung des obersten Priesters der Menschheit, der sein Opfer damit beginnt, daß er sich selbst mit seinem ganzen gegenwärtigen und zukünftigen Volke Gott opfert.

V. 1—5. Jesus erbittet sich seine göttliche Herrlichkeit wieder.

V. 1 und 2.[1] — Hatte Jesus die vorhergehenden Worte auf dem Wege von Jerusalem nach Gethsemane gesprochen, so mußte er jetzt im Begriff sein, über den Bach Kidron zu gehen. In diesem entscheidenden Augenblick sammelt er sich und betet. — Die Worte: solches redete Jesus scheiden die vorangehenden Reden deutlich von dieser feierlichen Gebetshandlung. Darauf deutet auch das Aufschauen zum Himmel hin. Bis dahin hatte Jesus während seines Redens die Jünger angesehen. Das Aufheben der Augen zum Himmel ist eine natürliche Anstrengung der Seele, dem Kerker der Erde zu entweichen, ein Verlangen nach dem Schauen des lebendigen Gottes, dessen Herrlichkeit allenthalben in der lautern Heiterkeit des Himmels erglänzt. Allerdings ist ein solcher Vorgang in einem Gemach möglich (Akt. 7, 55); aber er läßt sich eher vorstellig machen unter freiem Himmel; vgl. 11, 41; Mark. 7, 34. Die Worte: und sprach bezeichnen den Augenblick, wo sein Gemüt durch den sichtbaren Himmel hindurch dem Angesichte Gottes begegnet und in dem Gott des Weltalls seinen Vater schaut. Die alex. Lesart: „als er seine Augen aufgehoben hatte, sprach er“ ist fließender und mehr griechisch; die gewöhnliche Lesart: „er hob seine Augen und sprach“ ist einfacher und mehr hebräisch; das ist gewiß kein Beweis zu gunsten der erstern! — Der Name Vater ist ein Ausdruck für den Geist des ganzen nachfolgenden Gebets. Jesus brauchte gewiß das aramäische Wort Abba, vgl. Mark. 14, 36. Dieser Ausdruck, in welchem er gewöhnlich die heiligen Regungen seines Sohnesherzens zusammenfaßte, ist für die Christen ein geheiligter Name geworden und gerade so als Ausdruck für die Empfindung der Gotteskindschaft und der kindlichen Anbetung (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6) in die Sprache des N. T. übergegangen. — Die Stunde ist diejenige, von welcher Johannes und Jesus selbst mehrmals im Verlauf des Evangeliums gesagt hatten, daß sie noch nicht gekommen sei; es ist die Stunde der Erhöhung durch den Tod. Aber damit sie in der Verklärung des Sohnes endige, bedarf es der Dazwischenkunft des Vaters; das erbittet sich Jesus mit dem Wort: verkläre! Mehrere Ausleger setzen diese Verklärung Jesu in die sittliche Vollkommenheit, welche er mit der Hülfe Gottes in seinen Leiden wird leuchten lassen, und in die Anziehungskraft, die er so auf die Menschen ausüben wird. Diese Erklärungen sind, wie Reuß anerkennt, nicht vereinbar mit V. 5, wo sich unstreitig zeigt, daß Jesus an seine persönliche Wiedereinsetzung in den göttlichen Stand denkt, den er vor seiner Menschwerdung inne gehabt hatte. Nur darf man diese Verklärung, welche sich Jesus zurückerbittet, nicht, wie im allgemeinen die orthodoxen Ausleger annehmen, auf den Genuß göttlicher Seligkeit und Herrlichkeit beschränken. Denn das Absehen dieser Bitte Jesu geht nicht auf seine eigene Befriedigung, sondern auf die Fortsetzung und Vollendung seines Werkes, wie die folgenden Worte beweisen: damit dein Sohn dich verkläre. Was er will, das sind neue Mittel zur Wirksamkeit. Er bittet also um die Wiedereinsetzung in seinen

[1] V. 1. א: λελαληκεν statt ελαλησεν. — אBCDLX 7 Mnn. It^aliq. Vg. Cop.: επαρας . . . . ειπεν, statt επηρε . . . . και ειπεν, wie T. R. mit A und 12 Mjj. It^aliq. Syr. liest. — אABCD 3 Mnn. It^plerique Vg. Syr. Cop. Or. lassen και nach ινα aus. — אBC It^aliq. lassen σου nach υιος aus. — V. 2. Alex.: δεδωκας statt εδωκας (diese Variante wiederholt sich fast durchweg in dem ganzen Abschnitt). — Statt δωση αυτοις (T. R. mit 7 Mss.) lesen 9 Mjj. (BEH u. s. w.): δωσει αυτοις; א: δωσω αυτω.

gesamten göttlichen Stand, in den Besitz der göttlichen Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht, deren er sich entschlagen hatte, um in einen echt menschlichen Zustand einzugehen. Nur unter dieser Bedingung kann er fernerhin Gott verklären und das jetzt begründete Heilswerk entfalten. Sein persönlicher Stand muß jetzt ganz ebenso umgestaltet werden, wie er sich umgestaltet hat, als Jesus aus dem göttlichen Stand in die menschliche Daseinsform eintrat. Er redet von sich selbst in der dritten Person: dein Sohn. Dies thun wir allemal, wenn wir die Aufmerksamkeit des Angeredeten auf das richten wollen, was wir für ihn sind. Es liegt also in dieser Redeweise, wie sie Johannes Jesu in den Mund legt, nichts Verdächtiges. Sie stimmt auch ganz zusammen mit der gewöhnlichen Weise, wie er bei den Synoptikern von sich redet, wo er sich gewöhnlich als des Menschen Sohn bezeichnet. Mit viel mehr Recht könnte die von der alex. Lesart gebotene, von Tischendorf aufgenommene und von Weiß, Westkott verteidigte Form als verdächtig gelten: „auf daß der Sohn dich verherrliche.“ Statt das Sohnesbewußtsein auszudrücken, wie der gewöhnliche Text: „dein Sohn“ hat diese Lesart eine rein dogmatische Färbung, genau so, wie in den ähnlichen Stellen 1, 18 und 16, 28. — Die Partikel καί nach ἵνα, „damit auch“, fehlt bei den Alex. und wird von Tischendorf u. s. w. verworfen. Aber dieses Wörtchen konnte leicht ausfallen. Es hebt das Verhältnis zwischen der Verklärung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater, und damit auch den kindlichen Sinn hervor, der aus dieser Bitte spricht: Jesus will durch seinen Vater verklärt werden, nur um ihn ebenfalls verklären zu können.

V. 2 ist ein erklärender Zusatz zu V. 1. Jesus erinnert den Vater an das, was ihm das Recht giebt, zu ihm zu sagen: verkläre mich. Mit dieser Bitte schließt er sich nur dem Ratschluß Gottes selbst an: wie du ihm Macht gegeben hast ... Diese Gabe besteht in dem Ratschluß, durch welchen Gott dem Sohne die unbeschränkte Herrschaft über die ganze Menschheit (alles Fleisch) zugeteilt hat, als er ihn sandte, seinen Beruf als Erlöser zu erfüllen (10, 36); vgl. Eph. 1, 10. — Das Heilswerk, welches er inmitten der Menschheit ausführen soll, hat wirklich seine Stellung als Herr zur Voraussetzung; vgl. Matth. 28, 18: „mir ist alle Gewalt gegeben ...“, nach welcher Stelle der Befehl, die Völker zu lehren und zu taufen, d. h. von ihnen Besitz zu ergreifen, die erlangte Macht zur Grundlage hat. — Der zweite Satz: auf daß er das Leben gebe ist parallel mit dem zweiten Satz in V. 1: auf daß er dich verkläre. Das richtige Mittel, Gott zu verherrlichen, ist die Mitteilung des ewigen Lebens, d. h. die Einführung der Menschen in das Leben Gottes. Indem Jesus den Zweck seiner Bitte unter diesen neuen Gesichtspunkt stellt, begründet er sie auf eine andere Weise. Es ist, als ob er bäte: „gewähre mir die Himmelfahrt, damit ich Pfingsten herbeiführen kann.“ Denn durch die Gabe des heiligen Geistes teilt Jesus den Gläubigen das Leben mit (7, 37—39). Weiß giebt dieses so einfache Verhältnis zwischen Leben und Geist nicht zu und will hier nur die Ausdehnung der Wirksamkeit Jesu auf die ganze Welt sehen. — Πᾶν bezeichnet die künftige Körperschaft der Gläubigen, diese Einheit, dieses ἕν (wovon V. 23; 11, 52; Eph. 2, 14 die Rede ist), welches Gott von Ewigkeit her angeschaut und dem Sohne gegeben hat (Röm. 8, 28). Das Wort πᾶν ist Nomin. absol.; vgl. 6, 39. Nachher wird derselbe Begriff wieder aufgenommen und in der nähern Bestimmung αὐτοῖς in seinen richtigen Fall gesetzt. Dieses Fürwort in der Mehrzahl individualisiert den Inhalt der Gesamtheit, welche der Gegenstand der Gabe ist. Denn wenn die Gabe Gottes an Christum ein zusammenfassendes Thun ist, das alles, was gläubig ist, in sich begreift, so ist die Mitteilung des Lebens an die Gläubigen durch Christum eine auf den Einzelnen gerichtete That. —

Der Ausdruck: *was du ihm gegeben hast* erinnert an die Worte in Kap. 6: „diejenigen, welche der Vater lehrt, zum Sohne zieht und ihm giebt" (V. 37. 44. 45. 65); es sind die, welche die Thätigkeit des Gesetzes und der Weissagung als heilsbegierige Menschen zu Jesu Füßen führt. — Die Form δώσῃ ist nicht griechisch; sie kommt jedoch Apok. 8, 3 und 13, 16 in einigen Mss. wieder vor. Es ist als ein Fut. Konj. zu betrachten, eine spätere Form, von welcher man im N. T. einige Beispiele zu finden glaubt (*Bäumlein* führt an ὄψησθε, Luk. 13, 28; καυθήσωμαι, I. Kor. 13, 3; κερδηθήσωνται, I. Petr. 3, 1; εὑρήσῃς, Apok. 18, 14); oder wäre es vielleicht der Konj. eines fehlerhaften Aor. ἔδωσα, statt ἔδωκα? Es wäre allerdings schwer gewesen, δώκῃ zu sagen. Aber die richtige Lesart ist wohl δώσει (Vatic.), woraus man wegen des ἵνα einen Konj. machen zu müssen geglaubt hat (vgl. V. 3 die Lesart γινώσκωσι). Die Lesart δώσω im Sinait. verträgt sich nicht mit der durch die ganze Stelle gehenden dritten Person. Die Lesart αὐτῷ (dem πᾶν) in demselben Ms. ist ebenso eine offenbare Korrektur. — Die Bedeutung des Ausdrucks: *alles, was du ihm gegeben hast* reicht weniger weit als das Wort *alles Fleisch*; er bezieht sich nur auf die Gläubigen. Wenn Jesus Macht bekommen hat über alle lebendigen Menschen, so geschieht dies im Hinblick auf die Gläubigen, die er selig zu machen berufen ist. Vgl. Eph. 1, 22: „*er hat ihn gesetzt der Gemeinde als Haupt über alles*, d. h. als *ihr Haupt*, welches über alle Dinge zu ihrem Besten gesetzt ist.

V. 3 stellt die Verbindung her zwischen dem Gedanken der Verklärung Gottes (V. 1) und der *Gabe des ewigen Lebens* (V. 2): leben heißt Gott erkennen; Gott verklären heißt also das Leben geben, indem man ihn kennen lehrt.

V. 3. — Jesus betrachtet dieses ewige Leben, an welchem er der Menschheit Anteil geben soll; er ergründet sein Wesen; das ist die *Erkenntnis* Gottes. Eine solche Erkenntnis ist aber sicherlich in seiner Vorstellung nicht eine rein verstandesmäßige Thatsache. Die Schrift nimmt das Wort *erkennen* immer in einem tieferen Sinn. Wenn es sich um das Verhältnis zwischen zwei Personen handelt, so bezeichnet dieses Wort die vollkommene Anschauung des geistigen Wesens, die beide voneinander haben, ihr inniges Zusammentreffen in demselben lichthellen Lebensgebiet. Jesus hat 14, 21—23 die Offenbarungsthat geschildert, aus welcher bei den Seinen diese allein wahre Erkenntnis Gottes fließt. Es ist das Werk des Geistes, welcher Jesum und mit ihm Gott in uns wohnen macht. Das Beiwort *allein* bezieht sich, wie Luthardt sagt, weder auf wahr, noch auf Gott, sondern auf den ganzen Ausdruck: *wahrer Gott*. Der Ausdruck ἀληθινός besagt, daß dieser Gott allein der in dem Wort *Gott* ausgesprochenen Idee vollkommen entspricht. Man kann nicht wohl umhin, hierin mit *Meyer* den Gegensatz gegen die zahlreichen, dieses Namens unwürdigen Gottheiten des herrschenden Polytheismus zu finden. Ich verstehe nicht, warum *Weiß* diesen stillschweigenden Gegensatz nicht gelten lassen will. Er paßt genau zu der Vorstellung der Ausdehnung der Wirksamkeit Christi über die Grenzen Israel's hinaus, welche nach seiner Auffassung in V. 2 enthalten ist. Ruft doch das Wort *alles Fleisch* eben das Bild aller der außerisraelitischen Völker hervor, welche die abgöttische Menschheit ausmachen. — Allein offenbar täuscht sich *Meyer*, wenn er die Worte: *der allein wahre Gott* als Attribut von σέ faßt: „dich *erkennen als den allein* . . ." Bei dieser Satzverbindung erhält das Wort *erkennen* einen Sinn, der zu sehr auf die Seite des Verstandes neigt im Widerspruch gegen die hier der Erkenntnis zukommende Bedeutung, wornach sie eins ist mit dem Leben selbst. Der Ausdruck: *allein wahrer Gott* ist Apposition zu σέ: „dich *erkennen, ja dich, den allein wahren Gott*." Auf diese Weise behält

das Wort erkennen die tiefe, lebendige Bedeutung, welche es hier haben muß. Damit ist der oben angeführte Gegensatz zum Polytheismus keineswegs ausgeschlossen.

Hätte Jesus nur für sich gebetet, so würde er sich auf die Worte beschränkt haben: „daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, erkennen.“ Aber er betet laut und schließt demnach die, die ihn umgeben, in sein Gebet mit ein. Deshalb fährt er fort: „und den du gesandt hast, Jesum Christum“. Indem er Gott, als dem Urquell des ewigen Lebens die Ehre giebt, ist er sich bewußt, der einzige Mittler zu sein, durch welchen sie, die ihn hören, Zutritt zu dieser Quelle haben können; denn in ihm offenbart und giebt sich Gott (14, 6). Daher fällt in seinen Augen für alles, was Mensch heißt, der Besitz des ewigen Lebens mit der Erkenntnis Jesu wie mit der Erkenntnis Gottes zusammen. Seit Augustin haben mehrere Ausleger (Lampe u. A.) die Worte „den du gesandt hast ... u. s. w.“: als zweite Apposition zu σέ gefaßt. Der Zweck dieser unmöglichen Satzverbindung ist offenbar der, die Gottheit Christi sicher zu stellen; aber diese wird bei der natürlichen Satzverbindung durchaus nicht gefährdet. Die Worte: den du gesandt hast sind unfraglich Objekt zu dem Zeitwort: daß sie erkennen. Auch ist Christus nicht als Attribut von Jesus zu fassen: „daß sie Jesum, den du gesandt hast, als Christum erkennen“; diese Satzverbindung würde zu der Fassung des Wortes erkennen im intellektualistischen Sinn zurückführen. Die Worte Jesus Christus sind die Apposition des Objekts, den du gesandt hast, aber man kann sie nicht zu einem einzigen Eigennamen zusammenziehen, wie bei dem nachmaligen Gebrauch dieser Redensart geschehen ist, und wie Weiß, Reuß mit einigen andern meinen, die in einem solchen Ausdruck, der, wie sie sagen, nicht wohl Jesu selbst in den Mund gelegt werden könne, einen Beweis für die freie Wiedergabe dieses Gebets durch den Evangelisten finden. Auch Tholuck sieht hier ein Hereinwirken der späteren kirchlichen Sprache; sogar Westkott betrachtet diese sowie die vorangehenden Worte: allein wahrer Gott als Glossen des Evangelisten, der das Gebet des Meisters erkläre — eine Erklärung, die freilich sehr überflüssig wäre. Bretschneider hat diese Ausdrucksweise am lebhaftesten angegriffen; er sieht darin einen groben Verstoß gegen die Geschichte und leitet daraus einen Beweis ab gegen die Echtheit des Evangeliums. Wir glauben vielmehr, dieser Einwand habe seinen Grund darin, daß man sich nicht lebhaft genug in die geschichtliche Lage versetzt, in welcher dieses Gebet gesprochen wurde. Bis dahin hatte Jesus durchaus vermieden, sich vor dem Volk den Namen Christus beizulegen. Anstatt nun diesen so vielfachen Mißdeutungen ausgesetzten Ausdruck anzuwenden, nahm er, wenn die gewöhnliche Benennung Menschensohn nicht mehr ausreichte, seine Zuflucht zu den seltsamsten Umschreibungen (8, 25; 10, 25 ff.). Ebenso verfuhr er selbst im Kreis der Jünger (13, 13. 19). Einmal nur und ausnahmsweise in Samaria, auf nicht-jüdischem Boden, hatte er sich offen den Messiasnamen beigelegt (4, 26). In den Synoptikern befolgt er das gleiche Verfahren. Matth. 16, 20 nimmt er zwar das Bekenntnis des Petrus an, nimmt aber zugleich davon Anlaß, den Aposteln zu untersagen, daß sie ihn öffentlich als den Messias bezeichneten. Diese Verschwiegenheit konnte nicht ewig dauern. Und da nun der Augenblick gekommen war, da das neue Losungswort der Menschheit: Jesus Christus, von den Aposteln über die ganze Erde hin ausgerufen werden sollte, mußten sie dasselbe wenigstens einmal ausdrücklich aus dem Munde ihres Meisters selber vernehmen. Und bei welcher günstigeren Gelegenheit, in welcher feierlicheren Form mochte dieses Losungswort der neuen Religion ausgesprochen werden, als in diesem letzten Gespräch mit seinem Vater, welches seiner gesamten Wirksamkeit das

Siegel aufdrückte? Dies thut Jesus in der feierlichen Formel: Jeschuah Hammaschiach (Jesus Messias). Somit hat sich Johannes hier keines Versehens schuldig gemacht. Er hat den unaussprechlich wichtigen und ergreifenden Augenblick getreu wiedergegeben, da er endlich Jesum selbst mit diesem ausdrücklichen Bekenntnis die Überzeugung bestätigen hörte, welche sich seit dem ersten Tage seiner Annäherung an ihn (1, 42) mehr und mehr bei ihm entwickelt hatte, die Überzeugung, welche der Welt zu verkündigen fortan sein und seiner Genossen Beruf wurde. Wollte Gott, es wären alle Glaubensbekenntnisse der Kirche immer, sowie dieses, Thaten der Anbetung gewesen! — Man hat eingewendet, das Wort χριστόν ohne Geschlechtswort könne nur als Eigenname gefaßt werden. Aber vgl. 9, 22, wo Johannes gleichfalls ohne das Geschlechtswort zu brauchen sagt: wenn ihn jemand als Christus bekannte. In 1, 17 steht es als technischer Ausdruck, aber in der Feder des Evangelisten als Wiedergabe der lebendigen Form, wie sie in unserem Gebet sich findet. — Dieser zweite Satz des Verses trennt die neue Religion vom Judaismus, wie der erste vom Heidentum. — Die Arianer und Sozinianer haben auf grund dieses Verses, wo Jesus außer und neben den allein wahren Gott gestellt wird, die Gottheit Jesu Christi bestritten. Aber Johannes macht es ebenso 1, 1, wo er von dem Logos redet. Niemand ist so ausgesprochen Subordinatianer als Johannes. Und zugleich lehrt niemand klarer die Teilnahme Jesu, als des Wortes, an der göttlichen Natur. Eben in diesem Vers erscheint Jesus als der Gegenstand und nicht bloß als der Vermittler der Erkenntnis, welche das ewige Leben ist. Wie vermöchte die Erkenntnis eines Geschöpfs das Leben einer menschlichen Seele zu sein? — Das Bindewort ἵνα steht hier an der Stelle von ὅτι, weil diese Erkenntnis als ein zu erreichender Zweck, als das zu gewinnende höchste Gut dargestellt ist.

V. 4 und 5.[1]) — Nachdem Jesus so das Leben beschrieben hat, welches er der Welt mitteilen will, kommt er zurück auf die Bitte in V. 1: verkläre mich! Er hat sie begründet mit dem, was er in der Zukunft zu thun hat; er rechtfertigt sie jetzt durch das, was er schon bisher gethan hat. Soweit er es auf Erden in seinen irdischen Verhältnissen zu thun vermochte, hat er Gott verklärt und die Menschen innerlich sein heiliges gutes Wesen in hellem Lichte schauen lassen. Aber um mehr zu thun, bedarf er einer neuen Stellung und neuer Mittel der Thätigkeit. So wird in V. 4 die Wiederholung seiner Bitte in V. 5 vorbereitet. — Die Lesart τελειώσας erscheint mir mehr griechisch als hebräisch, mit andern Worten, mehr alexandrinisch als apostolisch. Die Nebeneinanderstellung der zwei Zeitwörter im T. R. verdient meines Erachtens den Vorzug vor ihrer syntaktischen Anordnung im andern Text. — In dem Wort: „ich habe vollendet das Werk“ spricht sich mit erhabener Offenherzigkeit das Gefühl eines vollkommen reinen Bewußtseins aus. Er findet in diesem letzten Augenblick in seinem Leben nichts Böses, das er begangen, nichts Gutes, das er unterlassen hätte. Die Aufgabe jeder Stunde ist vollkommen erfüllt worden. Es hat in diesem Menschenleben, das jetzt hinter ihm liegt, hinsichtlich der Aufgabe die göttliche Vollkommenheit erglänzen zu lassen nicht nur keinen Flecken, sondern auch keinen Fehlbetrag gegeben.

V. 5. Die wirksameren Mittel, deren er zur Fortsetzung dieser Aufgabe bedarf, kann er nur gewinnen durch die Wiedererlangung seines vormenschlichen Standes. Zu diesem Zweck erbittet er sich ihn wieder. Und hierin liegt keine Vermessenheit von seiner Seite, da ja dieser Stand göttlicher Herrlichkeit zu seinem Wesen gehört und er freiwillig darauf verzichtet hat, um Gott auf Erden zu dienen. — Mit den Worten: bei dir selbst stellt Jesus den göttlichen

---

[1]) ℵ A B C L Π 5 Mnn. It$^{aliq.}$ Syr. Cop. lesen τελειωσας anstatt ετελειωσα.

Lebenskreis dem gegenüber, in welchem er sich jetzt befindet (auf Erden, V. 4); 13, 32. — Der Ausdruck: die Herrlichkeit, welche ich hatte, steht seiner gegenwärtigen Erniedrigung gegenüber. Allerdings hat er in seinem menschlichen Stand auch eine Herrlichkeit, ja sogar eine Herrlichkeit „als des eingebornen Sohnes vom Vater“ (1, 14). Aber sie unterscheidet sich von seiner himmlischen Herrlichkeit wie die abhängige Form des menschlichen Daseins von der selbständigen Form des göttlichen Daseins. Die kindliche Stellung zu Gott, die er als Mensch einnimmt, ist nur ein Widerschein der kindlichen Stellung, die er als Gott innegehabt hat. Reuß meint, dieser Vers enthalte durchaus nicht das unbedingte Vordasein, sondern ein gewisses Frühersein im Verhältnis zur Welt. Allein auf biblischem Standpunkt umfaßt die Welt alles, was dem Kreis des Werdens angehört und über diesen Kreis hinaus giebt es nur das Sein, die Ewigkeit. Vgl. den Gegensatz von γίνεσθαι und εἶναι 1, 1. 3; 8, 58; Ps. 90, 2. — Παρά σοι kann nicht den rein idealen Sinn haben, welchen ihm die Sozinianer beilegten und jetzt wieder in etwas verschiedenartiger Weise Beyschlag[1]) und Sabatier versuchen. Diese Theorie thut ebenso den johanneischen, wie den paulinischen Ausdrücken (Phil. 2, 6—11) Gewalt an. Wer sagt: ich hatte ... bei dir betont seine eigene Persönlichkeit vor der Menschwerdung ebenso wie die Persönlichkeit Gottes (V. 24). Der ich, welcher die Herrlichkeit erbittet, ist derjenige, der sie besessen hat. Es ist ebenso unmöglich, hier die geringste Spur der Vorstellung zu finden, welche Sabatier in der paulinischen Stelle findet (Phil.), nämlich der Vorstellung eines Fortschritts von der Herrlichkeit Christi in seinem Vordasein zu der Herrlichkeit seines nachirdischen Lebens. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Ständen besteht darin, daß er diese nachirdische Herrlichkeit in seiner auf die Stufe des göttlichen Daseins erhobenen Menschheit besitzt (Akt. 7, 55; Matth. 26, 64, wo der Ausdruck Menschensohn auch noch von dem verklärten Christus gebraucht wird). Siehe zu 8, 58. — Daraus, daß Jesus sagt: „ehe die Welt war“ und nicht: „ehe ich in die Welt kam“, schloß Schelling[2]), die Erniedrigung des Logos habe mit der Schöpfung und nicht erst mit der Menschwerdung begonnen. Dieser Schluß ist exegetisch nicht begründet. Denn Jesus will hier nur diese Herrlichkeit einer andern gegenüberstellen, welche irgendeinen Anfang in der Zeit gehabt hätte.

V. 6—19. Jesus bittet um die Erhaltung seiner Apostel im Glauben und um ihre gänzliche Heiligung für das göttliche Werk.

Weiß mit Lücke, De Wette u. A. hat, wie mir scheint, gänzlich Unrecht, die Stelle V. 6—8 mit dem Vorangehenden zu verknüpfen, als ob sie das Werk Christi auf Erden weiter ausführte und die erste Bitte: verkläre mich wieder begründen sollte. Es handelt sich vielmehr von jetzt an um das, was seine Jünger durch das Werk Christi geworden sind, um die Fürbitte für sie (V. 9) zu begründen. Wie Jesus im Hinblick auf das Werk Gottes seine Herrlichkeit zurückerbeten hat, so empfiehlt er gleichfalls im Hinblick auf dieses Werk seinem Vater die Werkzeuge, die er zur Fortsetzung desselben erwählt und zubereitet hat. Dieses Gebet hat anfänglich einen ganz allgemeinen Inhalt: ich bitte für sie, V. 9; dann wird es bestimmter und zerlegt sich in zwei besondere Bitten: τήρησον (V. 11) und ἁγίασον (V. 17), die das Seitenstück bilden zu dem δόξασόν με, das Jesu selber gilt. Die Verse 6—8 leiten die erste, allgemeine Bitte ein, welche in V. 9 und 10 vollends begründet wird.

---

[1]) Neuerdings scheint Beyschlag selbst seine Auffassung abzuändern und in unserem Evangelium zwei entgegengesetzte Theorieen anzunehmen.

[2]) In seinen mündlichen Vorlesungen.

V. 6—8.[1]) — Der allgemeine Gedanke, der in diesen Worten liegt, betrifft den Wert, welchen die Apostel durch die Arbeit Jesu an ihnen und durch den Erfolg seiner Arbeit erlangt haben. So wird die Bitte vorbereitet, mit welcher sie Jesus der Fürsorge seines Vaters befehlen will. Zuerst, was Jesus für sie gethan hat. Der Aor. ἐφανέρωσα schließt sich an die ähnlichen Aor. in V. 4 an. Der bedeutendste Teil des Werkes, über dessen Ausführung Jesus seine Freude bezeugt (V. 4), war eben die Vorbereitung und Bildung dieser Elfe. — Der Name Gottes, den er ihnen geoffenbart hat, bezeichnet den göttlichen Charakter, der dem Bewußtsein Jesu selbst und durch ihn den Jüngern in dem Maß, als das Bewußtsein ihres Meisters das ihrige geworden ist, sich völlig erschlossen hat (Matth. 11, 25 f.). Indem Jesus sich selbst als den Sohn offenbarte, hat er ihnen Gott als den Vater geoffenbart. Deshalb hat er von sich selbst zeugen müssen, wie er es im vierten Evangelium thut; das war ein wesentlicher Bestandteil seiner Lehre von Gott. — Nachdem Jesus erwähnt hat, was er für sie gethan, erinnert er den Vater, was er selbst für sie gethan hat. Die Apostel gehörten ihm, und er hat sie Jesu gegeben. Es handelt sich hier nicht um das, was sie als Menschen und als Juden waren, sondern um das Verhältnis, in welchem sie als gläubige Juden vermöge ihrer innern Gemütsrichtung zu Gott standen; vgl. die Ausdrücke: von Gott sein (7, 17; 8, 47), aus der Wahrheit sein (18, 37), die Wahrheit thun (3, 21). Diese Ausdrücke bezeichnen den sittlichen Zustand der Israeliten oder Heiden, welche dem Licht des Gesetzes oder des Gewissens treu sind. Gott hat diese Wesen, die ihm angehörten, zu Jesu geleitet und zwar auf dem Wege der Anziehung und inneren Unterweisung, wovon 6, 37. 44. 45. 65 die Rede ist. Und jetzt besitzt er sie als Gaben des Vaters. — Nach der Erwähnung dessen, was Gott und Jesus für die Jünger gethan haben, führt er nun auch das an, was die Jünger selbst gethan haben. Diese Hingabe ihrer selbst, nachdem sie einmal vollzogen war, haben sie treulich festgehalten. Allen Versuchungen zur Untreue, von welcher sie diese Jahre her bestürmt wurden (Luk. 22, 28), haben sie getrotzt und in ihrem Herzen die Lehre Jesu bewahrt. Sie haben den Namen Gottes, den er ihrem Bewußtsein eingeprägt hatte, von aller Entstellung unbefleckt und rein erhalten. Daß er sagt: dein Wort, und nicht mein Wort, findet seine Erklärung in V. 7; das Wort Jesu war nur ein Widerhall von dem des Vaters. Endlich legt Jesus dem Vater alles dar, was die Jünger durch die Mitteilung seines Wortes an sie geworden sind. Sie haben den göttlichen Ursprung desselben erkannt und es als solches aufgenommen. Die Ausdrücke: δέδωκάς μοι und παρά σου enthalten auf den ersten Anblick eine Tautologie. Allein der erste ist dem Bewußtsein Jesu entnommen; der zweite ist aus dem Bewußtsein der Apostel geschöpft: „sie haben erkannt, daß alles, was ich ihnen von dir gab, wirklich von dir komme." Denn Jesus that ja nie etwas von seinem Eigenen hinzu (V. 8). Von der Erkenntnis des unbedingt göttlichen Charakters seines Wortes sind sie endlich zum Glauben an den göttlichen Ursprung seiner Person (ἐξῆλθον) und seiner Sendung (ἀπέστειλας) aufgestiegen. Diese Worte atmen noch das Gefühl der innigen Freude und der herzlichen Dankbarkeit, das Jesum soeben noch durchdrungen hatte, denn erst neuestens hat er den Erfolg errungen, um den er in diesem Augenblick den Vater preist (16, 29—31). Die Ernte scheint freilich eine kümmerliche zu sein: elf galiläische Handwerker nach einer Arbeit von drei Jahren! Aber für Jesus ist es genug; denn in den Elfen schaut er das

---

[1]) Hier wie sonst lesen die Alex. εδωκας statt δεδωκας. — ℵ ετηρησαν statt τετηρηκασι (B D L: τετηρηκαν). — V. 7. ℵ: εγνων statt εγνωκαν. — V. 8. Και εγνωσαν fehlt bei ℵ A D It^aliq.

Unterpfand der Fortsetzung des Werkes Gottes auf Erden. — Zwischen den drei Zeitwörtern dieser beiden Verse besteht eine Steigerung: sie haben erkannt, nach dem Zeugnis ihres Gewissens; sie haben aufgenommen, durch den Gehorsam gegen dieses Zeugnis; sie haben geglaubt, durch die Hingebung ihres ganzen Wesens an den, der ihnen so seinen göttlichen Charakter kundgab. Die Formen ἔγνωκαν, τετήρηκαν sind alexandrinisch, und es fragt sich hier, wie in so vielen andern Fällen, ob sie die Apostel selber gebraucht haben, oder ob sie von den alex. Abschreibern eingeführt worden sind. — Nachdem Jesus seine Bitte auf diese Weise vorbereitet hat, spricht er sie aus und begründet sie vollends.

V. 9 und 10.[1]) — Aus dem unendlichen Wert, den diese Vorgänge der Person der Jünger verleihen, zieht Jesus den Schluß: „ich bitte für sie." Ἐγώ, voran: „Ich, der ich so viel gearbeitet habe, um sie so weit zu bringen, und dem sie jetzt angehören." Dann, unmittelbar darauf, und vor dem Zeitwort die nähere Bestimmung περὶ αὐτῶν: „für sie, diese Frucht meiner Arbeit, dieses Geschenk, das du mir gemacht hast." Diese allgemeine Bitte bedeutet so viel als: „ich befehle sie dir." So erklärt sich der Gegensatz: ich bitte nicht für die Welt. Nicht die gleichen Beweggründe hat Jesus, um die Welt Gott zu befehlen; wollte er hier für die Welt bitten, so würde er seiner Fürbitte für dieselbe eine ganz andere Fassung geben. Luther sagt richtig: „für die Welt muß man bitten, daß sie sich bekehre, nicht daß sie bewahrt oder geheiligt werde." Gewiß ist die Weigerung Jesu, für die Welt zu beten, keine unbedingte. Sagt er doch selbst am Kreuz: „Vater, vergieb ihnen." Heißt das nicht für die Welt beten? Nur führt er dort nicht, wie hier, den Grund an: „sie haben erkannt" (V. 8), sondern im Gegenteil: „denn sie wissen nicht, was sie thun." Er kann sich nicht für die Welt bei Gott verwenden, als für ein teures Eigentum, so wie er es hier für seine Jünger thut. Was er am Kreuze thun kann, ist die Anrufung seines Mitleids für ein schuldbeladenes Wesen, das sich ins Verderben stürzt. Übrigens schließt das Wort V. 21: „auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast", mittelbar auch eine Bitte für die Welt in sich. Vgl. 3, 16. Die Weigerung Jesu für die Welt zu bitten, wird unbedingt nur, wenn sich der sittliche Charakter ihres Widerstreits gegen Gott unwiderruflich festgesetzt hat, und wenn sie zu einer Genossenschaft von Leuten geworden ist, welche Feinde Gottes nicht nur sind, sondern es auch bleiben wollen" (Geß). — Bevor Jesus die in der allgemeinen Bitte enthaltenen besonderen Bitten vorträgt, bespricht er noch einmal die beiden hauptsächlichsten Ansprüche der Jünger an die Fürsorge Gottes, nämlich 1) Gott hat sie selbst Jesu gegeben, und muß ihm dieses Geschenk bewahren. Noch mehr, wenn sie so das Eigentum Jesu geworden sind, so haben sie damit nicht aufgehört, Gottes Eigentum zu sein. Denn alles Eigentum haben sie beide gemeinschaftlich, und diese Verbindung mit Jesu befestigt für immer das Band, das sie an Gott knüpfte. Könnte sich ein bloßes Geschöpf so ausdrücken? Luther sagt: „jeder Mensch kann wohl sagen: alles, was mein ist, das ist dein; aber nur der Sohn kann sagen: was dein ist, ist mein." Das Präs. εἰσί tritt hier absichtlich an die Stelle des Imperf. ἦσαν, V. 6, um das Bewußtsein auszusprechen, daß das Geschenk, welches Jesu gegeben wurde, ihr Verhältnis zu Gott (sie sind dein) nur bestätigt worden ist. 2) Der andere Beweggrund, der sie fortan der Fürsorge Gottes nahe legt, ist der, daß sie die Träger der Sohnesherrlichkeit geworden sind (Perf. δεδόξασμαι). Dieser Satz darf nicht von ὅτι in V. 9 abhängig gemacht werden, das würde die Rede schleppend machen und dazu nötigen, die

[1]) V. 10. Statt και τα εμα . . . σα εμα liest ℵ: και εμοι αυτους εδωκας.

erste Hälfte von V. 10 als Parenthese zu fassen. — Der Ausdruck: ich bin in ihnen verklärt ist in verschiedener Weise erklärt worden. Es liegt kein Grund vor, die stehende Bedeutung des Ausdrucks: verklärt werden zu verlassen. Obgleich in Knechtsgestalt ist ihnen Jesus dennoch innerlich in seinem göttlichen Wesen erschienen; noch ehe er in seine Herrlichkeit wieder eingesetzt ist, hat er sie in ihnen durch die Thatsache wieder erlangt, daß sie ihn als den Sohn Gottes anerkannt haben. Dies ist das Zeugnis, das Jesus V. 7 und 8 von ihnen abgelegt hat. — An diese allgemeine Empfehlung schließen sich zwei bestimmter gehaltene Bitten an. Die erste: bewahre sie ist vorbereitet durch V. 11a, ausgesprochen V. 11b, und begründet V. 12—15.

V. 11.[1]) — In dem Augenblick, da Jesus noch besonders Gott um seinen Schutz für seine Jünger angeht, werden seine Gedanken von selbst auf die Gefahren gelenkt, welchen sie in dem Zustand der Verlassenheit infolge seines Hingangs ausgesetzt sein werden: „bewahre sie, diese kostbaren (V. 6—10), und fortan so sehr ausgesetzten (V. 11—15) Gefäße." Jesus ist nicht mehr bei ihnen in der Welt, um sie zu behüten, und er ist noch nicht bei Gott, so daß er sie von seiner himmlischen Herrlichkeit aus beschützen könnte. Es kommt eine peinliche Zwischenzeit, während welcher sein Vater diese Sorge auf sich nehmen muß. Dieser Beweggrund wäre schlechthin unverständlich, wenn das vierte Evangelium, wie Reuß meint, wirklich lehrte, daß der Logos weder der Erniedrigung noch der Erhöhung fähig sei, oder, wie Baur behauptet, daß der Tod für ihn nichts anderes sei als die Abstreifung der leiblichen Erscheinungsform. V. 5 hat erwiesen, daß ihm, nachdem er einmal seinen göttlichen Stand aufgegeben, nur seine irdische Gegenwart bei den Seinigen als Daseinsweise übrig geblieben ist, und aus V. 11 f. ergiebt sich, daß er, da nun eben diese Gegenwart aufhören sollte, nichts anderes für sie thun kann, als sie in des Vaters Arme zu legen. Weiß ist der Ansicht, auch im Stand der Erhöhung werde Jesus alles, was er thut, nur vom Vater erbitten. Die Stellen, welche er anführt (14, 13. 16), scheinen mir kein Beweis dafür zu sein; und dieser Gedanke steht in geradem Widerspruch mit Matth. 28, 20.

Die Anrede: Heiliger Vater muß mit der vorgetragenen Bitte in Zusammenhang stehen. Die Heiligkeit bei dem Menschen ist die Hingebung seines ganzen Wesens an die ihm von dem göttlichen Willen zugewiesene Aufgabe. Bei Gott ist die Heiligkeit die freie, bewußte, ruhige, unabänderliche Bejahung seiner selbst, welcher das Gute ist, oder des Guten, welches er selbst ist. Die Heiligkeit Gottes zieht daher, sobald wir uns mit ihr in Verbindung gesetzt haben, eine scharfe Grenzlinie zwischen uns und den Menschen, die unter der Herrschaft ihrer natürlichen Triebe leben, und welche die Schrift die Welt nennt. Der Ausdruck: heiliger Vater, bezeichnet also hier Gott als denjenigen, der diese Grenzlinie zwischen den Jüngern und der Welt gezogen hat. Und die Bitte: bewahre sie beabsichtigt die Festhaltung dieser Scheidung. Jesus ersucht den Vater, die Jünger in diesem Lebenskreis der Heiligung zu erhalten, welcher von dem Weltleben geschieden ist und Gott selbst zum Mittelpunkt und zum Urheber hat. Die Worte: in deinem Namen machen die den Aposteln zu teil gewordene göttliche Offenbarung zu einer Art von Einfriedigungsmauer für das geweihte Gebiet, in welchem sie bewahrt werden sollen. — Die nahezu von allen Mss. gegebene Lesart ᾧ würde bedeuten: „in deinem Namen, welchen du mir gegeben hast." Aber wo in der Schrift ist davon die Rede, daß Gott dem Sohne seinen Namen gegeben habe? Das Wort: „mein Name

---

[1]) ℵ B lesen αυτοι für ουτοι. — T. R. liest nur mit Mnn. It^aliq^ Vg. Cop. ους; ℵ A B C E G H K L M S Y Γ Δ Λ Π mehrere Mnn.: ω; D U X 11 Mnn. Syr.: ο; It^plerique^ läßt von ω (ους) bis ημεις alles aus. — B M S U Y 12 Mnn. lesen και nach καθως.

ist in ihm" (Ex. 23, 21) besagt doch etwas ganz Anderes. Ich vermag diese Lesart trotz ihrer starken Beglaubigung nicht anzunehmen; vgl. V. 12, wo sie noch weniger wahrscheinlich ist. Weil die gewöhnliche Lesart: „diejenigen, welche du mir gegeben hast" (οὕς) nur die Mnn. für sich hat, so verdient, wie ich glaube, die im Cantabr. erhaltene Lesart ὅ δέδωκας, „was du mir gegeben hast", den Vorzug, aber so, daß diese Worte als erklärender Beisatz zu dem vorangehenden αὐτούς gefaßt werden; diese Konstruktion ist denn die umgekehrte von der in V. 2, wo die Mehrzahl αὐτοῖς der erklärende Beisatz zu der Einzahl πᾶν ist. Vgl. auch V. 24 (falls die Lesart ὅ für οὕς in diesem Vers angenommen werden muß: bewahre sie in meinem Namen, sie, was du mir gegeben hast). Diese Lesart giebt den gleichen Sinn wie die des T. R. (οὕς), und sie erklärt leicht die Entstehung der alex. Lesart (ὅ, welches man auf ὀνόματι bezog, in ᾧ verwandelt). Das Bindewort ἵνα kann entweder von δέδωκας oder, was bei der von uns vorgezogenen Lesart den allein möglichen Sinn giebt, von τήρησον abhängen: „erhalte sie in dem Heiligtum deiner Erkenntnis (sie, die du mir erlaubt hast, in dasselbe einzuführen), damit sie eins seien wie wir, und damit keiner von ihnen durch die Zerreißung des Bandes, das durch meine Bemühung sich geknüpft hat, in der Vereinzelung verloren gehe." Was wäre auch aus Thomas geworden, wenn er nach der Auferstehung in der Absonderung von seinen Brüdern beharrt wäre! — Die Worte wie wir besagen, daß, wie der Vater und der Sohn durch den Besitz des göttlichen Wesens ganz eins sind, so die Jünger gleichfalls durch die gemeinschaftliche Erkenntnis dieses Wesens (der Name) innig mit einander verbunden bleiben und jeder persönlich bewahrt werden könne.

V. 12 und 13.[1]) — Die Verse 12—15 rechtfertigen die Bitte: bewahre sie durch die weitere Entwickelung des Beweggrundes dazu, so wie er V. 11a kurz angegeben war: sie bedürfen deinen Schutz. — „Dieweil ich bei ihnen war" nimmt den Gedanken: „ich bin nicht mehr" . . . (V. 11) wieder auf. Die Worte des T. R.: in der Welt sind wahrscheinlich eine Glosse. — Das ἐγώ stellt den, der bisher bewahrt hat, dem gegenüber, der es ferner thun soll. Ἐτήρουν bezieht sich auf den erreichten Erfolg (conservabam); ἐφύλαξα bezeichnet die deswegen entfaltete Thätigkeit (custodivi). — Die Lesart ᾧ ist in diesem Vers noch weniger zulässig als im vorhergehenden. Sie hat nur 3 Mjj. für sich gegen 16 in V. 11. Die Lesart ὅ wird auch von den 3 Mjj., welche sie stützten, aufgegeben und hat hier nur die ägyptischen Übersetzungen für sich. So bleibt nur übrig οὕς zu lesen mit T. R. und den meisten Mjj., was auch zu dem Sinn von V. 11 paßt. — Mit dem Wort Kind des Verderben's und mit der Anführung der Weissagung lehnt Jesus seine eigene Verantwortung ab, ohne die Schuld des Judas abzuschwächen. Denn dieser hat sich freiwillig dazu hergegeben, die von der Weissagung vorausbezeichnete Rolle zu spielen. Man kann hier vergleichen, was hinsichtlich des Antichrists geweissagt ist. Wir wissen aus der Schrift, daß es eine solche Persönlichkeit geben wird, und doch wird das den Menschen, der sich dazu hergiebt, keineswegs hindern, es aus freiem Willen zu thun. Vgl. S. 446 f. die Bemerkungen über das Verhältnis zwischen der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Freiheit. In der hebräischen Redensart Kind des . . . bezeichnet die abstrakte Ergänzung das sittliche Prinzip, welches die Richtung der so bezeichneten Einzelperson bestimmt. Die Stelle, an welche Jesus denkt, ist Ps. 41, 10; sie ist 13, 18

[1]) T. R. liest mit 14 Mjj. (A H Y u. s. w.) εν τω κοσμω, während es in B C D L It. Cop. fehlt. — Statt ους, wie T. R. mit 15 Mjj. (א A D u. s w.) It. Syr. liest, haben B C L ω. Sie setzen και vor εφυλαξα. א liest και εφύλασσον statt ους δεδωκας . . . εφυλαξα.

angeführt. Ist es nötig, aus dem Ausdruck εἰ μή den Schluß zu machen, daß Jesus auch den Judas zu denen gerechnet habe, die ihm der Vater zuvor gegeben hatte? Ich glaube nicht, daß diese Ausdrucksweise zu diesem Schlusse nötigt; vgl. Matth. 12, 4; Luk. 4, 26 f. u. s. w.

Diese Bemerkung wurde zwischeneingeschoben in der Absicht, hinsichtlich des Untergangs des Judas die Wachsamkeit des Herrn zu rechtfertigen. Nun kehrt Jesus zu dem Gedanken seines nahen Hingangs (V. 13) zurück; diese Thatsache begründet seine Bitte. Und er setzt hinzu, daß er deshalb diese Worte vor seinen Jüngern, ehe er sie verlasse, laut ausspreche (dies ist der Sinn von λαλῶ), weil er sie seiner eigenen Freude teilhaftig machen will. Diese Freude fließt ihm aus der Gewißheit des Schutzes, womit ihn der Vater jederzeit beschirmt, und diese Gewißheit soll die ihrige werden. — Ihr Bedürfnis, bewahrt zu werden, wird in den folgenden Worten noch dringender als zuvor ausgesprochen. Sie sollen ja nicht bloß allein in der Welt zurückbleiben, sondern auch ihren Haß erfahren.

V. 14 und 15. — Das Wort Jesu, welches sie gläubig angenommen haben, hat sie ebenso zu Fremdlingen in der Welt gemacht, wie Jesus selbst es war. Sie sind damit, wie er selbst, der rein irdisch gesinnten Menschheit mißliebige Wesen geworden, Jesus könnte daher leicht dazu kommen, Gott zu bitten, er möge sie mit ihm von der Erde wegnehmen. Aber mit nichten; denn er hat sie ja gerade darum aus der Welt herausgezogen, um sie für eine an der Welt auszuführende Sendung vorzubereiten. Sie sollen da bleiben, um diese Aufgabe zu lösen; nur darf die Grenzlinie, die zwischen ihnen und der Welt zu ziehen ihm gelungen ist, indem er sein Wort in sie legte, nicht verwischt werden. Sie bleiben zwar in der Welt, aber sie müssen vor dem Übel, das darin herrscht, bewahrt werden. So beschließt Jesus diese Stelle, indem er die Bitte wiederholt, welche den Grundgedanken derselben bildet. Die nähere Bestimmung τοῦ πονηροῦ ist hier meines Erachtens im neutralen Sinn zu nehmen: vor dem Übel, nicht: vor dem Argen; denn das Verhältniswort ἐκ bezieht sich vielmehr auf einen Lebenskreis, aus dem jemand herausgenommen wird, als auf eine Person, deren Machtbereich jemand entrinnt. Anders ist's im Gebet des Herrn, wo das Verhältniswort ἀπό und ῥύεσθαι steht, zwei Ausdrücke, welche vielmehr auf einen persönlichen Feind passen (Matth. 6, 13). Die Erklärung von Reuß, Weiß u. A.: „aus der Macht des Teufels" ist daher auch unrichtig. Hengstenberg merkt an, daß die Form τηρεῖν ἐκ sich nur in der Apokalypse (3, 10) wiederfinde. — Von der Bitte: bewahre sie, die mehr einen negativen Zweck hat (die Rückkehr in die Welt verhindern) und sich besonders auf ihr eigenes Heil bezieht, geht Jesus zu dem andern Verlangen über, welches auf einen positiven Zweck abzielt und mehr auf ihre Sendung Bezug hat: heilige sie. Diese Bitte wird V. 16 vorbereitet, V. 17 ausgesprochen, sodann V. 18 und 19 begründet und entwickelt.

V. 16 und 17.[1]) — V. 16 bildet den Übergang von der ersten Bitte zur andern. Jesus hat sie in den Lebenskreis der Heiligkeit eingeführt, in welchem er selbst lebt; aber sie sollen nicht nur darin bleiben (τήρησον); sie müssen in demselben auch Fortschritte machen, darin befestigt werden; denn sie haben die Sendung, die Welt in denselben einzuführen. — Das Wort ἁγίασον bezeichnet nicht nur ihre eigene sittliche Ausbildung (Lücke, De Wette), sondern auch die Hingabe ihres ganzen Lebens in den Dienst des Werkes Gottes (V. 18). Nach 10, 36 war der Sendung Jesu auf die Erde eine Weihe

---

[1]) In ℵ A B C D L It^plerique Vg. fehlt σου, während es T. R. mit 12 Mjj. fast allen Mnn. Syr. Cop. liest; ℵ streicht die Worte σου . . . αληθεια (Verwechselung des doppelten αληθεια). — B liest η vor αληθεια.

vorangegangen: „mich, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat." Er war mit dem Siegel der Heiligkeit bezeichnet, um auf Erden das Reich der Heiligkeit aufzurichten. Dasselbe muß auch in Betracht der Jünger geschehen. Das Wort ἁγιάζειν ist durchaus nicht gleichbedeutend mit καθαρίζειν, reinigen. Heilig ist nicht der Gegensatz von unrein, sondern nur von natürlich oder gemein (ohne den Nebenbegriff der Befleckung). Heiligen heißt: das, was zuvor dem gemeinen Leben ohne den Beibegriff der Sünde angehört hat, für einen religiösen Gebrauch weihen. Vgl. Exod. 40, 13; Lev. 22, 2 f.; und Matth. 23, 17: „was ist größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiligt?" Aber auf dem Standpunkt des A. T. war diese Weihe ein äußerlicher Brauch; im neuen Bund, wo alles geistig ist, ruht die Weihe vor allem im Herzen, im Willen des Geweihten. Wenn daher Jesus sagt: heilige sie, so erbittet er für sie einen dem Guten, d. h. Gott und seinem Dienste, folglich der ihnen von Gott in der Welt zugewiesenen Aufgabe gänzlich hingegebenen Willen. Alle ihre Kräfte, alle ihre Fähigkeiten, ihr ganzes Leben sollen das Siegel der Weihe für dieses große Werk der Menschenrettung tragen; darin liegt der Verzicht auf alles eigene, wenn auch noch so berechtigte Behagen, das Lossein von allen selbstsüchtigen Absichten, von allem Suchen seiner selbst. Das ist der hohe Begriff der christlichen Heiligkeit, aber hier, wo sich's um die Apostel handelt, so aufgefaßt, wie er sich in der besonderen Form des christlichen Lehramts verwirklichen soll, wie auch jeder Gläubige ihn in der Form der ihm von der Vorsehung zugewiesenen Aufgabe zu verwirklichen hat. Wir nehmen ἐν als Bezeichnung des Mittels, wie 1, 31. 33. Die göttliche Wahrheit erscheint somit als das Werkzeug, durch welches die Weihe bewirkt wird. Meyer, Weiß u. a. übersetzen in, „in diesem Wahrheitsgebiet, in welches ich sie hineingestellt habe, vollende du ihre Heiligung." Aber was sollen dann die weiteren Worte: „dein Wort ist die Wahrheit?" Sie sollen gewiß dazu dienen, die Wahrheit als das Mittel darzustellen, durch welches allein diese Weihe geschehen kann. Weiß bemüht sich vergeblich, diesen Worten einen andern Sinn zu geben. — T. R. liest σοῦ nach ἀληθείᾳ im ersten Satz; dieses Fürw. fehlt bei den Alex. und ist wahrscheinlich unter dem Einfluß des nachfolgenden Satzes (dein Wort) eingeschoben. — Die Wahrheit ist der genau entsprechende Ausdruck für das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu uns. Diese Wahrheit findet sich nur in dem Wort, welches Gott durch den Mund Jesu an die Welt gerichtet hat. Das zweite ἀλήθεια hat kein Geschlechtswort: dieses Wort ist Wahrheit, lautere Wahrheit. — Zur Unterstützung dieser Bitte führt Jesus zwei Gründe an, einmal den Auftrag, den sie an der Welt zu erfüllen haben (V. 18), und dann die Arbeit, die er um ihretwillen an sich selbst vollzieht (V. 19). Ihre Sendung ist die seinige und seine Heiligkeit soll die ihrige werden.

V. 18 und 19.[1]) — Jesus bittet für sie um den Amtsgeist (V. 17), und zwar deshalb, weil er ihnen das Amt selber übertragen hat. Das ἀπέστειλα deutet auf den Namen Apostel hin. Aber wie kann Jesus sagen, er habe sie in die Welt gesandt, da sie immer darin gewesen sind? Weil er sie zu sich gezogen und in einen über das Leben der Welt erhabenen Kreis (V. 16) erhoben hat; und von da aus sendet er sie nun in die Welt, ebenso wirklich, als er selbst vom Himmel gesandt worden ist. Und die Sendung, die er ihnen erteilt, ist nur die Fortsetzung der Sendung, die der Vater ihm erteilt hat (καθώς); dies ist der erste Beweggrund, den er für seine Bitte: heilige sie geltend macht.

[1]) ℵ A lassen εγω aus.

Der andere wird in V. 19 dargelegt. Der Sinn von καί am Anfang des Verses ist der: „und um diese Weihe, die ich erbitte, für sie zu erlangen, vollende ich zuvor meine eigene.“ Jesus begehrt nichts vom Vater, ohne selbst gethan zu haben oder zu thun, was an ihm liegt, um die Erfüllung seiner Bitte möglich zu machen; vergl. V. 4. 6. 8. 12. 14. Denn auf dem, was er für seine eigene Heiligung thut, wird die ihrige sich gründen. Die Worte ὑπὲρ αὐτῶν stehen voran, weil sie den Zweck seiner Arbeit an seiner eigenen Person hervortreten lassen. Das ἁγιάζειν enthält keineswegs, wie wir gesehen haben, das Abthun einer Unreinigkeit; denn es ist nicht gleichbedeutend mit καθαρίζειν, reinigen; daher ist es ein Irrtum, wenn einige Ausleger in diesem Wort einen Beweis für das Vorhandensein der Sünde in Jesu haben finden wollen. Die meisten Ausleger (Chrysostomus, Meyer, Reuß, Weiß u. A.) beziehen das Wort darauf, daß er in diesem Augenblick sich selbst zum versöhnenden Tod weihe. Weiß beruft sich für diese Bedeutung auf den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes hikdisch zur Bezeichnung des Opferbegriffs. Allein dieser letzte Grund beweist nichts; denn dieser Ausdruck bezeichnet, wie das griechische Wort, jede Weihung, auch wenn sie nicht den Tod zum Ausgang hat; vergl. Matth. 23, 17, das wir eben vorhin angeführt haben. Auch ist diese Erklärung hier nicht zulässig, weil sie zum folgenden Satz nicht paßt, man müßte denn mit Chrysostomus in der Heiligung der Apostel ihre Übernahme des Märtyrertums sehen oder mit Meyer und Reuß dabei an die Gabe des heiligen Geistes als Frucht des Versöhnungstodes denken, oder mit Weiß selbst darauf verzichten, dem ἁγιάζειν in beiden Sätzen den gleichen Sinn zu geben und hier eine besondere Feinheit finden; lauter ganz unerweisliche Auslegungen; die erste, weil wohl die meisten Apostel keine Märtyrer geworden sind; die zweite, weil das Verhältnis zwischen den beiden Akten der Weihung ein allzu verwickeltes wäre, die dritte, weil das ἵνα so gut wie das καί eine zwiefache Weihung von gleicher Art in sich schließt. So ist denn mit Calvin der natürliche Sinn des Wortes ἁγιάζειν beizubehalten: eine Sache dem gemeinen Gebrauch entziehen, um sie dem Dienste Gottes zu weihen. Jesus hatte eine menschliche Natur, ganz wie die unsrige mit Neigungen und Abneigungen, wie wir sie haben, nur daß sie völlig rechtmäßig waren. Diese Natur hat er fortwährend als heiliges Opfer dargebracht, negativ, indem er sie da aufopferte, wo sie mit seinem Beruf in Widerspruch stand (z. B. die Pflege der Künste, der Wissenschaften, oder das Familienleben); positiv, indem er alle seine natürlichen und geistlichen Kräfte und Gaben der von Gott ihm angewiesenen Aufgabe widmete. So hat er „sich selbst durch den ewigen Geist Gott geopfert ohne Flecken“ (Hebr. 9, 14). Ob es nun galt, einen Genuß zu opfern wie in der Wüste, oder einen Schmerz auf sich zu nehmen, wie in Gethsemane, er machte sofort seine Natur dem Werke dienstbar, zu welchem ihn der Wille des Vaters rief. Und das ist nicht auf einmal vor sich gegangen. Sein menschliches Leben empfing dieses Gepräge der Weihe in wachstümlicher Weise bis zur völligen, schließlichen Aufopferung im Tode, da er an dem, das er litt, Gehorsam lernte (Hebr. 5, 8). — Die Fürwörter ἐγώ und ἐμαυτόν heben hervor, wie nachdrücklich Jesus auf sich selbst hat einwirken müssen, um diesen Erfolg zu erzielen. — Hiermit hat Jesus in seiner eigenen Person die vollkommene Heiligung des menschlichen Lebens verwirklicht und damit zur Heiligung dieses Lebens bei den Seinen allen den Grund gelegt. Dies drückt der folgende Satz aus: „auf daß auch sie geheiligt werden“, welcher die Bedeutung der ersten Worte: für sie erläutert. Weiß meint, Jesus rede hier von einer rein negativen Thatsache, nämlich von der Wegnahme der aus sündlichen Befleckungen des Gläubigen erwachsenden Schuld durch das Sühnopfer Christi,

einer Schuld, die, wenn sie bliebe, es ihm nicht zuließe, sich Gott zu weihen. Damit wird der Unterschied von ἁγιάζειν und καθαρίζειν verkannt, und der Sinn des Wortes ἁγιάζειν im ersten Satz willkürlich verändert. Der Sinn ist wohl der: die Heiligung eines jeden Gläubigen besteht eben darin, daß Jesus ihm seine eigene geheiligte Person mitteilt. Dies hatte er schon 6, 53—57 angedeutet, und dies führt auch Paulus Röm. 8, 1—3 aus, wo er zeigt, daß Christus den Anfang gemacht hat, die Sünde im Fleisch zu verdammen (zum Nichtsein verurteilt), damit die vom Gesetz erforderte (sittliche) Gerechtigkeit in uns verwirklicht werde. Jesus hat in seiner Person eine heilige Menschheit geschaffen, und der Geist hat die Aufgabe und die Macht, diese neue Menschheit in uns auszubilden: „Das Gesetz des Geistes des Lebens, welches in Christo Jesu ist, hat mich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes." Hier wie sonst besteht das Werk des Geistes darin, daß er das, was Jesu zugehört (dieses vollkommen heilige Menschenleben), nimmt, um es uns zu geben. Wäre dieses heilige Leben nicht in Christo verwirklicht, so hätte der heilige Geist in dieser Beziehung uns nichts mitzuteilen, und die Heiligung der Menschheit bliebe ein fruchtloses Trachten. Es ist schwer verständlich, wie Weiß sagen kann, bei dieser Auslegung komme alles auf die Nachahmung des Beispiels Christi hinaus. — Beachten wir endlich noch, daß gewiß in dem V. 17 Gesagten die Apostel hier nicht nur als Christen, sondern besonders als Diener des Wortes (V. 18) in Betracht kommen. Jesus selbst hat sich, indem er sich als Mensch heiligte und in der Absicht, das Urbild der menschlichen Heiligkeit in sich zu verwirklichen, zugleich als Erlöser geheiligt und in der Absicht, der Menschheit das Leben wieder zu geben. Ebenso ist die Aufgabe der Apostel nicht bloß die Verwirklichung der Heiligung in der allgemeinen Form, in welcher alle Gläubigen dazu berufen sind; indem sie Jesus jeder irdischen Berufung enthob und sie als seine Botschafter in die Welt hinaus sandte, wollte er, daß ihre persönliche Heiligung sich in der besondern Form des Apostolats vollziehe. Diese Form ist nicht heiliger, aber sie hat mehr als jede irdische Berufung den Charakter einer besondern Weihe für das Werk Gottes. Ἐν ἀληθείᾳ ist, da das Geschlechtswort fehlt, hier im adverbialen Sinn zu nehmen: auf rechte Weise, im Gegensatz sowohl zu der falschen pharisäischen Weihe, als zu der äußerlichen Weihe des levitischen Priestertums. — So haben sich aus der allgemeinen Bitte: ich bitte dich für sie, die zwei bestimmt abgestuften Bitten entwickelt: „erhalte sie in der Heiligkeit! weihe sie durch eine fortschreitende Heiligung, damit sie nach mir und wie ich die Werkzeuge der Heiligung der Welt werden." Es ist natürlich, daß Jesus von da aus den Übergang macht zu einem Gebet für die Welt selbst, wenigstens für den zukünftigen gläubigen Teil derselben, V. 20—26. Jesus betet für die Gläubigen und erbittet zwei Dinge für sie: V. 20 und 21 die geistliche Einigkeit; V. 22—24 die Teilnahme an seiner Herrlichkeit; schließlich begründet er diese Bitten in V. 25 und 26.

V. 20—26. Jesus betet für die Einigkeit der Gläubigen mit ihm und untereinander.

V. 20 und 21.[1]) — Jesus hat Gott den Urheber und die Werkzeuge des Heilswerks empfohlen, jetzt betet er für die Gemeinde der Gläubigen, die den Gegenstand dieses Werkes bildet. Die Kirche erscheint hier durch den Glauben zur Einheit mit Gott erhoben und dadurch befähigt, die Herrlichkeit

[1]) T. R. liest mit D^2 mehreren Mnn. Itplerique Vg. Sah.: πιστευσοντων. Die 19 Mjj. alle andern Mnn. Syr. Cop.: πιστευόντων. — V. 21. Εν vor ωσιν streichen B C D Italiq. Sah. — ℵ B C: πιστευη statt πιστευση.

des Sohnes zu schauen und zu teilen. Er schaut und erbittet hier die Verwirklichung der höchsten Bestimmung der Menschheit, den Inhalt der „verborgenen Weisheit, welche Gott von Ewigkeit her zu unserer Herrlichkeit verordnet hat" (I. Kor. 2, 7). Es handelt sich also nicht, wie man häufig annimmt, um die Einigkeit der Geister untereinander, sondern vor allem um das Einssein der Gemeinde der Gläubigen mit Christo und durch sie mit Gott selbst, welches die Grundlage für jene bildet. Diese erhabene Einheit stellt Jesus im Folgenden in Gegensatz zur Einheit der Welt. Die richtige Lesart ist gewiß das Part. Präs. πιστευόντων, und nicht, wie T. R. fast ohne Gewähr liest, das Fut. πιστευσόντων. Diese Glaubenden sind freilich nicht die Gläubigen in dem Augenblick, da Jesus betet, denn diese waren ja durch sein Wort und nicht durch der Apostel Wort gläubig geworden. Aber er stellt sich alle Gläubigen schlechtweg vor. Er schaut sie im Geiste, diese Gläubigen aller Zeiten und aller Orte, und in seinem Gebet vereinigt er sie in einen Leib und versetzt sie gewissermaßen in seine Herrlichkeit. Nach der Auffassung von Reuß würde dieses Part. Präs. beweisen, daß der Evangelist und nicht Jesus rede. Das hieße einem so gewandten Verfasser eine große Ungeschicklichkeit zutrauen. — Die letzten Worte messen dem apostolischen Wort eine entscheidende Bedeutung im Leben der Kirche bei. Jesus kennt für die Zukunft keinen Glauben, der fähig wäre, den Menschen mit Gott zu vereinigen und ihn zur Herrlichkeit zu bereiten, als den Glauben, der durch das Wort dieser Elfe gezeugt und genährt wird. Der Ausdruck λόγος bezeichnet nicht bloß, wie dies bei μαρτυρία der Fall sein könnte, die Erzählung der evangelischen Thatsachen; er befaßt auch die Enthüllung der religiösen und sittlichen Bedeutung der Thatsachen in sich. Dies ist der Inhalt der Episteln ebensowohl wie der Evangelien. Man gelangt für alle Zeiten nur durch dieses Mittel zum Glauben an Christum (εἰς ἐμέ). Wie kann Reuß aus dieser Stelle den Schluß machen, daß die Apostel den andern Glaubenden gegenüber nur das Vorrecht der Zeitfolge haben? Dieses Wort weist ihnen eine einzigartige Stelle im Leben der Kirche an. Jede Belehrung, die geeignet ist, den Glauben hervorzurufen, kann nur eine Erneuerung der ihrigen sein. Die folgenden Verse zeigen den Gegenstand der Bitte in der Gestalt eines eben durch dieses Gebet zu erreichenden Ziels (ἵνα, damit); V. 21 bezeichnet dieses Ziel an sich selbst; V. 22 sagt, was Jesus schon gethan hat, damit es erreicht werden kann; V. 23 schildert es uns als völlig erreicht. — Wie mir scheint, besteht der erste Satz von V. 21 nur aus den Worten: auf daß sie alle Eines seien, die den allgemeinen Gedanken angeben, der Satz aber: wie du, Vater ... hängt nach meiner Ansicht vermöge einer ähnlichen Umstellung wie 13, 34 von dem folgenden ἵνα ab. Es tritt hier eine erläuternde Wiederholung ein: „damit sie eines seien; damit, sage ich, auch sie, wie du, Vater ..., in uns seien." Diese Satzverbindung ist nicht so schleppend, wie die andre, welche das wie von dem ersten auf daß abhängig macht. Nachdem Jesus die allgemeine Einigkeit der Gläubigen (alle) erbeten hat, schildert er sie als eine Einigkeit der erhabensten Art; sie ist ihrem Wesen nach (καθώς) dieselbe, wie die zwischen dem Vater und dem Sohn. Wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater lebt, so lebt der Sohn in den Gläubigen, und indem er in ihnen lebt, vereinigt er sie enge miteinander. Statt: „auf daß sie eines seien in uns", lesen einige Mjj.: „auf daß sie in uns seien." Man könnte sagen, der Zusammenhang fordere den Gedanken der Einheit der Gläubigen, und das Wörtchen ἕν habe sich leicht verloren in dem vorangehenden ἐν ἡμῖν. Indessen fordert der Gedanke dieses Wort nicht unbedingt. Sind die Gläubigen in Christo und durch ihn in Gott (in uns), so sind sie auch mit einander eins. Was sie trennt, ist das, was sie in ihren

Anschauungen und Bestrebungen Eigenes haben; was sie einigt, ist das, was sie von Christo und dadurch von Gott in sich haben. Offenbar ist diese Einwohnung Christi und damit auch Gottes in ihnen das Werk des Geistes, der allein die Macht hat, unbeschadet ihrer Persönlichkeit die Scheidewand zwischen den einzelnen niederzulegen. — Ein solcher auf Erden thätiger Organismus ist eine so neue Erscheinung, daß sein Anblick ein mächtiges Mittel sein muß, die Welt zum Glauben an den zu leiten, von dem er ausgeht. Dies ist der Inhalt des dritten auf daß, welches den beiden vorangehenden untergeordnet ist und ihr letztes Ziel angiebt. Das Wort glauben steht im N. T. nie anders als in günstigem Sinn (mit Ausnahme des ganz besondern Falls in Jak. 2, 19). Es kann also keine abgenötigte Überzeugung bezeichnen, wie die, welche man Phil. 2, 10 ff. finden kann. Jesus will sicher nicht sagen, daß die ganze Welt gläubig werde; dies wäre der gerade Widerspruch gegen sein eigenes Wort von der Welt 15, 20. 22. 24. Es handelt sich hier um einen Zweck, der sich nicht für alle erfüllen kann. Jedenfalls spricht es Jesus aus, daß sich in der gottentfremdeten Welt noch Elemente finden, die für den Glauben zu gewinnen sind. Was der Anblick einer örtlichen und vorübergehenden Erscheinung, wie die der ersten Gemeinde in Jerusalem, bei dem jüdischen Volk hervorgerufen hat (Akt 2, 44—47), sollte das nicht durch dasselbe Schauspiel in größerem Maßstabe einmal noch in viel weiterem Kreis, nämlich in der ganzen Welt hervorgebracht werden? Vielleicht denkt Jesus sogar besonders an die Bekehrung der Juden in der letzten Zeit, wenn sie die Kirche in ihrer ganzen Schönheit bei den Heiden verwirklicht sehen. In Kap. 15, 18. 20 bezeichnet das Wort Welt vor allem das jüdische Volk. Diese Annahme wird bestätigt durch die Worte: daß du mich gesandt habest, das heißt: „daß ich, dieser Jesus von Nazareth, den sie verworfen haben, thatsächlich der verheißene Gesandte bin, auf den sie warteten.“ Röm. 11, 25. 31. Vergl. I. Joh. 1, 3; Eph. 4, 13. — Nachdem Jesus Gott dieses seiner Liebe würdige Ziel vorgestellt hat, erinnert er in V. 22, wie V. 4. 6. 14. 18. an die Art, wie er selbst dieses Werk vorbereitet habe, dessen Vollendung er begehrt, und in V. 23 beschreibt er seine herrliche Erfüllung.

V. 22 und 23.[1]) — In dem ganzen Gebet gründet Jesus seine Bitten auf die Thatsache, daß er schon den Anfang mit dem gemacht habe, um dessen Vollendung er bittet. Daher das ἐγώ an der Spitze des Satzes. — Welches ist die Herrlichkeit, die Jesus den Seinigen schon geschenkt hat und mit welcher er den Grund zu der von ihm erbetenen Einigkeit gelegt hat? Chrysostomus und unter den neueren Weiß verstehen darunter die herrliche Vollmacht, ihrem apostolischen Amt durch Wunderthaten Geltung zu verschaffen. Allein eine solche äußerliche Beglaubigung hat nichts gemein mit der Innerlichkeit, in der sich hier der Geist Jesu bewegt. Ein Erfolg wie der, welchen das nachfolgende ἵνα angiebt, kann doch nicht wohl aus einer wunderthätigen Macht entspringen, die doch nur eine äußerliche, vorübergehende und persönliche Erscheinung ist. Hengstenberg bezieht den Ausdruck Herrlichkeit auf die Teilnahme der Gläubigen an der Einheit des Vaters und des Sohnes; aber diese Auslegung führt zu einer Tautologie mit dem folgenden Satz. De Wette, Reuß, Meyer deuten den Ausdruck Herrlichkeit auf das zukünftige Reich und das Wort geben bloß auf den rechtlichen Besitz; aber das wäre ein Vorgriff auf den Sinn von V. 24. Jesus geht in V. 22 im Gegenteil von einer schon vollbrachten Thatsache aus und um sie zum Ausgangspunkt für ein erst noch kommendes Gut zu machen (V. 23), welches der

[1]) V. 22. BCDL streichen ἐσμεν, und ℵ εν εσμεν. — V. 23. ℵ BCDLX It^aliq Cop. Or. streichen και vor ινα γινωσκη. — D 7 Mnn. It^aliq. Cop.: ηγαπησα statt ηγαπησας.

endlichen Herrlichkeit vorausgehen wird (V. 24). Wir lesen, V. 24, die Herrlichkeit Jesu bestehe darin, daß er der ewige Gegenstand der Liebe des Vaters sei; somit wird die Herrlichkeit, die er den Gläubigen mitgeteilt hat, darin bestehen, daß sie durch den Glauben das geworden sind, was er selbst vermöge seines Wesens ist, nämlich ein Gegenstand eben dieser göttlichen Liebe; vergl. V. 23 (daß du sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast) und V. 26. Diese auf Adoption beruhende Herrlichkeit hat Jesus den Seinen dadurch zugewendet, daß er es dahin gebracht hat, daß Gott die Liebe, die er zu Jesus selbst hat, auf sie übertragen kann, ohne daß auf seine Heiligkeit ein Schatten fällt. Dies macht den nachfolgenden Satz verständlich: auf daß sie eines seien, wie wir eins [sind]. Diese Liebe des Vaters, deren sie alle zusammen teilhaftig sind, verbindet sie gegenseitig enge und macht aus ihnen allen eine Familie, deren ältester Bruder Jesus ist (Röm. 8, 29; Eph. 1, 10).

Die ersten Worte von V. 23 beschreiben in einem einfach angereihten Satz noch einmal die Art und Weise dieser Einheit: Gott lebt in Christo und Christus lebt in jedem Gläubigen, und zwar in der Absicht, daß das Ziel einer vollkommenen Einheit erreicht werde, und das Ganze der Menschheit in Gott zusammengefaßt erscheine. — Der Zweck dieser wunderbaren Einheit ist der, daß die Welt erkenne. Dieses Wort ist allerdings nicht gleichbedeutend mit glauben, V. 21. Das Wort γινώσκειν befaßt mit dem Glauben der Gläubigen (V. 21) die erzwungene Überzeugung der Rebellen in sich. Das Wort κόσμος, Welt, kann ja nicht bloß die Gläubigen bezeichnen. Es ist eine allgemeine, ob freiwillig oder unfreiwillig Christo dargebrachte Huldigung gemeint, wie sie Phil. 2, 10; Röm. 14, 10—12 beschrieben ist. Die ganze Welt huldigt dem göttlichen Gesandten, der die Glaubenden in sein eigenes Bild umgewandelt und dadurch zum Gegenstand der Liebe gemacht hat, mit der er selbst geliebt wird. — So ist die Angabe des letzten Ziels der Wege Gottes mit der Kirche Christi, ihre Teilnahme an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes, vorbereitet.

V. 24.[1]) — Die vollkommene Einheit (V. 23) ist die letzte Stufe vor dem Ziel der vollkommenen Herrlichkeit. Die Wiederholung der Anrufung des Vaters, V. 24 und 25, bezeichnet die Gemütsbewegung, mit der Jesus betet, und die steigt, je mehr er sich dem Schluß nähert. Die Lesart ὃ δέδωκας, „was du mir gegeben hast", ist wahrscheinlich die richtigere; sie hebt die Einheit der Gläubigen hervor, das vollkommene ἕν, welches der Verein der Erwählten bilden wird (V. 23). — Θέλω: Jesus sagt nicht mehr: ich bitte, sondern: ich will! Dieser Ausdruck findet sich sonst nirgends in seinem Munde; es wird gewöhnlich zur Erklärung gesagt, Jesus brauche diesen Ausdruck, weil er sich in diesem Punkt völlig eins wisse mit seinem Vater. Aber war dies nicht bei allen seinen Bitten überhaupt der Fall? Dieser außergewöhnliche Ausdruck ist mit der außergewöhnlichen Sachlage in Verbindung zu setzen. Und das Außergewöhnliche daran ist, daß es sich um den sterbenden Jesus handelt. Sein Testament oder, wie man sagt, seinen letzten Willen legt er in die Hände seines Vaters nieder. — Alles was Jesus nun für sie gebeten hat, zielt darauf ab, sie sofort mit dem Eintritt ihres Todes (14, 3) zur unmittelbaren Anschauung seiner Herrlichkeit fähig zu machen. Es handelt sich hier nicht um die Parusie, wie Weiß meint. Das Gebiet dieser Offenbarung ist inwendig und himmlisch zugleich. — Meyer ist der Meinung, die Herrlichkeit, von der Jesus sagt, daß der Vater sie ihm gegeben habe, könne nicht die göttliche Herrlichkeit vor seiner Menschwerdung sein und müsse seine Herrlichkeit nach seiner Erhöhung bezeichnen, und er sieht in den folgenden Worten:

[1]) Statt οὓς liest ℵ B D Cop. ὅ.

weil du mich zuvor geliebt hast .... den Beweggrund, aus welchem Gott Jesum so verherrlicht. Aber der Beweggrund der Erhöhung Jesu wird nicht nur von Paulus (Phil. 2, 9—11), sondern auch von Johannes selbst ganz anders angegeben, 10, 17; 13, 32; 15, 10: es ist sein vollkommener Gehorsam bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz. Das ὅτι bedeutet also: darin, daß, und erklärt, worin diese Herrlichkeit des Sohnes besteht, nämlich, daß er der ewige Gegenstand der Liebe des Vaters ist. Giebt es eine Herrlichkeit, die sich mit dieser vergleichen läßt? Das Wort gegeben ist möglicherweise mit einer gewissen Auffassung der göttlichen Dreieinigkeit unvereinbar, aber nicht mit der johanneischen Auffassung, welche das Verhältnis der Unterordnung zwischen dem Sohn und dem Vater als notwendigen Bestandteil in sich schließt; vergl. 1, 1 (bei Gott); 1, 18 (im Schoß des Vaters); 5, 26 („er hat ihm gegeben das Leben zu haben in sich selber") u. s. w. Die Worte: vor Grundlegung der Welt befassen in sich die Ewigkeit, denn die Welt schließt in sich alles, was geworden ist. Dieses Wort Jesu führt uns weiter als jedes andere in die göttlichen Tiefen hinein. Es weist der christlichen Spekulation den Weg, auf welchem sie die Lösung der trinitarischen Verhältnisse zu suchen hat; die Liebe ist der Schlüssel dieses Geheimnisses. Und weil diese Liebe ewig ist und folglich ebensowenig aufhört als sie angefangen hat, so kann sie einmal für die Gläubigen der dauernde Gegenstand eines unmittelbaren Schauens werden, durch welches sie in das Geheimnis des Wesens des Sohnes und seiner ewigen Zeugung eingeweiht werden. Noch mehr: wie sie durch die vollkommene Gemeinschaft, welche der Sohn zwischen ihnen und sich herzustellen vermocht hat, Gegenstand derselben Liebe wie der Sohn sind, so werden sie sich selbst in die ewige Bewegung des göttlichen Lebens selber hineingeführt finden. Dies geht aus dem Wort schauen hervor. Eine Thatsache solcher Art schaut man nur an, wenn man in gewisser Weise Anteil daran hat. Zu solcher Höhe hebt Jesus die Kirche. Nachdem er seine Braut aus einer in die Sünde versunkenen Welt herausgeführt hat, führt er sie in das Reich des göttlichen Lebens ein. Die V. 25 und 26 wollen diesen letzten Willen Jesu begründen, nicht nur vom Standpunkt der Gnade aus, sondern auch vom Standpunkt der Gerechtigkeit, gerade derjenigen unter den göttlichen Vollkommenheiten, welche der Bitte Jesu für die Seinen entgegenzustehen scheinen könnte.

V. 25 und 26.[1]) — Jesus sagt nicht wie in V. 11: „heiliger Vater". Er hat sicher seine Gründe, warum er hier statt des Beiworts heilig das Beiwort gerecht wählt. Das Folgende stellt es außer Zweifel, daß er dieses Wort im Sinn der Gerechtigkeit im engeren Sinn, der vergeltenden Gerechtigkeit nimmt. Dies haben Hengstenberg, Meyer, Weiß, Keil, Westkott u. A. richtig erkannt. In der That stellt Jesus der Welt, welche Gott nicht erkennen wollte und sich dadurch unwürdig gemacht hat, zur Anschauung seiner Herrlichkeit zugelassen zu werden, die Seinigen (οὗτοι) gegenüber, die eingewilligt haben, Gott zu erkennen und so des Vorrechts wert geworden sind, welches er für sie erbittet. Daraus ergiebt sich meines Erachtens, daß das doppelte καί vor οὗτοι und vor ὁ κόσμος am Anfang des V. 25 ein Ausdruck des Gegensatzes ist, wovon wir bei Johannes so manches Beispiel getroffen haben (1, 10; 6, 36; 15, 24), und dazu dient, gerade mit Rücksicht auf die Gegenüberstellung, die beiden entgegenstehenden Thatsachen zusammenzustellen. Allein was die Ausleger diese Beziehung nicht hat erkennen lassen, ist der Umstand, daß Johannes zwischen die beiden Glieder des Hauptgegensatzes ein Mittelglied einschiebt: „aber ich habe ihn erkannt." Wenn nämlich die Gläubigen zur

---

[1]) א liest αυτους statt με.

Erkenntnis Gottes gelangt sind, so ist es nicht ihr eigenes Werk, sondern es geschieht nur vermöge der Kenntnis, welche ihr Meister von Gott hatte, und die er ihnen mitgeteilt hat. Das ἐγὼ δέ kündigt also nur einen untergeordneten Gegensatz gegen das erste καί an, der dem Hauptgegensatz καὶ οὗτοι zur Voraussetzung und Erklärung dient; vgl. etwas Ähnliches 16, 20. Diese Erklärung trifft nahe zusammen mit der von Bäumlein und ist im grund von Keil angenommen. Meyer erklärt auch das erste καί in dem Sinn, daß es einen Gegensatz bezeichne, aber einen Gegensatz zu dem in dem Ausruf gerechter Vater ausgedrückten Begriff der Gerechtigkeit: „und dennoch (obgleich du gerecht bist) hat dich die Welt nicht als solchen erkannt.“ Es wäre dies das Nichterkennen, von welchem Paulus Röm. 1, 19 redet, das in der Verblendung der Menschen gegen die Offenbarung Gottes in den Werken der Natur bestand. Aber dieser Gedanke hat nicht die geringste Beziehung zu dem Zusammenhang. Jesus hat selbst ausgesprochen, daß alle Sünden vor seinem Kommen der Welt nicht zugerechnet worden wären, wenn sie nicht durch seine Verwerfung das Maß derselben voll gemacht hätte (15, 22. 24). Den Ausdrücken Gott erkennen und nicht erkennen kann hier nur die Beziehung auf die Annahme oder Verwerfung der Offenbarung des Wesens Gottes in der Erscheinung Jesu gegeben werden. — Weiß sieht in dem ersten καί nicht einen Gegensatz zu dem zweiten, sondern eine Partikel, welche diesen Vers mit dem Vorangehenden verbindet. Aber welche logische Verbindung läßt sich herstellen zwischen der Zulassung der Gläubigen zum Anschauen der Herrlichkeit Christi (V. 24) und der Weigerung der Welt, Gott zu erkennen! Der Sinn dieser Bitte ist also der: „Die Welt ist allerdings verdientermaßen Gegenstand deiner Verwerfung, weil sie dich zu erkennen sich weigert, aber diese, die mich, der ich ihnen deine Erkenntnis brachte, aufgenommen haben, sind des Vorrechts wert geworden, das ich eben von dir für sie erbeten habe.“

V. 26. Allerdings ist das Licht, welches durch die Offenbarung Gottes in Christo den Jüngern in's Herz geschienen hat, nur erst im Aufgang begriffen. Aber Jesus verpflichtet sich, ihnen für die Zukunft die Fülle der Erkenntnis Gottes mitzuteilen, die er selbst besitzt. — Das Futur: ich will ihnen kund thun, bezieht sich nicht auf den Tod Jesu, wie Weiß annimmt, sondern nach den vorangehenden Kap. (14, 21. 26; 16, 25) auf die Sendung des Geistes und auf das ganze Werk Jesu in der Kirche seit Pfingsten. Reuß giebt den wunderbar schönen Gedanken, der in den Worten liegt: daß die Liebe, damit du mich liebest, sei in ihnen, gut so wieder: „Die Liebe Gottes, welche vor der Erschaffung der natürlichen Welt ihren voll entsprechenden Gegenstand in dem Sohn gehabt hat (V. 24), findet ihn seit der Erschaffung der geistlichen Welt in allen denen, die eins mit dem Sohne sind.“ Was Gott bei der Sendung seines Sohnes in diese Welt wollte, war gerade das, daß derselbe inmitten der Menschheit eine Familie von Kindern seinesgleichen sammelte, deren ältester Bruder er selber wäre (Röm. 8, 29). — Jesus fügt noch hinzu: und daß ich in ihnen sei. Dies Wort in seiner Verbindung mit dem vorangehenden will sagen: „und wenn du sie so liebst, wirst du wieder mich in ihnen lieben, und so wird sich deine Liebe mit nichts Unreinem verbinden.“ Ihr Gegenstand wird wirklich der in ihnen lebende Jesus sein, sein in ihrer Person wieder erzeugtes heiliges Bild.

Welche Einfachheit, Ruhe und durchsichtige Tiefe in diesem ganzen Gebet! „Da spricht, wie Geß sagt, der eingeborne Sohn mit seinem Vater. Alles ist in diesen schönen Worten übernatürlich, weil der Redende der einzige vom Himmel gekommene Sohn ist; aber alles ist zugleich natürlich, denn er redet wie ein Sohn mit seinem Vater redet.“ Das Gefühl, welches die Seele dieses

Gebets ist, der glühende Eifer für die Ehre Gottes, ist dasselbe, von dem das ganze Leben Jesu beseelt war. Seine drei Bitten um seine persönliche Verklärung, um die Heiligung seiner Apostel, um die Verherrlichung seiner Gemeinde sind die Gedanken, die seine Seele erfüllen mußten angesichts des Schlages, der seiner irdischen Thätigkeit ein Ziel setzen sollte. Im einzelnen ist uns nicht ein Wort begegnet, das die Exegese nicht als sach- und zeitgemäß nachgewiesen hätte. Sollte es möglich sein mit Baur anzunehmen, daß es mehr als ein Jahrhundert später einem Christen gelungen wäre, in dieser Weise die Eindrücke Jesu wiederzugeben? Das hieße so viel als: es habe einmal ein anderer Jesus als Jesus selbst gelebt.

Weiß und Reuß teilen unsere Auffassung, daß diese Darstellung die eines unmittelbaren Augenzeugen sei. Aber sie finden an einigen Stellen, z. B. in V. 3, den Beweis, daß der Jünger die Gedanken des Meisters auf seine Weise wiedergegeben habe. Der letztere fragt, ob denn Johannes Schreibtafel und Bleistift in der Hand gehabt habe, um das Gebet Jesu Wort für Wort niederzuschreiben. — Allein, wenn Johannes Jesum wirklich als den Logos betrachtet hat, so fragen wir immer wieder, wie die Ehrfurcht, die er für seine Worte fühlen mußte, ihm erlaubt hätte, ihn nach seinem Belieben reden und vollends beten zu lassen. Er hat gewiß keinen Bleistift in der Hand gehabt; aber das Gedächtnis richtet sich nach dem Maß der Aufmerksamkeit und diese nach dem Maße der inneren Teilnahme; sollte nicht die Teilnahme des Johannes im höchsten Grad erregt gewesen sein? Andererseits war das schlichte, gewichtige, eindrucksvolle Wort geeignet, sich tiefer und bestimmter als jedes andere Wort dem Gemüte des Johannes einzuprägen. Es ist auch nicht unmöglich, daß Johannes nicht allzu lang nach diesem Abend das Bedürfnis fühlen mochte, was ihm von diesen letzten Gesprächen und von diesem Gebet noch im Gedächtnis war, aufzuzeichnen. Oder kann auch durch das immer wiederholte Überdenken dieser in die Tafel seines Herzens eingegrabenen und durch die Wirkung des Geistes immer wieder aufgefrischten Worte die Anwendung jedes äußeren Mittels ersetzt worden sein. Dieses innere Wunder, wenn man es so nennen will, ist viel weniger unwahrscheinlich als die erkünstelte Abfassung eines solchen Gebets.

Aber stimmt die tiefe Ruhe, die über diesem Vorgang liegt, zu der Angst in Gethsemane, welche in den andern Evangelien unmittelbar darauf folgt? Johannes, behauptet Keim, vernichtet durch diesen Bericht die synoptische Tradition. — Der Kampf in Gethsemane trägt den Charakter einer plötzlichen Wallung, einer gewaltsamen Erschütterung, gewissermaßen eines jähen Windstoßes, nach welchem die Ruhe im Gemüt Jesu ebenso schnell wiederkehrt als sie gestört worden ist. Diese vorübergehende Erschütterung hat eine doppelte Ursache: eine natürliche, das ist die außerordentliche Empfänglichkeit Jesu für alle Eindrücke, wovon wir schon so viele Proben in unserem Evangelium gesehen haben, besonders Kap. 11 und 12, 27. Gerade vermöge der vollkommenen Reinheit seiner Natur war Jesus mehr als irgend ein anderer Mensch jedem wahrhaft menschlichen Gefühl zugänglich. Sein Gemüt glich der Magnetnadel, deren Beweglichkeit ebenso groß ist, als die Beharrlichkeit, womit sie bei jeder Schwankung in die regelmäßige Richtung zurückstrebt. Gethsemane sollte für Jesum nicht das Gericht sein, aber der Kampf zur Annahme des Gerichts, und somit das vorausfühlende Erleiden des Kreuzes. Ein solches Vorgefühl ist zuweilen noch schmerzlicher als die Wirklichkeit selber. Die übernatürliche Ursache deutet Jesus selbst an, 14, 30: „Der Fürst dieser Welt kommt.“ Vgl. Luk. 22, 53: „Das ist eure Stunde und die Macht der Finsternis.“ Das Außerordentliche dieser Anfechtung zeigt sich gerade in ihrem plötz-

lichen und gewaltsamen Auftreten. Lukas hatte seinen Bericht über die Versuchung in der Wüste mit den Worten geschlossen: „Der Teufel wich von ihm ἄχρι καιροῦ, bis auf einen gelegenen Augenblick." Die Stunde in Gethsemane war der Augenblick, den Satan für gelegen hielt, um Jesum der Probe zu unterwerfen, die er für ihn aufsparte. Daran ist nichts, was nicht zu der geordneten Entwickelung des Lebens Jesu stimmte.

Das hohepriesterliche Gebet ist wie das Amen Jesu zu seinem auf Erden vollbrachten Werk; es bildet so die Krönung dieses Abschnitts, welcher die Entwickelung des Glaubens bei den Jüngern schildern soll (Kap. 13—16), und entspricht so trotz der Verschiedenheit der Fassung dem Abschnitt 12, 37—50, wo Johannes über die Geschichte des jüdischen Unglaubens eine Betrachtung angestellt hat (Kap. 5—12).

Vierter Teil.

18, 1 — 19, 42.

Die Leidensgeschichte.

Die Absicht des Evangelisten bei dem folgenden Berichte ist offenbar nicht die, eine möglichst vollständige Erzählung von dem Leiden Jesu zu geben, als wäre kein anderer Bericht über diese Begebenheiten neben dem seinigen vorhanden. Die ausgesprochensten Gegner der Echtheit unseres Evangeliums, Baur, Strauß, sind jetzt mit den orthodoxen Auslegern Lange, Hengstenberg darüber einig, daß der Bericht des vierten Evangeliums in beständiger Beziehung zu den Berichten seiner drei Vorgänger stehe. Eine Meinungsverschiedenheit besteht nur noch über den Zweck, den der Schriftsteller bei der Abfassung dieses Berichts im Auge gehabt habe. Nach Baur und Strauß entnähme Pseudo-Johannes den Synoptikern die nötigen Stoffe, um seinem Roman vom Jesus-Logos einige Glaubwürdigkeit zu geben. Nach den Auslegern der Gegenseite bestrebt sich Johannes einfach, die Lücken der früheren Erzählungen zu ergänzen, oder die schon früher erzählten Begebenheiten in ihrem wahren Lichte darzustellen.

Wir sind mit diesen letzteren überzeugt, daß die Auswahl des Stoffs häufig durch das Bestreben bestimmt ist, die schon in der Kirche umlaufenden Berichte zu ergänzen. So, wenn Johannes das Verhör Jesu bei Hannas erzählt, das die Synoptiker übergehen, und die Verhandlung vor dem hohen Rat ausläßt, welche die ersten Evangelien genau beschreiben, scheint diese Absicht unverkennbar; sie wird sich auch noch aus vielen andern Beispielen ergeben. Andererseits aber hat die Darstellung des Johannes bisher zu sehr das Gepräge ernster Überlegung und gründlicher Durcharbeitung erkennen lassen, als daß man annehmen könnte, sie sei im folgenden Abschnitt von keinerlei höherer Auffassung beherrscht und lasse sich nur vom Zufall leiten, wie dies der Fall wäre bei einem Bericht, der sich darauf beschränkte zu sagen, was andere nicht gesagt haben.

In der Leidensgeschichte des Johannes werden wir, wie in seiner ganzen Schrift, den in der Einleitung (II. Teil S. 6) angedeuteten dreifachen Gesichtspunkt vorfinden. Jesus läßt seine Herrlichkeit durch die Wolke von Schmach, die ihn umhüllt, hindurchleuchten, und zwar hauptsächlich in der freiwilligen Hingabe an das Geschick, das seiner wartet; das ist wie immer der lichthelle Grund des ganzen Berichts. Auf diesem Grunde scheidet sich, wie eine finstere Gestalt, der jüdische Unglaube ab, der seine sittliche Verkehrtheit in einer Reihe gehässiger Handlungen und treuloser Worte enthüllt, und,

nachdem er so sein eigenes Verdammungsurteil ausgesprochen, im Mord des Messias sich vollendet. Endlich erkennen wir im Gegensatz hierzu den **Glauben**, der sich in der Person der Jünger versteckt, die zerstreuten Strahlen der Herrlichkeit Jesu aufnimmt und in der Stille wächst, wie die Pflanzen unter dem Gewittersturm. Der mittlere von diesen drei Zügen beherrscht den folgenden Bericht.

Es sind drei Hauptauftritte:

1) Die Gefangennahme Jesu, 18, 1—11.

2) Sein doppeltes Verhör vor dem geistlichen und weltlichen Gericht, 18, 12—19, 16.

3) Seine Hinrichtung, 19, 17—42.

Erster Abschnitt.

18, 1—11.

Die Gefangennahme Jesu.

Johannes übergeht hier den Bericht über den Seelenkampf Jesu in Gethsemane; aber er weist diesem Vorgang seine Stelle deutlich an in den Worten: **da war ein Garten, darein ging Jesus** (V. 1). Beim Lesen dieser Worte mußte jeder Christ, der die drei ersten Evangelien hatte, an den Bericht derselben denken. Der Grund dieser Auslassung wie der Übergehung des Berichts der Verklärung, der Einsetzung des heiligen Abendmahls und so mancher andern Begebenheiten ist der, daß Johannes wußte, dieser Vorgang sei in der Kirche hinlänglich bekannt, und daß derselbe keine Beziehung zu dem Zweck hatte, der ihm vor Augen stand. Es kann in diesem Schweigen nicht eine dogmatische Absicht liegen; das beweist die Erzählung 12, 24—27, die dem Johannes ausschließlich angehört und in der er uns den geistigen Gehalt des Vorgangs von Gethsemane aufbehalten hat.

Strauß[1]) behauptet, jeder Versuch, den Kampf in Gethsemane in dem johanneischen Bericht zwischen Kap. 17 und 18 einzuschieben, sei „ein Frevel an der sittlichen Größe, ja an dem männlichen Charakter Jesu". Dann hätte Johannes zuerst einen solchen Frevel begangen (12, 27). Strauß zieht daraus den Schluß, der Bericht der Synoptiker sei eine „reinere Poesie" als der des Johannes, der eine mehr überlegte und berechnete Dichtung gebe. Also: diejenigen, die erzählen, lügen damit, daß sie erzählen; der, welcher übergeht, lügt damit, daß er übergeht! Dahin gerät diese Kritik mit der Verfolgung ihres Weges bis zum Ende. Sie ist ihr eigener Totengräber.

V. 1—3.[2]) Die Ankunft der Schar. — Das ἐξῆλθε wird gewöhnlich auf den Abgang aus dem Abendmahlssaal bezogen. S. zu 14, 31. Nach unserer Ansicht bezeichnet dieses Zeitwort bei seiner unmittelbaren Verbindung mit der näheren Bestimmung πέραν τοῦ χειμάῤῥου, **über den Bach**, einen späteren Zeitpunkt und heißt vielmehr: **er ging aus der Stadt**, um den

---

[1]) Das Leben Jesu, 1864, S. 553.

[2]) V. 1. A S Δ It^aliq. und mehrere andere Vss. lesen του κεδρων (**des Kedron**), ℵ D It^aliq. Cop. Sah. του κεδρου (der Ceder), T. R. mit B C E G H K L M N X Y Γ Δ Π den meisten Mnn. Or. und **Tisch.**: των κεδρων (der Cedern). — V. 2. 9 Mjj. (E G M u. a.) lesen και nach συνηχθη.

Bach zu überschreiten. Das giebt auch De Wette zu, obgleich er mit so vielen andern annimmt, die Reden Kap. 13—17 seien noch im Saal des Abendmahls gehalten worden. — Die gewöhnliche Lesart, die sich im Vatic. in den meisten Mjj. und Mnn. und bei Orig. findet, ist τῶν κέδρων und würde bedeuten „der Cedernbach“; das wäre dann ein offenbarer Verstoß des Johannes; denn der Name Kedron kommt von קִדְרוֹן (Kidron) schwarz (schwarzes Wasser). Auch bei Josephus ist der Name Kedron ein Werfall der Einzahl (z. B. χειμάρρος κεδρῶνος, Antiq. VIII, 1. 5). Sinait. und Cantabr. lesen τοῦ κέδρου, der Ceder. Offenbar sind die beiden Lesarten das Werk der Abschreiber, die entweder das Hauptwort nach dem Geschlechtswort gerichtet haben (κέδρου für κέδρων), oder das Geschlechtswort nach dem Hauptwort (τῶν für τοῦ), aber die richtige, anscheinend sehr unwahrscheinliche Lesart ist die des Alexandr. und des Sangallensis τοῦ κέδρων, welche allein die beiden andern leicht erklärt. Westkott hält dem Vatic. zu Ehren an der Lesart τῶν κέδρων fest unter Berufung auf eine Legende des Talmud von Jerusalem, wonach auf dem Ölberg einige Cedern gestanden hätten; Tischendorf liest dem Sinait. zu lieb τοῦ κέδρου. So weit kommt man mit der vorgefaßten Meinung. Dieselbe Verschiedenheit der Lesarten findet sich auch in einigen Mjj. des A. T. (LXX); II. Sam. 15, 23; I. Reg. 15, 13. — Der Kidronbach entspringt etwa eine halbe Stunde nördlich von Jerusalem und ergießt sich nach einem Lauf von 6 bis 7 Stunden südwärts in's Tote Meer. Er ist gewöhnlich neun Monate des Jahres trocken; seit mehr als 20 Jahren war, wie man uns in Jerusalem sagte, keine Spur von Wasser in ihm zu sehen. Sein Bett läuft durch das Thal Josaphat, zwischen dem Tempelberg und dem Ölberg. Jenseits des Steges, der über sein trockenes Bett führt, findet man zur Rechten eine mit alten Olbäumen bepflanzte Stätte, die für den Garten Gethsemane ausgegeben wird. Der Wahrheit dieser Überlieferung steht trotz allem, was Keim sagt, ein gewichtiger Grund nicht entgegen. Das Wort πολλάκις in V. 2 könnte nur auf die nächstvorhergehenden Tage bezogen werden; aber es ist wahrscheinlicher, daß es auch von den früheren Besuchen Jesu in Jerusalem gemeint ist. Dieser Garten gehörte ohne Zweifel Freunden Jesu. Dort traf Jesus gewöhnlich mit seinen Jüngern zusammen (συνήχθη, wohl Aor. des Pflegens, Win. § 41), wenn sie von Jerusalem nach dem Ölberg und nach Bethanien zurückkehrten und nicht alle zusammen durch die Straßen von Jerusalem gehen wollten. Vgl. Luk. 21, 37; 22, 39. — Der Ausdruck σπεῖρα bezeichnet im N. T. (Matth. 27, 27; Akt. 21, 31) und bei Josephus immer die Legion oder einen Teil der römischen Legion, welche die Burg Antonia an der nordwestlichen Ecke des Tempels besetzt hielt. Eine Abteilung römischer Soldaten hatte zur Unterstützung des hohen Rats erforderlich geschienen. Denn aus Mark. 14, 2 ergiebt sich, daß eine Volkserhebung zu gunsten Jesu befürchtet wurde; deshalb hatte man die Weisungen des Befehlshabers einholen müssen. Diese Abteilung wurde von dem Tribunen selbst, dem in V. 12 erwähnten Chiliarchen, befehligt. Das Geschlechtswort ἡ, die Kohorte, bezeichnet die bekannte Kohorte, und wenn es die Anwesenheit dieser ganzen Truppenabteilung (600 Mann) anzudeuten scheint, so muß man hier entweder einen volkstümlichen Ausdruck oder eine Redensart annehmen, welche durch die Anwesenheit des Oberbefehlshabers gerechtfertigt wird. Die Synoptiker erwähnen nichts von diesem Geleite. Doch beweist die von Matthäus erzählte Botschaft der Frau des Pilatus, daß der Landpfleger schon am Vorabend sich mit dieser Sache zu befassen gehabt hatte; und dieser Umstand bestätigt die Teilnahme der römischen Schar an der Verhaftung. Keim zieht diesen Bericht in's Lächerliche, indem er ironisch von einer halben

Armee spricht; diesen schlechten Witz hat er selbst zu verantworten. **Bäumlein** u. A. haben die Anwendung des Ausdrucks σπεῖρα auf die römische Besatzung bestritten und geglaubt, es handle sich nur um die Tempelwache. Aber die stehende Bedeutung dieses Wortes verträgt sich nicht mit dieser Erklärung. — Die ὑπηρέται, **Gerichtsdiener**, sind wie 7, 32. 45 die Tempelgarde. Sie hatten zunächst die Aufgabe, Jesum zu verhaften. Die römische Kohorte sollte nur im Fall des Widerstandes helfend eingreifen. Aus V. 10 ist ersichtlich, daß auch Hausbediente der Hohepriester sich der Schar angeschlossen hatten. — Die Bedeutung der Worte φανοί und λαμπάδες ist zweifelhaft. Das erstere dürfte wohl Laternen bezeichnen, das andere Kienfackeln. Dieses ganze Aufgebot von „Laternen und Fackeln und Waffen" (man beachte die καί) giebt schon um ihrer Überflüssigkeit willen dem Auftritt einen fast lächerlichen Anstrich. Man fürchtet, Jesus möchte sich verbergen und er liefert sich freiwillig aus (V. 4), oder er möchte sich wehren . . ., aber wozu hätten dann die Waffen genützt, wenn er von seiner Macht hätte Gebrauch machen wollen (V. 6)?

V. 4—9.[1]) — Wenn Jesus aus freien Stücken und als der erste vor die Schar hintritt, so hat er eine Absicht, welche sich aus dem Folgenden erklärt. Indem er sich selbst ausliefert, will er für die Sicherheit seiner Jünger sorgen. Das Wort **er ging heraus** könnte bedeuten: aus dem Hintergrund des Gartens oder aus dem Kreis seiner Jünger; aber natürlicher ist die Annahme: aus dem Garten selbst. Er tritt mutig bis vor die Thüre, während seine Jünger hinter ihm im Garten beisammen bleiben; so erklärt sich das Wort in V. 26 leicht. — Der Judaskuß bei den Synoptikern, der mit der Darstellung des Johannes unvereinbar sein soll, reiht sich ungezwungen in dem Augenblick ein, wo Jesus, aus dem Garten vortretend, der Schar begegnet, also unmittelbar vor der Frage: **wen suchet ihr?** Johannes allein erwähnt diesen Zug nicht, und man legt ihm persönliche Gereiztheit gegen Judas zur Last! — Nachdem Jesus diese letzte Treulosigkeit seines Jüngers über sich hatte ergehen lassen, wendet er sich an die Schar und befragt sie um ihren Auftrag; er will diesen klar ausgesprochen haben, um seine Jünger, die nichts damit zu schaffen haben, sicher zu stellen. Die Einschiebung der Bemerkung über Judas am Schluß von V. 5 ist verschieden erklärt worden. **Luthardt** sagt richtig: „Die Worte stehen zwischen dem Ausspruch: **ich bin's**, und der dadurch hervorgebrachten Wirkung, weil sie diese Wirkung zu erklären bestimmt sind." Den Eindruck des Schreckens, den dieses **ich bin's**, mit Hoheit ausgesprochen und gleichsam wie ein Drohwort vom Himmel fallend, auf die Anwesenden hervorbrachte, diesen Eindruck hat wohl keiner der Umstehenden so lebhaft empfunden, als der untreue Jünger, der so oft eben dieses Wort als Bestätigung der unvergleichlichen Würde Jesu vernommen hatte; und ohne Zweifel teilte sich die Erschütterung von ihm den andern mit, die um ihn und hinter ihm standen. — Dieselbe geistige Gewalt, vor welcher die Verkäufer und Wechsler im Tempel gewichen waren, und die mehrmals die Menge zurückgehalten hatte, als sie im Begriff waren, ihn zu steinigen (vgl. auch Luk. 4, 30), treibt die Schar plötzlich zurück und durch die rasche Bewegung der vorne Stehenden kommt auch ein Teil der Hintermänner zu Falle. Es liegt hier keine unmittelbare Wirkung der Allmacht Gottes vor, die diese Leute über den Haufen warf, aber es wäre nicht minder irrtümlich, hier nur eine zufällige Erscheinung zu sehen. Dieser Erfolg war auf seiten dessen, der ihn hervorbrachte, beabsichtigt. Damit, daß Jesus sie so seine Macht fühlen ließ,

---

[1]) V. 4. ℵ D L X It plerique Syr. Cop.: δε statt ουν. — B C D It plerique Vg.: εξηλθεν και λεγει statt εξελθων ειπεν.

wollte er ihnen zeigen, daß es für sie gefahrbringend wäre, ihren Auftrag zu überschreiten, und eben damit gedachte er den Abzug seiner Jünger sicher zu stellen. Es leuchtet ein, wie sehr sich Weiß im Irrtum befindet, der in einem solchen Wunder nur ein Wunder der Schaustellung sieht. — Nun fragt sie Jesus zum zweitenmal in freundlicherem Ton, der den Dienern Mut macht, wieder näher zu treten; und nachdem er ihnen die wiederholte Versicherung abgenommen hatte, daß sie nur ihn allein zu verhaften beauftragt seien, liefert er sich aus unter der Bedingung der Freilassung aller der Seinigen. Nun wird das schöne Bild zur Wahrheit, das Jesus 10, 12 gezeichnet hat: der Hirte sieht den Wolf kommen und flieht nicht, weil ihm an den Schafen gelegen ist. Es handelte sich nicht nur um die Erhaltung, sondern um das Heil der Jünger selbst. Das fühlte Johannes wohl, und daraus erklärt sich die Bemerkung V. 9. Das Beispiel des Petrus, des beherztesten von ihnen, zeigt, daß eine Verhaftung für manchen der Apostel in diesem Augenblick das Zeichen zu einem tiefen Fall, vielleicht zu einer nicht wieder gut zu machenden Verleugnung geworden wäre. Und Jesus, der zum Vater gesagt hatte: „ich habe bewahrt, die du mir gegeben hast, und ihrer keiner ist verloren" (17, 12), mußte dieser wichtigen Aufgabe voll und ganz gerecht werden. All das stimmt Reuß zu einem mitleidigen Lächeln. Er sieht in der Anwendung, welche der Verfasser hier von diesem Worte macht, nur einen Beweis für seine Neigung, „mit dem Doppelsinn zu liebäugeln"; er fragt sogar, ob Jesus, als er Gott über seine Fürsorge für seine Jünger Rechenschaft ablegte, dabei den Nebengedanken gehabt habe, daß ihm daran gelegen war, sie die kommende Nacht nicht in der Wachstube zubringen zu lassen. Wir unserenteils halten diese Anführung für lehrreich. Niemand kann annehmen, daß Johannes die geistige Bedeutung des Ausspruchs Jesu 17, 12: „ich habe bewahrt, die du mir gegeben hast, und ihrer keiner ist verloren", nicht verstanden haben sollte; und doch wendet er ihn hier auf eine äußere Thatsache an, welche ohne Zweifel, aber doch nur in mittelbarer Weise, auf das Heil der Jünger Bezug hatte. Wir haben hieran ein Beispiel, das uns zeigen kann, welch eine Weite der Auffassung wir bei den Schriftcitaten im allgemeinen walten lassen müssen.

V. 10 und 11.[1]) — Spielt Johannes hier nicht auf den natürlichen Charakter des Petrus an, wenn er ihn mit seinem Namen Simon bezeichnet? Vgl. 21, 15—17. — Luk. 22, 38 läßt ersehen, daß die Apostel wirklich Waffen mitgebracht hatten. — Dieser Umstand war schon von den Synoptikern berichtet; warum erwähnt ihn Johannes? Offenbar will er der Geschichte die Genauigkeit wieder geben, welche sie in der mündlichen Überlieferung verloren hatte; der Name des Petrus war übergangen, und zwar vermutlich absichtlich; der des Malchus war in Vergessenheit geraten.

Wiederholt wird dem Verfasser die Absicht unterstellt, den Petrus herabsetzen zu wollen; wie so denn? es fehlt doch seiner That weder an Mut, noch an Glauben und Liebe! — Und Malchus? Läßt sich in der Nennung dieses Namens auch nur die geringste Spur einer spekulativen, idealen oder religiösen Absicht entdecken? Gleichwohl fragt Keim: „wenn diese Namen bekannt waren, warum sollten sie Markus und Lukas auslassen?" Als ob ein besser Unterrichteter nicht hätte wissen können, was Markus und Lukas etwa nicht wußten? Wie kann man sich einreden, daß ein ernsthafter Christ des zweiten Jahrhunderts, der ferne von Palästina, in Alexandrien, in Kleinasien oder in Rom schrieb, den Anspruch zur Schau getragen hätte, den Namen eines Dieners des hohepriesterlichen Hauses, und noch mehr das Verhalten

[1]) V. 10. ℵ BCLXIt. Vg.: ωταριον statt ωτιον. — V. 11. Das σου des T. R. findet sich nur in einigen Mnn. Vg^{plerique}.

eines Verwandten dieses Dieners zu kennen (V. 26)! Ist ein so kläglicher Schwindel vereinbar mit dem Charakter des Verfassers des vierten Evangeliums? Die Angabe des unwesentlichen Umstands, daß es das rechte Ohr war, findet sich auch bei Lukas (22, 50); das wäre nach Strauß eine sagenhafte Zuthat. Bis zu welcher Knabenhaftigkeit läßt man die evangelischen Erzähler herabsinken! — Die That des Petrus zeugte zwar von starkem Glauben und von der Aufrichtigkeit seines Wortes 13, 37, aber sie stellte gleichwohl die Sache seines Meisters bloß. Wenig fehlte, so hätte Petrus damit dem Herrn das Recht genommen, zu Pilatus zu sagen (V. 36): „wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darob kämpfen." Die Antwort Jesu hat der Kirche die Linie ihres Verhaltens in Verfolgungszeiten vorgezeichnet. Es ist der passive Widerstand, welcher in der Apokalypse „die Geduld der Heiligen" heißt (13, 10). — Das Bild des Kelchs für das zu erleidende Schicksal erinnert an den ähnlichen Ausdruck im Gebet Jesu in Gethsemane bei den Synoptikern. — Lukas allein erwähnt die wunderbare Heilung des Malchus. Diese Thatsache erklärt, warum Petrus nicht wegen Aufruhrs unter Anklage gestellt wurde.

Zweiter Abschnitt.

18, 12—19, 16.

Das Verhör Jesu.

1) vor dem geistlichen Gericht, 18, 12—27; 2) vor der weltlichen Obrigkeit, 18, 28—19, 16.

I. Vor dem geistlichen Gericht.

18, 12—27.

Der folgende Abschnitt enthält den Bericht über eine Vernehmung Jesu vor dem gewesenen Hohepriester Hannas, in welchen zugleich der über die Verleugnung des Petrus eingeflochten ist. Aber diese Vernehmung erwähnen die Synoptiker nicht. Dagegen erzählen diese, wie Jesus von Gethsemane weg zu Kaiphas geführt wurde, wo er vor dem hohen Rate stand und zum Tode verurteilt wurde; und diese feierliche und entscheidende Sitzung ist bei Johannes nicht aufgeführt.

Nach der Ansicht einiger Ausleger hat in Wirklichkeit nur eine einzige Sitzung stattgefunden, und zwar diejenige, welche die Synoptiker erzählen und in das Haus des Kaiphas verlegen; entweder wird, wie dies von Baur, Scholten, Keim u. a. geschieht, behauptet, die von unserem Evangelium erzählte Sitzung bei Hannas sei nur eine Erfindung des Verfassers, oder wird, wie einige ältere, Calvin, Lücke, De Wette, Tholuck, Langen[1]), Lutteroth[2]) thun, die Ansicht aufgestellt, bei Hannas habe man nur einen Augenblick stille gehalten, darauf habe man sich sofort (mit V. 15) zu Kaiphas begeben, bei welchem die von Johannes, V. 19—23, erzählte Vernehmung stattgefunden habe, die man als mit dem Auftritt der Verurteilung Jesu bei den Synoptikern zusammenfallend ansehen müßte. Keine von beiden Auffassungen ist durchführbar.

---

[1]) Die letzten Lebenstage Jesu, 1864.
[2]) Essai d'interprétation des dernières parties de l'Evangile de St. Matthieu, 1876.

Zu welchem Zweck hätte der Verfasser des vierten Evangeliums diese Vernehmung bei Hannas erfinden sollen? Man antwortet: um die Juden in einem noch gehässigeren Lichte erscheinen zu lassen, wenn er Jesum durch zwei ihrer Hohepriester nacheinander verurteilen ließ. Aber bei dieser Darstellungsweise würde Pseudo-Johannes Jesum nicht einmal durch einen Hohepriester verurteilen lassen, da ja die Sitzung bei Hannas nur eine einfache Untersuchung ohne Urteilsspruch war und die Sitzung der Synoptiker, wo das Urteil thatsächlich verkündigt wurde, ausgelassen ist! Die andre Auffassung stößt sich an V. 24, aus welchem sich ergiebt, daß Jesus erst nach dem Verhör bei Hannas zu Kaiphas gesandt wurde (s. zu d. V.). Ist die Örtlichkeit der beiden Auftritte eine verschiedene, so ist es ihr Inhalt nicht weniger; der erste ist eine einfache vorläufige Erhebung, der zweite eine Gerichtsverhandlung in aller Form, ein amtlicher Urteilsspruch. Wozu hätte auch dieser Aufenthalt bei Hannas gedient und warum hätte ihn Johannes so ausdrücklich erwähnt, wenn dort nichts geschehen wäre? Lutteroth nimmt an, man habe es für schicklich gehalten, Hannas im Vorbeigehen von dem Erfolg der Verhaftung in Kenntnis zu setzen. Aber war es der Mühe wert, einen Umstand von so geringem Belang zu erwähnen? — Da man zu keiner befriedigenden Lösung gelangen konnte, sei es, daß man die Vernehmung bei Hannas in Abrede zog, oder sie mit der Sitzung bei Kaiphas zusammenfallen ließ, so hat Beyschlag die entgegengesetzte Auskunft versucht; er ist der Ansicht, die Sitzung bei Hannas habe stattgefunden, wie sie Johannes erzählt, aber nach derselben sei während der Nacht keine andre gehalten worden wie die, welche Matthäus und Markus erzählen; diese sei keine andre als diejenige, welche nach Lukas am Morgen des folgenden Tages stattgefunden habe (22, 66—71); die beiden ersten Synoptiker hätten sie in die Nachtzeit verlegt, weil sie dieselben mit dem Verhör bei Hannas, von dem sie nicht reden, verwechselt hätten. Diese Annahme wird damit begründet, daß, wenn das Urteil im Lauf der Nacht gefällt worden wäre, kein Bedürfnis einer Sitzung am folgenden Morgen, wie sie Lukas erwähnt, mehr vorgelegen hätte. Wir werden den Irrtum Beyschlag's in betreff dieses Punktes nachweisen. Aber was diese ganze Art der Auffassung noch mehr verdächtig macht, ist der beträchtliche Irrtum, der auf diese Weise dem Markus und Matthäus aufgebürdet wird.

Es scheint uns nicht, daß die Thatsache zweier vollkommen unterschiedener Nachtsitzungen, von denen die eine bei Hannas (Johannes), die andre bei Kaiphas (Matthäus und Markus) statthatte, anzuzweifeln ist; dies geben jetzt die meisten Ausleger zu, Neander, Meyer, Weiß, Luthardt, Keil, Reuß u. a. Die Synoptiker haben die erste übergangen entweder, weil sie von derselben nichts wußten, oder weil sie kein erhebliches Ergebnis geliefert hat. Johannes seinerseits kannte die zweite wohl, denn er spielt mit dem πρῶτον in V. 13 deutlich darauf an; damit ist als zweites die Vernehmung vor Kaiphas vorausgesetzt (s. zu diesem Wort); ferner in V. 24, welcher ausdrücklich erwähnt, daß Hannas selbst hernach Jesum zu Kaiphas gesandt habe; endlich in V. 28, wo Jesus zu Pilatus geführt wird nicht aus des Hannas, sondern aus des Kaiphas Hause. Wenn also Johannes die Sitzung bei Kaiphas nicht erzählt, so bezeichnet er doch ihre Stelle sehr genau, ganz so wie in V. 1 die Stelle für den Vorgang in Gethsemane. Was übrigens vollends den Beweis liefert, daß Johannes mit der Gerichtsverhandlung bei Kaiphas weder unbekannt sein noch sie in Abrede ziehen konnte, das ist sein ganzer nachfolgender Bericht. Er führt uns den hohen Rat vor, wie er zu Pilatus ging, um die Bestätigung und Ausführung des von ihm ausgesprochenen Todesurteils zu erbitten (V. 31; 19, 7. 11. 16). In der Sitzung bei Hannas aber, deren Bild uns Johannes gezeichnet hat, wird ein Todesurteil

ausgesprochen. Der Bericht des Johannes setzt also selber eine eigentliche Sitzung des hohen Rates, als obersten Gerichtshofes, zur Verurteilung des Angeklagten voraus, somit die ganze Sitzung bei Kaiphas, wie sie Markus und Matthäus beschreiben. Man wird fragen, welches denn der Zweck der Vorführung bei Hannas gewesen sei. Sie sollte vor allen Dingen dazu dienen, dem Munde Jesu irgendein ihn bloßstellendes Wort zu entlocken, welches eine Handhabe zu seiner Verurteilung böte; denn in dieser Beziehung war man in Verlegenheit, wie aus der Berufung der falschen Zeugen bei den Synoptikern ersichtlich ist. Ferner war diese Förmlichkeit durch die gerichtlichen Gebräuche gefordert. Ein Todesurteil durfte von dem hohen Rat erst an dem auf das Verhör des Angeklagten folgenden Tage gefällt werden.[1]) In diesem Fall war es unmöglich, diese Form genau einzuhalten, weil man entschlossen war, die Sache zu beschleunigen; vergl. Mark. 14, 2. Aber man mußte wenigstens suchen, den Schein so gut als möglich zu wahren, und das Schattenbild einer ersten vorläufigen Sitzung vor derjenigen, in welcher das Urteil gesprochen wurde, der Welt vormachen. Die Synoptiker haben, wie das der Natur der mündlichen Überlieferung entspricht, nur die Erinnerung an die geschichtlich bedeutsame Sitzung erhalten. Johannes übergeht seinem gewöhnlichen Verfahren gemäß die durch den synoptischen Bericht genugsam bekannt gewordene feierliche Sitzung und stellt den von den Synoptikern übergangenen Teil der Thatsachen wieder her, gewiß nicht, um sie der Sache nach zu ergänzen, sondern um den Strahl der Herrlichkeit Jesu nicht verloren gehen zu lassen, der in der Sitzung bei Hannas aufleuchtete. Luthardt und Weiß meinen, wenn Johannes den Auftritt bei Hannas erzählte, so sei das einzig mit Rücksicht auf die Verleugnung des Petrus geschehen, welche damit zusammenhängt, und die Johannes berichten wollte, um die Erfüllung des Wortes Jesu 13, 38 nachzuweisen. Allein wenn der Bericht über diese Vernehmung nur diesen Zweck gehabt hätte, dann hätte es genügt, sie bloß anzuführen, ohne den Auftritt mit all seinen Einzelheiten zu beschreiben.

Hilgenfeld erklärt die Auslassung des Hergangs der Verurteilung Jesu durch den hohen Rat bei Johannes aus dem Umstand, daß die jüdische Messianität Jesu hier sehr stark betont worden war, woran Pseudojohannes keinen Gefallen fand. Aber bei der Freiheit, womit (nach der Anschauung dieser Schule) dieser Verfasser die Geschichte behandelte, war nichts leichter für ihn, als den Bericht über diesen Auftritt abzuändern, z. B. so, daß er der Verurteilung Jesu bloß eine Beziehung auf seine Behauptung gegeben hätte, daß er der Sohn Gottes sei, was ja zu dem Geist seiner Schrift vollkommen stimmte. Wenn ihm übrigens der Gedanke des messianischen Amtes so sehr zuwider war, warum hätte er denn in seinem Evangelium vom ersten bis zum letzten Blatt daran erinnert (1, 42—46 und 20, 31)? Keim aber ereifert sich: „Wer ist so verblendet, in einem Bericht Wahrheit zu suchen, welcher das Verhör bei Hannas als entscheidend einführt und dann das bei Kaiphas auf die unverzeihlichste Weise ignoriert" (S. 322 f.)! Aber die Sitzung bei Hannas hatte doch nichts Entscheidendes! Das Ergebnis war gerade nach Johannes gleich Null zum großen Verdruß der Feinde Jesu, welche darauf rechneten, für die nachfolgende Hauptverhandlung irgend einen Klagepunkt wider ihn ausfindig zu machen. Die Sitzung bei Kaiphas ist, wie wir soeben gesehen haben, keineswegs ignoriert, da ihr ja von Johannes ihre Stelle wiederholt und ganz richtig angewiesen wird (V. 24). — Reuß spricht sich in seiner Histoire évangélique (S. 663) so aus: Johannes sagt nichts und, werden wir ohne fehl zu gehen hinzusetzen dürfen, weiß nichts von der amtlichen Verhandlung und von dem

[1]) Schürer, S. 416 und 417, nach Sanhedrin IV, 1; V, 5.

Verhör vor dem Gerichtshof, weil das alles bei geschlossenen Thüren vor sich gegangen ist. Wir haben im Gegenteil nachgewiesen, daß Johannes volle Kenntnis hat von den Thatsachen, die er übergeht. Wie sollte er denn die Verurteilung Jesu durch den hohen Rat nicht gekannt haben, wenn auch nur durch die mündliche Überlieferung, welche in die Synoptiker übergegangen und gerade durch die Synoptiker, welche Johannes kannte, weiter geleitet worden ist, wie Reuß jetzt selber zugiebt. Wenn er also diesen Auftritt nicht erzählt hat, so wollte er es nicht thun, und wir wissen warum? Diese Thatsache mag die Aufstellung von Reuß über die Abfassung des vierten Evangeliums durchkreuzen, sie bleibt darum nicht weniger unbestreitbar. Renan, der viel unparteiischer ist als die Theologen, zollt dem Bericht des Johannes reichliche Bewunderung. „Unser Verfasser allein, sagt er, läßt Jesum zu Hannas, dem Schwiegervater des Kaiphas, geführt werden. Josephus bestätigt die Richtigkeit dieses Berichts. ... Diese Thatsache, von welcher die beiden ersten Evangelien keine Ahnung haben, ist ein Lichtblick. Wie hätte ein in Ägypten oder in Kleinasien schreibender Sektierer das wissen können. ... Es ist ein bedeutender Beweis für den geschichtlichen Wert unseres Evangeliums" (S. 522 und 407). In der That ist die Verwandtschaft von Hannas und Kaiphas, welche, wie sich zeigen wird, einen wichtigen Bestandteil in der Erklärung unseres Berichts bildet, eine Angabe, welche Johannes aus erster Hand erhalten haben muß; Josephus selbst erwähnt diese Thatsache nicht, obgleich sie vollkommen mit seinem Bericht übereinstimmt.

1) Jesus vor Hannas.

V. 12—14.[1]) — Das Wort πρῶτον enthält eine stillschweigende Berichtigung der Synoptiker, nach welchen Jesus unmittelbar zu Kaiphas geführt worden wäre; vergl. eine ganz ähnliche Bemerkung 3, 24. — Man hat angenommen, dieses πρῶτον, für's erste, deute auf die nachfolgende Überführung Jesu zu Pilatus hin; aber siehe zu V. 24 und 28. Nach diesen Versen ist das hineinzudenkende für's zweite sicher die Verbringung zu Kaiphas. — Hannas war selbst Hohepriester gewesen in den Jahren 6—15 unserer Zeitrechnung, also etwa 15 Jahre vorher. Aus Josephus ist ersichtlich, daß er damals der einflußreichste Mann war. Indessen giebt Johannes zu verstehen, daß der mitwirkende Grund, warum Jesus jetzt vor ihn geführt wurde, zugleich sein Verwandtschaftsverhältnis zu dem Hohepriester Kaiphas war. Vermöge dieses Verhältnisses bildeten die beiden Männer sozusagen nur eine Person. Vergl. den Ausdruck Luk. 3, 2. — Über V. 13 und 14 vergl. 11, 50 f. Durch den Hinweis darauf, daß dieser Mann und der in Kap. 11 eine und dieselbe Person gewesen, will Johannes andeuten, welches Maß von Gerechtigkeit Jesus von seiten eines Richters zu erwarten hatte, der sich bereits in dieser Weise ausgesprochen hatte.

2) Die erste Verleugnung.

V. 15—18.[2]) — Während die Synoptiker die drei Verleugnungen des Petrus, wahrscheinlich, weil der Bericht über diesen Vorgang in der mündlichen Verkündigung ein kleines Stück für sich, ein ἀπομνημόνευμα, bildete, nacheinander aufführen, verteilt Johannes die dreimalige Verleugnung in dem

---

[1]) V. 13. ℵ B D 6 Mnn.: ηγαγον statt απηγαγον. — Bei ℵ B C D X Δ It[aliq.] fehlt αυτον — Nach πρωτον fügt Cod. 225 bei: απεστειλεν ουν αυτον ο Αννας δεδεμενον προς Καιαφαν τον αρχιερεα. Syr[p] setzt dieselben Worte auf dem Rand bei. Cyrillus liest nach εκεινου: απεστειλαν δε αυτον δεδεμενον προς Καιαφαν τον αρχιερεα (vergl. V. 24). — V. 14. ℵ B C L X 13 Mnn. mehrere Vss.: αποθανειν statt απολεσθαι.

[2]) V. 15. ℵ A B 5 Mnn. und wahrscheinlich It. Vg. Syr. Cop. Sah. lassen ο vor αλλος aus. — V. 16. Statt ος ην γνωστος τω αρχ. lesen B C L ο γν. του αρχ. — ℵ: εισηνεγκε statt εισηγαγεν. — V. 18. ℵ B C L X einige Mnn. It[plerique] Vg. Cop. Syr. lesen και vor ο πετρος.

Verlauf seiner Erzählung, indem er abwechselnd von Petrus zu Jesus und von Jesus zu Petrus übergeht. Dieser mehr gegliederte Bericht giebt offenbar den wirklichen Gang der Dinge wieder, und nichts zeigt deutlicher in dem Verfasser unsers Evangeliums den Zeugen der Begebenheiten, der vermöge seiner Erinnerungen die angenommene Überlieferung überragt. „Dieselbe Überlegenheit, sagt Renan richtig, zeigt sich in dem Bericht über die Verleugnung des Petrus. Alles ist umständlicher, besser erklärt." — Mit dem Geschlechtswort ὁ könnte der Ausdruck der andere Jünger nur auf den Jünger bezogen werden, welchen Jesus lieb hatte, dessen besondere Verbindung mit Petrus wir gesehen haben (13, 21. 24). Aber dieses Geschlechtswort fehlt bei den Alex. und in den alten Übersetzungen. Im Zusammenhange rechtfertigt nichts die Anwendung des bestimmten Geschlechtswortes. Liest man, wie das sein muß, „ein anderer Jünger", so kann das Johannes selbst sein; das ist die gewöhnlichere Annahme. Indessen ist die Umschreibung, womit er seine Namenlosigkeit zu wahren pflegt, vielmehr die: „der Jünger, welchen Jesus lieb hatte" (13, 23; 19, 26). Ich habe früher versucht, den Wechsel des Ausdrucks damit zu rechtfertigen, daß es „nicht am Platz gewesen sei, einen Ausdruck der Zärtlichkeit zu gebrauchen in einem Augenblick, da die Jünger ihren Herrn eben verlassen hatten"; aber diese Erklärung ist etwas gesucht. Hat Johannes mit dieser Redensart nicht irgend einen andern Jünger bezeichnet, z. B. seinen Bruder Jakobus, den er in seinem ganzen Evangelium so wenig als sich selbst oder seine Mutter mit Namen nennt? Wir kennen die Beziehungen nicht, in welchen Zebedäus und seine Söhne zu dem Hause des Hohepriesters stehen konnten. Vielleicht hatte eben das Gewerbe des Zebedäus Veranlassung dazu geboten. Auf Grund dieser Beziehung war es diesem Jünger möglich gewesen, mit der Schar in den priesterlichen Palast einzutreten und bald darauf konnte er auch dem Petrus, der ihn wohl um diesen Dienst ersucht hatte, den Eingang verschafft haben.

Aber von welchem Hohepriester will Johannes reden, wenn er V. 15 sagt: im Hof des Hohepriesters (αὐλή, hier wahrscheinlicher der innere Hof als der Palast selbst)? Einerseits wenn man die Beziehung des ἠκολούθει, V. 15, zu ἀπήγαγον V. 13 in's Auge faßt, so scheint es, als könnte nur der Palast des Hannas in Frage kommen. Andererseits läßt sich nach V. 13 f. nicht annehmen, daß ein anderer Hohepriester gemeint sein könne, als Kaiphas, der eben jetzt diesen Titel ausdrücklich erhalten hatte. Allerdings hieß auch Hannas Hohepriester (Akt. 4, 6). Schürer hat sogar nachgewiesen, daß dieser Titel allen Gliedern der bevorrechteten Familien, aus denen gewöhnlich die Hohepriester genommen wurden, beigelegt werden konnte. Gleichwohl hat diese Benennung in unserem Evangelium durchaus nicht die ausgedehnte Bedeutung, und es wäre schwer anzunehmen, daß Johannes in V. 13 zuerst den Kaiphas als den „Hohepriester desselbigen Jahres" dem Hannas, seinem Schwiegervater, gegenübergestellt und wenige Linien weiter unten diesem letztern kurzweg die Benennung Hohepriester beigelegt hätte. Wie hätten die Leser, die nie von Hannas reden gehört hatten, annehmen können, daß er auch diesen Namen trug? Also will Johannes wohl von dem Haus des Kaiphas reden, wenn er nicht ganz unverständlich geschrieben hat. Aber dann fragt man sich, wie die Beziehungen, in welchen der Jünger zu dem Hohepriester Kaiphas und seinem Hausgesinde stand, ihm den Eingang in die Behausung des Hannas, wohin Jesus zuerst geführt wurde, aufthun konnten. Es giebt nur eine Lösung für diese Frage, welche gerade der Bericht des Johannes nahe legt, wenn man von dem der Synoptiker absieht, nämlich die, daß die beiden Persönlichkeiten denselben Palast bewohnten. Dieser Umstand erklärt sich aus der nahen verwandtschaftlichen Verbindung zwischen beiden, und aus diesem Grund

hat ohne Zweifel Johannes diesen Zug so ausdrücklich hervorgehoben. Meyer hat also Unrecht, wenn er sagt, der Text biete nicht das geringste Anzeichen für diese Ansicht. Der Bericht des Johannes führt vielmehr unmittelbar darauf hin.

Die Hebräer hatten häufig Thürhüterinnen (Josephus, Antiq. VII, 2, 1; Akt. 12, 13; II. Sam. 4, 6 nach dem Text der LXX). — Das καί, auch (bist du nicht auch, ...) zeigt, daß dieses Weib bereits den ungenannten Jünger als einen der Anhänger Jesu kannte. — Die drei Verleugnungen des Petrus haben, wie Luthardt anmerkt, drei verschiedene geschichtliche Ausgangspunkte, die unter die vier Evangelisten mehr oder weniger verteilt sind: 1) die Einführung des Petrus in den Hof durch einen selbst als Jünger Jesu bekannten Freund; 2) die Erinnerung an Petrus, welche denen geblieben war, die ihn im Augenblick der Verhaftung Jesu gesehen hatten; 3) seine galiläische Mundart. Zu diesen äußeren Umständen, welche die Versuchung herbeiführten, gesellte sich noch ein innerer, der den Fall erleichterte, die Erinnerung an seinen Schwertstreich, der ihn mehr als die andern der Gefahr aussetzte, in das Gericht über seinen Meister hineingezogen zu werden: Die Furcht verband sich also mit der Vermessenheit; und so bewährte sich die Warnung, die ihm Jesus gegeben hatte: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach."

Die δοῦλοι, V. 18: die Privatdiener des hohepriesterlichen Hauses; die ὑπηρέται: die Amtsdiener des hohen Rats, die Tempelwache. — Die letzten Worte in V. 18: Petrus stund bei ihnen und wärmte sich werden V. 25 buchstäblich wiederholt. Sie stehen hier als Wartstein im Hinblick auf die bald folgende Wiederaufnahme des Berichts über Petrus im Zusammenhang mit der Vernehmung Jesu. Hieraus ergiebt sich 1) daß es schlechthin unmöglich ist, die beiden letzten Verleugnungen in eine andere Örtlichkeit zu verlegen, als die erste; und 2) daß die beiden letzten Verleugnungen nicht nach, sondern während des Verhörs Jesu stattgefunden haben. — Die Zeitwörter im Imperf. machen die Sache anschaulicher und deuten an, daß die geschilderte Sachlage während des ganzen zu erzählenden Verhörs andauert, der Art, daß dem Bericht zufolge der Auftritt V. 25 f. (Petrus) gleichzeitig mit dem in V. 19—23 (Jesus) stattgefunden hat.

3) Vernehmung vor Hannas.

V. 19—21.[1]) — Man nimmt im allgemeinen an, daß, da die Untersuchung bei Hannas stattfand, er auch das Verhör geleitet habe. Aber das würde voraussetzen, daß der Hohepriester in V. 13—16 Hannas gewesen sei, was, wie wir zugegeben haben, dem natürlichen Sinn des johanneischen Berichts zuwiderläuft. Die Sitzung war keine rein außeramtliche; sie hatte, wie wir gesehen haben, ihre vorschriftmäßige Stelle im Gerichtsverfahren; die Anwesenheit des Amtsdieners V. 22 kennzeichnet ihren amtlichen Charakter. Die Pflicht, sie zu leiten, lag also von Berufs wegen dem Hohepriester ob. Man hat angenommen, Hannas habe hier in der Eigenschaft eines Ab-beth-din (Vorsitzender des Gerichtshofs) seines Amtes gewaltet. Allein diese Würde kam dem Hohepriester selber zu (Schürer S. 413). Keim sagt richtig (gewiß nicht, um den Bericht des Johannes aufrecht zu erhalten): „wenn Kaiphas wirklich als Hohepriester im Amt stand und zugleich die Seele des gegen Jesum beabsichtigten Gewaltstreichs war, so kam es ihm, nicht seinem Schwiegervater

[1]) V. 20. ℵABCLXΥΔ: λελαληκα statt ελαλησα. — T. R. liest τη vor συναγωγη nur mit Λ und mehreren Mnn — T. R. nur mit einigen Mnn.: παντοθεν; ς mit 10 Mjj. (ΥΓΔΛ u. s. w.): παντοτε; ℵABCLXΠ: παντες. — V. 21. T. R. mit byz.: επερωτας und επερωτησον; alex.: ερωτας und ερωτησον.

zu, die Sache zu untersuchen und dem Synedrium Bericht zu erstatten“ (III, S. 322). Wäre es nach Johannes anders, was sollte dann die Charakterschilderung des Kaiphas in V. 13? Wenn der Amtsdiener in V. 22 zu Jesu sagt: sollst du dem Hohepriester also antworten, so ist es nicht natürlich, hier an jemand anders als an den dienstthuenden Hohepriester zu denken, der eben erst, V. 13 f., ausdrücklich als solcher bezeichnet worden ist. Reuß hält uns den V. 24 entgegen, in welchem der Hohepriester ein anderer sein muß, als der, welcher in V. 19 so heißt. Auf den ersten Anblick scheint diese Bemerkung zutreffend zu sein. Aber wenn Jesus in Hannas Haus geführt worden war, so war es ganz natürlich, daß Hannas den Befehl gab, ihn zu Kaiphas zu führen, ohne daß daraus folgte, daß Hannas selbst die vorläufige Sitzung geleitet habe.

Die Fragestellung hatte den Zweck, Jesu eine Antwort zu entlocken, die seine Verurteilung begründen konnte. Denn man war in Verlegenheit über den Gang, der in dieser Sache einzuhalten wäre, wie die Aufstellung der falschen Zeugen beweist. — Was man von Jesu wissen will, sind nicht die Namen seiner Jünger, als ob es sich um ein Verzeichnis der Mitschuldigen handelte; sondern Angaben über die Zahl seiner Anhänger und über die Grundsätze, zu denen sie sich bekennen. — Jesus weiß, daß man ihm nur ein Wort zu entreißen sucht, um es gegen ihn auszunützen, und beruft sich einfach auf die Öffentlichkeit seines Lehrens. Er ist weder der Führer einer geheimen Verbindung noch Verbreiter von Grundsätzen, welche das Licht scheuen. — Συναγωγῇ, ohne Geschlechtswort (nach der richtigen Lesart): in Synagogenversammlungen; das Wort ἱερόν hat das Geschlechtswort, weil dieses Gebäude das einzige in seiner Art ist. Wenn Jesus seine Jünger besonders unterrichtete, so sagte er ihnen dabei nichts anderes, als was er öffentlich aussprach. — Das Zeugnis der alten Vss. entscheidet zu gunsten der alex. Lesart: „alle Juden“; nicht: die Juden von allen Seiten oder fortwährend.

V. 22 und 23. — In der Antwort Jesu lag allerdings ein stiller Vorwurf gegen den Fragesteller. Ein Amtsdiener, der sich seinem Herrn gefällig machen wollte, nimmt davon Veranlassung, Jesum an die schuldige Ehrfurcht vor dem Fürsten Israel's zu mahnen. Das Wort ῥάπισμα bezeichnet eigentlich Rutenstreich. Freilich steht das Zeitwort ῥαπίζειν Matth. 5, 39 in dem Sinn von beohrfeigen. Indessen ist der eigentliche Sinn hier der natürlichere; vgl. den Ausdruck δέρειν, die Haut aufreißen, V. 23. Μαρτυρεῖν, durch ordnungsmäßiges Zeugnis beweisen. — Jesus befolgt hier seine eigene Vorschrift Matth. 5, 39 nicht buchstäblich; aber durch diese Antwort voll Würde und Sanftmut sucht er diesen Menschen zur Besinnung zu bringen, was ja eben die geistige Erfüllung dieser Vorschrift ist.

V. 24.[1]) Dieser Vers hat von jeher diejenigen in Verlegenheit versetzt, welche annahmen, daß Jesus mit V. 15 zu Kaiphas gebracht worden und daß die eben beschriebene Sitzung die von den Synoptikern erzählte große Sitzung des hohen Rates gewesen sei. Dieser zwiefache Irrtum hat in einigen Urkunden die Verlegung dieses Verses hinter den 13. (siehe zu diesem Verse die kritische Note) zur Folge gehabt. Das hat auch mehrere Ausleger, wie Calvin, Lücke, Tholuck, De Wette, Langen, veranlaßt, ἀπέστειλαν im Sinn eines Plusquamperf. zu nehmen. Aber wenn der Aor. als Plusquamperf. steht, so zeigt das der Zusammenhang deutlich. Hier ist das Gegenteil der Fall. Sodann schließt das οὖν, wenn es echt ist, diese Erklärung

[1]) T. R. ($ς^e$) mit BCLXIt$^{aliq.}$ einigen Mnn. liest οὖν; ℵ Syr^{sch} einige Mnn. δέ; ς mit 13 Mjj. (A u. s. w.) hat gar keine Partikel.

aus, und es ist sogar wahrscheinlich, daß gerade deswegen die einen es gestrichen, die andern es in δέ verwandelt haben: „aber Hannas hatte geschickt ...“ Mit der Einschiebung dieser Bemerkung will der Evangelist, wie mit dem πρῶτον in V. 13, einfach der übrigens so wichtigen und von ihm nicht erzählten Sitzung bei Kaiphas ihre Stelle vorbehalten; vgl. V. 1 (betr. den Vorgang in Gethsemane) und V. 5 (betr. den Judaskuß). Lutteroth giebt diesem Verse eine sentimentale Färbung: sehet, dieser Jesus, als er so von dem Diener geschlagen wurde, stand mit gebundenen Händen da, in dem Zustand, wie ihn Hannas [zuvor] zu Kaiphas gesandt hatte! Aber diese Erklärung stimmt nicht zu der Einfalt und Nüchternheit des apostolischen Berichts; sie setzt zudem voraus, daß hier der Aor. den Sinn eines Plusquamperfekt. haben müßte. — Jesus war während des Verhörs ohne Zweifel losgebunden worden; nach diesem Auftritt ließ ihn Hannas wieder binden, um ihn zu Kaiphas zu senden. Wahrscheinlich wurde er während der Sitzung des Sanhedrin zum zweitenmal seiner Bande entledigt. Daraus erklärt sich, warum er Matth. 27, 2 und Mark. 15, 1 wieder gebunden wird in dem Augenblick, da er zu Pilatus geführt wurde. — Zu Kaiphas; in den Teil des Palastes, den Kaiphas bewohnte, und wo sich die Amtszimmer und der Sitzungssaal des hohen Rates befanden. Diese Körperschaft war einstweilen zusammenberufen worden; denn des Festes wegen waren alle Mitglieder in Jerusalem. Die Benennung Hohepriester erinnert an den durchaus amtlichen Charakter der Sitzung, die vorbereitet wurde, und der Räumlichkeit, wo sie stattfand.

4) Zweite und dritte Verleugnung.

V. 25—27. Bis zu V. 18 ist nach Johannes alles bei Hannas vor sich gegangen; und da V. 25 uns ausdrücklich wieder in dieselbe Sachlage wie V. 18 versetzt, so ist offenbar, daß die folgenden Begebenheiten noch bei ihm sich abspielen; es ist derselbe Hof, dasselbe Feuer, dieselben Personen; daher sind diejenigen, welche, wie Weiß, nicht annehmen wollen, daß Kaiphas und Hannas zwei verschiedene Zimmerreihen desselben priesterlichen Palastes bewohnt haben, genötigt, anzunehmen, daß Matthäus und Markus mit der Verlegung der Verleugnung des Petrus in die Wohnung des Kaiphas einen Irrtum begangen haben. Wir unsernteils haben bereits die Gründe angegeben, welche uns für die gegenteilige Ansicht zu sprechen scheinen. — Die schon V. 24 erzählte Abführung Jesu zu Kaiphas folgte in Wirklichkeit auf die letzte Verleugnung (V. 27). Denn die Vorgänge V. 25—27 haben gleichzeitig mit V. 19—23 stattgefunden. Aus diesem Umstand erklärt sich der von Lukas erzählte Zug, der Blick, den Jesus dem Petrus zuwarf (22, 61). Jesus schritt durch den Hof, um sich aus den Gemächern des Hannas in die des Kaiphas zu begeben (V. 24). In diesem Augenblick vernahm er das Krähen des Hahns (V. 27), und da begegnete sein Blick dem des Petrus. Das Beiwort δεδεμένον, gebunden, dient noch mehr zur Erklärung des Eindrucks, welchen der Anblick des Meisters in solchem Zustand auf den ungetreuen Jünger machte.

Das Subjekt von εἶπον ist unbestimmt (V. 25). Nach Matthäus ist es eine Magd, die den Petrus zum Thore kommen sieht, um den Hof auf der Vorderseite des Hauses zu verlassen. Nach Markus ist es dieselbe Magd, die ihn schon einmal belästigt hatte, und ihn jetzt bei den um das Kohlfeuer stehenden Dienstboten anklagt. Bei Lukas ist es unbestimmt ein ἕτερος, jemand anders. Wahrscheinlich sprach die Thürhüterin mit einer andern Magd über Petrus, die ihn den versammelten Dienern anzeigte. Aus dieser Gruppe kam sofort die an Petrus gerichtete Frage. — Nach der zweiten Verleugnung scheint Petrus den Kecken gespielt und sich ungezwungener mit den Anwesenden

in's Gespräch eingelassen zu haben. Aber seine galiläische Aussprache wurde bald bemerkt und zog die besondere Aufmerksamkeit eines Verwandten des Malchus auf sich, wodurch die dritte Verleugnung herbeigeführt wurde. — Johannes sagt nichts von den Verwünschungen, welche Matthäus den Petrus aussprechen läßt. Wenn also jemand von feindseligen Gesinnungen gegen diesen Jünger beseelt war, so würde dies der erste Evangelist sein, nicht der Verfasser unseres Berichts. Er redet zwar nicht von der Reue des Petrus, aber die Erzählung des Auftritts 21, 15 ff. setzt dieselbe offenbar voraus. — Dieser Bericht von der Verleugnung des Petrus ist neben dem von der wunderbaren Speisung und von dem Einzug in Jerusalem der einzige, welchen Johannes und die Synoptiker zugleich geben. Es ist hier keine Rede zu begründen, wie in Kap. 6, und keine Verkettung der Thatsachen zu erklären, wie in Kap. 12. Der Zweck des Johannes konnte also nur der sein, die beiden gleichzeitigen Vorgänge, die Vernehmung des Meisters und die Verleugnung des Jüngers, welche das Vorspiel der Leidensgeschichte bildeten, in ihrer ganzen schmerzlichen Wirklichkeit vorzuführen. Jedenfalls kann man sich hier überzeugen, mit wieviel weniger Lebendigkeit und Gewandtheit die mündliche Überlieferung die Thatsachen dargestellt hat, als dies die Feder des Augenzeugen vermag. Diese allein hat die Gliederung der Geschichte bis in ihre geringsten Züge wiedergegeben; und Renan redet deshalb nicht ohne Grund von den hervorstechenden, scharfkantigen Zügen dieses Berichts.

II. Die Verhandlung vor Pilatus.

18, 28—19, 16.

Hatten die Römer, als sie Judäa zu einer Provinz des Reichs machten, den Juden das Recht der Vollziehung der Todesstrafe entzogen? Unser Bericht bejaht diese Frage entschieden, indem er sie (V. 31) sagen läßt: „wir dürfen niemand töten." Es wird dagegen die Steinigung des Stephanus Akt. 7, 57 ff. eingewendet und die Erlaubnis, welche Titus den Juden gewährt hatte, die Fremden, selbst die Römer, zu töten, welche die Einfassung des Vorhofs überschritten (Josephus, Antiq. VI, 2, 4). Allein das erste Vorkommnis ist eine gesetzwidrige That der Volkswut, und die von Titus gegebene Erlaubnis ist gerade ein Ausnahmefall. Nach dem Talmud, wie nach Johannes stand das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, nicht mehr dem Sanhedrin zu. Und zwar wäre gerade um die Zeit der Verurteilung Jesu diese Änderung eingetreten, „vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels".[1]) Wahrscheinlich hatten die Landpfleger in den Zeiten nach der Einverleibung Schonung gegen das besiegte Volk üben wollen. Aber der gewaltherrische Pilatus hatte die Juden auf das gemeine Recht der Provinzen beschränkt. Aus diesem Grunde waren die Volksoberen genötigt, Jesum vor diesen Landpfleger zu führen, um von ihm die Bestätigung und Ausführung des soeben gefällten Urteils zu erlangen. — Pilatus war seit dem Jahr 26 Landpfleger von Judäa unter der Oberleitung des Prokonsuls von Syrien. Er wurde im Jahr 36 von Vitellius abgesetzt und nach Rom geschickt, um dort für alle von ihm begangenen Ungerechtigkeiten gerichtet zu werden. Nach „griechischen Geschichtschreibern" (Euseb. II, 7) hätte er sich unter Caligula den Tod gegeben. — Das ist der Grund gewesen, welcher die Juden bestimmte, eine dritte Sitzung zu halten, nämlich die Morgensitzung, die sehr früh und nicht mehr im Hause des Hohepriesters, sondern in der Nähe des Tempels

---

[1]) Sanhedr., fol. 24, 2: Quadraginta annis ante vastatum templum ablata sunt judicia capitalia ab Israële.

statt hatte, entweder in dem berühmten Saal mit Mosaikpflaster (lischkath haggazith), der im innern Vorhof südlich vom Tempel sich befand, oder in der Synagoge Beth midrasch, zwischen dem Vorhof der Weiber und dem äußern Vorhof (siehe Keim III, S. 351). Dies bestätigt Matthäus (27, 1), (Markus 15, 1) und besonders Lukas (22, 66 ff.)[1] Der letztere hat uns den vollständigsten Bericht über diese Sitzung aufbehalten, vielleicht unter Beimischung einiger Züge aus der großen Nachtsitzung, die er mit Stillschweigen übergeht. In allen Fällen mußte das Verhör und die Verurteilung Jesu, wenn auch summarisch, in dieser Morgensitzung, der einzigen wirklich gesetzmäßigen und vollzähligen (πάντες, Matth.), noch einmal vorgenommen und bestätigt werden. Zu beachten ist der Ausdruck bei Matthäus ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, daß sie ihn töteten, ein Hinweis auf das Suchen von Mitteln und Wegen, um die Ausführung des Urteils bei Pilatus durchzusetzen, sowie der Ausdruck von Lukas: „sie führten ihn hinauf vor ihren Rat", V. 66, der sich nur auf den Durchgang vom Haus des Kaiphas (V. 54) zu einem der beiden vorhin besprochenen Sitzungssäle in der Nähe des Tempels beziehen kann. In dieser vollzähligen Sitzung am Morgen wurde das Verhör und das Todesurteil Jesu formell und summarisch wiederholt und der Gang der Gang der Anklage bei Pilatus festgesetzt. — Hierauf wurde Jesus feierlich zum Prokurator geführt.

Die Juden bitten den Pilatus, ihr Urteil ohne Prüfung zu bestätigen (V. 30). Dieser verweigert es; dies war die Einleitung zu den Verhandlungen, V. 28—32. Nun bringen sie eine politische Klage vor: er hat sich zum König gemacht. Pilatus findet diese Anklage nicht begründet; hierauf macht er zwei vergebliche Versuche, Jesum durch die Unterstützung des Volkes zu befreien; dies ist der zweite Auftritt, V. 33—19, 6. Jetzt rücken die Juden mit einer Beschuldigung heraus, die die Religion betrifft: er hat sich zu Gottes Sohn gemacht. Als Pilatus das hört, macht er noch größere Anstrengungen, Jesum zu befreien; dies ist die dritte Wendung, V. 7—12a. Jetzt, da die Juden sehen, daß ihnen die Beute entschlüpfen will, setzen sie alles Schamgefühl beiseite und bedienen sich des schmählichen Mittels der persönlichen Einschüchterung, um das Gewissen des Richters zu beugen. Auf diesem Wege lassen sie sich zur Verleugnung der Messiashoffnung, der teuersten, die sie haben, hinreißen, sie machen sich zu Vasallen des Kaisers; damit schließen die Verhandlungen, V. 12b—16.

V. 28.[2] — Das Prätorium war in Rom der Ort, wo der Prätor seinen Sitz hatte, wenn er Recht sprach. Dieser Name wurde auf die Paläste der römischen Statthalter in den Provinzen übertragen. Die meisten Ausleger nehmen an, dieser Ausdruck bezeichne hier den Palast des Herodes, der im westlichen Teil der oberen Stadt stand. Zum Beweis hierfür wird die Stelle bei Josephus angeführt, Bell. jud. 11, 14, 8, wo es heißt, daß „Florus damals (τότε) den königlichen Palast bewohnt" habe, aber diese Stelle beweist gerade, daß der römische Landpfleger gewöhnlich nicht darin wohnte. Es ist wahrscheinlicher, daß Pilatus einen zu der Burg Antonia, wo die römische Besatzung stand, gehörigen Palast an der Nordwestecke des Tempelhofs bewohnte. Jedenfalls läßt die Überlieferung von dort die via dolorosa ausgehen. — Πρωΐ (T. R. πρωΐα), der frühe Morgen, umfaßt die

---

[1] Lightfoot, Hor. Hebr., zu Matth. 27, 1. Keim: Die Tagessitzung mußte der Nachtsitzung die gesetzliche Ergänzung geben. Denn die Sitzungen des Synedriums, namentlich bei Todesurteilen, mußten bei Tag und morgens gehalten werden, ehe der Mensch gegessen und getrunken hatte.

[2] ℵ A B C Δ streichen das zweite ἵνα.

Zeit von 3—6 Uhr (Mark. 13, 35). Der römische Gerichtshof eröffnete seine Sitzungen jederzeit von Sonnenaufgang an (Westkott). — Pilatus war, wie wir gesehen haben, seit dem Vorabend in Kenntnis von den Vorgängen und hatte ohne Zweifel sich herbeigelassen, den Juden so frühe Gehör zu geben.

Das Bedenken der Juden, das Haus des Landpflegers zu betreten, führt uns wieder auf den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Bericht des Johannes und der Synoptiker. Wenn die Juden, wie es nach den letzteren den Anschein hat, schon den Abend zuvor das Passahmahl gehalten hatten, wie erklärt es sich, daß sie fürchten, wegen der Befleckung durch die Berührung mit dem Sauerteig, der sich in einem heidnischen Hause finden mußte, das Osterlamm nicht am Abend dieses Tages essen zu können? Das einzige Mittel, dem Widerspruch zu entgehen, läge darin, daß dem Ausdruck das Passahessen eine weitere Bedeutung gegeben würde, indem man ihn nicht auf das eigentliche Passahmahl, sondern auf die Festspeisen im allgemeinen bezöge, nämlich auf die ungesäuerten Brote und die Fleischstücke von den Dankopfern, die während der sieben Tage des Festes dargebracht wurden. Man hat geglaubt, im A. T. einige Stellen zu finden, wo das Wort Passah in diesem allgemeinen Sinn genommen ist; so Deut. 16, 2. 3: „Du sollst dem Herrn, deinem Gott, das Passah schlachten, Schafe und Rinder, und mit demselben (den Fleischstücken) sollst du ungesäuertes Brot essen sieben Tage lang.“ Vgl. den ähnlichen Ausdruck II. Chron. 30, 22 (buchstäblich): „sie aßen das Fest (die Festopfer) sieben Tage lang, und opferten Dankopfer und lobten den Herrn; II. Chron. 35, 7—9: „und Josia gab zur Hebe für das anwesende Volk Lämmer und junge Ziegen, um das Passah zu bereiten, 30000 Stück und 3000 Rinder, von dem eigenen Gut des Königs ...“ Zur Bestätigung dieser Erklärung wird angeführt, daß nach dem Talmud die Verunreinigung, welche sich die Juden durch den Eintritt in das Richthaus zugezogen hätten, jedenfalls nur bis zum Abend dieses Tages gedauert und sie folglich nicht gehindert hätte, das Passahmahl abends zu halten. — Aber die angeführten Stellen beweisen nicht, was sie beweisen sollten. Deut. 16, 2 f. betreffend, so ist der Ausdruck Passah in den unmittelbar folgenden Versen 5 und 6 ausschließlich auf das Passahlamm bezogen; daraus geht hervor, daß der Ausdruck in V. 2: Schafe und Rinder nicht eine erklärende Apposition zu dem Wort pesach (Passah), sondern ein ergänzender Zusatz ist, wodurch alle die Nebenopfer bezeichnet werden, welche das Passahmahl während der ganzen Woche vervollständigten. In jedem Fall, wenn das Wort Passah hier wirklich neben dem Passahlamm alle andern Festopfer in sich begriffe, so würde daraus doch nicht folgen, daß es, wie dies in unserer Stelle der Fall wäre, diese letztern ohne jenes bezeichnen könnte. Was das mit demselben betrifft, so bezieht es sich auf alle Fleischstücke von Opfern, welchen während der ganzen Woche die ungesäuerten Brote zur Seite gehen müssen. — In II. Chron. 30 wird der Name Passah in V. 15. 17. 18 ausschließlich dem Passahlamm beigelegt. Warum sollte also der Chronist an die Stelle des eigentlichen Ausdrucks: das Passah essen, den allgemeineren Ausdruck: das Festessen, setzen, als weil er jetzt von den Festopfern abgesehen vom Essen des Passahlamms reden will? Übrigens ist die Lesart: und sie aßen (vajokelu) das Fest sehr zweifelhaft. Die LXX haben offenbar vajekallu, und sie vollendeten, gelesen; denn sie übersetzen: καὶ συνετέλεσαν. In der dritten Stelle (II. Chron. 35, 7—9) springt die Unterscheidung zwischen den zum Passah bestimmten Lämmern oder Ziegen (pesachim) und den zu andern Opfern und Festmahlen dargebrachten Rindern in die Augen. — Aber

selbst vorausgesetzt, daß in einigen Stellen des A. T. der Ausdruck Passah durch den Zusammenhang eine weitere Bedeutung als gewöhnlich erhalten hätte, würde daraus folgen, daß ein im N. T., in Josephus und im Talmud so gewöhnlicher Ausdruck wie das Passah essen ohne jede erklärende Andeutung von irgend einem andern Mahl als dem Passahmahl und sogar mit Ausschluß dieses letztern hätte angewendet werden können?

Was den Einwurf hinsichtlich der Dauer der Unreinheit betrifft, welche die Juden sich zugezogen hätten: 1) aus einer um das Jahr 1200 geschriebenen Stelle des Rabbi Maimonides kann man unmöglich auf die Zeit Jesu einen sichern Schluß ziehen. 2) Diese Stelle bezieht sich auf eine durch Berührung mit Aas u. dergl. verursachte Unreinheit, und nicht auf eine durch den Sauerteig verursachte und in besonderem Zusammenhang mit dem Passahfest stehende Unreinheit. Ebenso verhält es sich mit den aus andern Fällen von Verunreinigung abgeleiteten Beispielen (Lev. 15, 5 ff., 19 ff.). Nach dem Vorgang von Num. 9, 6 ff. hätten die Juden einfach die Passahfeier auf den 14. des folgenden Monats verschieben müssen. 3) Wenn es sich nur um Festmahle im allgemeinen gehandelt hätte, so hätten sich die Mitglieder des Sanhedrin ganz gut der Teilnahme daran enthalten können; denn dies waren freiwillige Veranstaltungen; nur das Passahmahl gestattete keine Enthaltung.[1]) Jedenfalls hätte die so veranlaßte Verunreinigung die Priester, die Mitglieder des Sanhedrin, genötigt, sich der Beteiligung am Schlachten des Lammes am Nachmittag zu enthalten, und dies wäre mit ihrem Amt unvereinbar gewesen.

Aus allen diesen Gründen ist es mir unmöglich, der Ansicht vieler gelehrter Ausleger beizutreten, welche den Ausdruck: das Passah essen in unserm Vers auf das Dankopfer (Chagigah) beziehen, welches die Juden am Mittag des 16. Nisan feierten; wir nennen unter den neueren nur Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Wieseler, Hofmann, Lange, Riggenbach, Bäumlein, Langen, Luthardt, Kirchner, Keil.

Das Fürwort αὐτοί, sie selbst, stellt die Juden mit ihrer levitischen Reinheit in Gegensatz gegen Jesum, welchen nichts mehr unrein machen konnte, so unrein war er schon in ihren Augen. Er wurde sofort dem Landpfleger übergeben und in das Richthaus geführt. Von diesem Augenblick an geht nun Pilatus aus dem Richthaus zu den Juden (29; 38; 19, 4—12) und von den Juden ins Richthaus (33; 19, 1. 9). Keim erklärt diese Sachlage für geschichtlich unmöglich und witzelt über diesen spazierengehenden Richter, über den peripatetischen Unterhändler, den der Bericht des Johannes uns vorstelle. Allein der Apostel hat selbst wohl gefühlt, was in dieser Situation Ungewöhnliches lag und hat es gerade durch den V. 28 erklärt. Pilatus fühlt sich in seiner Stellung nicht frei den Juden gegenüber; das wird die Folge nur allzudeutlich lehren. Daher läßt er sich zu ihren Bedenklichkeiten herab.

Erstes Auftreten der Juden.

V. 29—32.[2]) Der gewöhnliche Sitz des Landpflegers war Cäsarea; aber auf die Festzeiten begab er sich nach Jerusalem. Er liebte es, bei diesen Veranlassungen vor den Augen des Volkes das Gepränge der römischen Ober-

[1]) Siehe den schon (bei 13, 1) angeführten Art. von Andreä im Beweis des Glaubens, 1870.

[2]) V. 29. א setzt nach Πιλατος hinzu εξω, BCLXSyr. vor προς αυτους, andere nach diesen Worten. — אBCLX: φησιν statt ειπεν. — אB lassen κατα aus. — V. 30. א liest κακον ποιησας, BL κακον ποιων, statt κακοποιος. — V. 31. BC lassen ουν aus; AKUΠ lesen δε. — V. 32. Bei א fehlt ον ειπεν.

Herrlichkeit zu entfalten. Philo (Leg. ad Cajum) schildert ihn als stolzen, eigensinnigen, unlenksamen Menschen. Übrigens ist es warscheinlich, daß der Fanatismus der Juden eine Hauptursache ihrer fortwährenden Händel mit ihm war. „In allen uns von ihm bekannten Regierungsverhandlungen, sagt Renan, erscheint er als ein guter Beamter.“ Diese Zeichnung ist etwas geschmeichelt; aber sie wird uns teilweise bestätigt durch das Bild, welches Josephus selbst von seiner Amtsführung entworfen hat, Antiq. XVIII, 2—4. — Οὖν, also, infolge davon, daß die Juden nicht zu ihm hineingehen wollten.

Die Antwort der Juden an den Pilatus (V. 30) ist klug berechnet; sie ist von einer doppelten Erwägung eingegeben: einerseits suchen sie von ihrer einstigen Macht soviel als möglich zu retten, indem sie im Grund die Richter bleiben und dem Pilatus die Rolle des Henkers überlassen, andererseits fürchten sie auch ohne Zweifel, mit ihren Beschwerden politischer und religiöser Art bei ihm nicht anzukommen. Der Kunstgriff war fein ausgedacht. Aber Pilatus durchschaut sie; er lehnt die Stellung ab, die sie ihm zuweisen wollten. Er geht vorsichtig mit ihnen zu Werke. Scheinbar auf ihre Gedanken eingehend und froh, sich aus der Sache ziehen zu können, antwortet er ihnen, ohne sich zu bedenken: „sehr wohl, weil ihr denn allein in dieser Sache Richter sein wollt, so sei es! nehmet den Angeklagten und strafet ihn selbst (ὑμεῖς, V. 31), versteht sich innerhalb der Grenzen eurer Zuständigkeit.“ Der hohe Rat hatte wirklich gewisse Disciplinarbefugnisse, wie in den Bann zu thun, zu geißeln, u. s. w. Um solche Strafen zu verhängen, bedurfte es des Pilatus nicht; nur durfte es nicht mehr der Tod sein. Mehrere Ausleger sind der Meinung, Pilatus habe ihnen wirklich die Erlaubnis gegeben, Jesum hinzurichten, doch mit dem stillen Vorbehalt: „wenn ihr könnet und es waget“ (Hengstenberg). Aber damit läßt man den Pilatus ja und nein zugleich sagen. 19, 6 beweist, wie wir sehen werden, nichts für diese Auffassung.

Diese Antwort war den Juden nicht genehm; denn sie wollten um jeden Preis Jesum getötet sehen. Sie nötigt dieselben daher zur Anerkennung ihrer Abhängigkeit wenigstens in diesem Stück (V. 31). Und dieser Umstand erscheint dem Evangelisten bemerkenswert (V. 32); denn wenn sie ihre eigenen Herren gewesen wären, oder wenn sie sich, wie bei dem Tode des Stephanus, hätten hinreißen lassen, so zu handeln, als ob sie es wären, so hätte Jesus die jüdische und nicht die römische Todesstrafe erlitten, er wäre gesteinigt worden; das war nach dem Talmud die Strafe der falschen Propheten (siehe Westkott). Aber er wäre nicht an das Kreuz erhöht worden, von wo aus er durch seine Gelassenheit, seinen Gehorsam, seine Geduld, seine Gnade, seine Liebe ohne Unterlaß alle Menschen zu sich zieht, wie er vorher angekündigt hatte (3, 14; 8, 28; 12, 32); welcher Abstand gegen die stürmische Todesart der Steinigung! Vergl. auch 19, 36 f.

Zweites Auftreten der Juden.

V. 33—35.[1]) — Der Bericht des Johannes zeigt hier offenbar eine Lücke. Nichts im Vorhergehenden begründet die Frage des Pilatus an Jesum: bist du der Juden König? Sie setzt eine Aussage der Ankläger voraus, wodurch sie veranlaßt wurde. Diese Annahme wird zur Gewißheit, wenn wir den Bericht der Synoptiker, besonders des Lukas, vergleichen. „Wir haben ihn gefunden, heben die Juden zu Pilatus an, daß er das Volk erregt und verbietet, dem Kaiser den Schoß zu geben, und sagt, er sei Christus der König“ (23, 2). Lukas sowohl als Markus und Matthäus hat also die ganze erste

[1]) V. 34. 9 Mjj. (ABC u. s. w.) lassen αυτω aus. — ℵ ειπας statt λεγεις. — BCL απο σεαυτου statt αφ' εαυτου. — V. 35. ℵbe: ο αρχιερευς.

Fassung der Anklage, wie sie Johannes erzählt, übergangen. Die Synoptiker setzen mit ihrem Bericht ein in dem Augenblick, da die Juden zu der bescheideneren Stellung von Anklägern herabsteigen und dem Pilatus seine Geltung als Richter einräumen. Hieraus ergiebt sich, daß Johannes, nachdem er im Vorhergehenden das von den Synoptikern Übergangene nachgeholt hat, jetzt die von den Synoptikern erwähnte Anklage politischen Inhalts bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt. Man sieht, wie enge und wie gleichmäßig das Verhältnis zwischen dem johanneischen und synoptischen Berichte ist. Keil schließt aus dem: er rief Jesum, daß dieser bis dahin draußen geblieben sei. Aber siehe oben. Er rief ihn beiseite im Richthaus selbst, an einen Platz, wo er allein mit ihm reden konnte. Pilatus erwartete auf seine Frage offenbar eine rund verneinende Antwort. Aber die Lage war nicht so einfach, als er sie sich dachte. Es galt hier, eine Unterscheidung festzustellen für das Bewußtsein nicht des Pilatus, sondern Jesu. In dem für Pilatus allein gangbaren politischen Sinn des Wortes König der Juden konnte Jesus diese Benennung von sich weisen; aber in der religiösen Bedeutung, die ihm jeder gläubige Jude beilegte, und in der er gleichbedeutend mit dem Ausdruck Messias war, mußte sie Jesus annehmen, welches auch die Folgen dieses Bekenntnisses sein mochten. Jesus mußte also wissen, ob der Titel, hinsichtlich dessen ihn Pilatus befragte, von Pilatus selbst auf den Plan gebracht worden sei, oder von den Juden in dem Gespräch, das er vorhin mit ihnen gehabt hatte. Die Einwendungen von Mejer und Weiß (in seinem Kommentar) gegen diese Erklärung scheinen mir nicht triftig genug, um sie zu erschüttern. Nach Mejer würde Jesus den Pilatus bloß um einen Aufschluß bitten, den er das Recht hatte zu verlangen. Aber er thut es doch in irgend welcher Absicht. Nach Weiß wollte Jesus erfahren, ob er jetzt eine Erklärung über die messianische Idee geben solle! Endlich nach Tholuck, Luthardt, Keil u. a. will Jesus den Pilatus darauf aufmerksam machen, wie verdächtig diese Angabe sei (andere, die Juden). In diesem Fall wäre es einfacher gewesen, kurzweg mit einem Nein zu antworten; aber dann würde die thatsächlich bejahende Antwort Jesu V. 36 f. sinnlos. Diese beiden Verse sind mit der Frage Jesu nur vereinbar bei unserer Erklärung, welche auch die von Olshausen, Neander, Ewald, und neuerdings, soviel ich sehe, selbst die von Weiß (Leben Jesu, II, 563) ist. — Wir müssen aus diesem Worte schließen, daß Jesus nicht selber die Anklage der Obersten vernommen hatte, und daß er sich folglich in dem Augenblick, da sie von ihnen vorgebracht worden war, schon im Richthaus befand, wie wir zu V. 28 gesagt haben.

Pilatus weiß nicht recht, was diese Unterscheidung will, und antwortet barsch: „was habe ich mit euren jüdischen Spitzfindigkeiten zu schaffen!“ Es liegt eine tiefe Verachtung in diesem Gegensatz: ἐγώ . . . Ἰουδαῖος . . . Dann läßt er das jüdische Gewäsche fallen, das er sich einen Augenblick von den Anklägern hatte aufdrängen lassen, und fragt als einfacher Römer gerade heraus: „nun, zur Sache! wodurch hast du das alles, was hier vorgeht, verschuldet?“

V. 36 und 37.[1]) — Jesus antwortet nicht geradezu; aber die Antwort ergiebt sich aus dem, was er aussagt. Er besitzt freilich ein Königtum; jedoch ist es kein Königtum, das dem Pilatus Unruhe machen könnte. — — Der Ausdruck ἐκ τοῦ κόσμου ist nicht gleichbedeutend mit ἐν τῷ κόσμῳ. Denn das Königreich Jesu verwirklicht sich und entwickelt sich freilich auf Erden; aber es hat seinen Ursprung nicht aus der Welt, aus dem mensch-

[1]) B L Y 10 Mnn. It^aliq. lassen das eine der beiden ἐγώ aus, welche hier T. R. liest, das eine nach ειμι, das andere vor εις τουτο. — ℵ: περι της αληθειας statt τη αληθεια.

lichen Willen, aus menschlicher Macht. Zum Beweis hierfür weist Jesus auf die Art hin, wie er sich selbst den Juden ausgeliefert hat. Seine Diener sind die Scharen von Anhängern, die ihn am Palmentag umringt hatten, und nicht bloß, wie Lücke und Luthardt verstehen, gedachte Wesen: „die Diener, die ich haben würde." An die Engel, wie Bengel und Stier meinen, hätte Pilatus nicht wohl denken können. — Man hat versucht, dem νῦν eine zeitliche Bedeutung zu geben: „mein Königreich ist für jetzt nicht von der Welt, wird es aber später einmal sein." Aber bei der Zukunft des Herrn wird sein Reich nicht mehr von der Welt sein als es jetzt ist. Νῦν ist hier, wie öfter, in logischer Bedeutung zu fassen; es setzt die immer gegenwärtige Wirklichkeit dem Nicht-sein des Irrtums entgegen. — Pilatus hatte sicher eine schlechthin verneinende Antwort erwartet. Seine Antwort drückt das Erstaunen aus. Der Sinn der Partikel οὐκουν, wenn οὔκουν gelesen wird, wäre: gewiß nicht. Pilatus würde sagen: „du bist sicherlich kein König", mit oder ohne fragende Bedeutung. Aber die Antwort Jesu: „du sagst es", durch welche er sich den Inhalt des Wortes des Pilatus aneignet, und das Wort seinesteils bestätigend wiederholt, spricht für die Betonung: οὐκοῦν, also nicht. „Die Behauptung, welche dir zugeschrieben wird, ist also nicht falsch?" — Die von Jesu gebrauchte Form der Bejahung: du sagst es, ist dem klassischen Griechisch und sogar dem A. T. fremd, aber bei den Rabbinen sehr gebräuchlich. Ihr Sinn kann nicht der sein, den ihr Reuß geben will (Hist. év. p. 676): „du sagst, ich sei ein König; ich sage, daß ich in die Welt gekommen bin, um Zeugnis abzulegen . . ."; das hieße einfach: ich bin kein König, sondern ein Prediger der Wahrheit, ein Prophet. Bei dieser Auslegung hätte notwendig ein σύ im Gegensatz zu einem ἐγώ stehen müssen; dann ein aber, um die Äußerung Jesu der des Pilatus gegenüberzustellen. Übrigens ist der Sinn der Redensart: du sagst es, bekannt; vergl. Matth. 26, 64. — ὅτι könnte heißen: weil: „du sagst es mit Recht, weil ich es wirklich bin." Es ist aber natürlicher, dieses Bindewort in der Bedeutung von daß zu nehmen: „du sagst (es) richtig, daß ich ein König bin." Die Wichtigkeit des Gedankens legt Jesu das Bedürfnis nahe, ihn noch einmal ausdrücklich auszusprechen. — Hengstenberg trennt die folgenden Worte ganz von dieser Erklärung und bezieht dieselben ausschließlich auf das prophetische Amt Christi. Allein offenbar will Jesus durch das Folgende erklären, in welchem Sinn er ein König sei. Er will die Welt erobern, und seine einzige Waffe dazu ist das Zeugen von der Wahrheit; sein Volk bildet sich aus allen Menschen, die sich der Wahrheit erschließen. Das erste der beiden folgenden ἐγώ, die in T. R. stehen, ist zu streichen. Jesus hat gewiß nicht gesagt: ich bin ein König, ich. Die beiden εἰς τοῦτο, deshalb, beziehen sich auf das nachfolgende ἵνα. — — „Ich bin geboren" deutet auf die Thatsache der Geburt, die er mit allen Menschen gemein hat, während die Worte: „ich bin in die Welt gekommen", die besondere Sendung hervorheben, um deren willen er auf Erden erschienen ist. Sein prophetisches Wirken bildet die Grundlage seines Königtums. Die Wahrheit, die Offenbarung Gottes ist das Szepter, mit welchem er auf Erden waltet. Diese Art der Eroberung, welche hier Jesus dem Pilatus schildert, war eine völlig andere als die, wodurch die römische Macht entstanden war, und Lange hebt sehr treffend hervor, daß, wie 12, 25 das Urteil über den Geist des Griechentums, so in dieser Erklärung gegen Pilatus das Urteil des Evangeliums über den Geist des Römertums enthalten sei. — Der Ausdruck: aus der Wahrheit sein, erinnert an 3, 21; 7, 17; 8, 47; 10, 16 u. s. w. Er bezeichnet die innere Geneigtheit, die Wahrheit aufzunehmen und sich ihrer heiligen Macht zu unterwerfen, wenn sie sich lebendig in Jesu Christo darstellt. Mit dem Wort πᾶς ὁ ὤν wandte sich Jesus nicht

mehr bloß an das Gewissen des Richters, sondern auch des Menschen in Pilatus (Hengstenberg).

V. 38. — Der Ausruf des Pilatus ist weder die Äußerung einer wahrheitsuchenden Seele (die Kirchenväter), noch eines verzweifelten Herzens, das lange vergeblich gesucht hat (Olshausen), sondern das Bekenntnis eines leichtfertigen Skeptizismus, wie man ihn häufig bei Weltmenschen und besonders bei den Staatsmännern findet, die ja im allgemeinen gegen Fragen dieser Art ziemlich gleichgiltig sind; man denke nur daran, wie Napoleon von den Ideologen redete. Hätte Pilatus die Wahrheit mit Ernst gesucht, so wäre dies der Augenblick gewesen, sie zu finden und zu ergreifen. Davon aber ist er jetzt überzeugt, daß der Mann, den er vor sich hat, mag er ein Träumer oder ein Weiser sein, kein Nebenbuhler des Kaisers ist. So erklärt er denn mit dem weitherzigen Gefühl für Gerechtigkeit und Staatsverwaltung, welches, wie Renan sagt, selbst der gewöhnlichste Römer in sich trug, den Juden seine Überzeugung von der Unschuld Jesu hinsichtlich der gegen ihn erhobenen politischen Anklage.

Was war nun seine Pflicht? Jesum einfach und vollständig zu entlassen. Aber da er fürchtete, die Juden mißvergnügt zu machen, die gute Gründe genug hatten, um ihn bei seinen Vorgesetzten zu verklagen, will er einer Maßregel ausweichen, welche sie zu seinen geschworenen Feinden machen würde, und nimmt zu verschiedenen Auskunftsmitteln seine Zuflucht. Das erste erzählt Johannes nicht; es ist die Überweisung der Sache an Herodes anläßlich der Erwähnung der galiläischen Herkunft Jesu, auf welche in der Anklage der Obersten hingedeutet war (Luk. 23, 5); dieser Auftritt ist Luk. 23, 6—12 geschildert; Johannes hat ihn übergangen, weil er bekannt und ohne Erfolg geblieben war. Es lag dem Johannes besonders daran, das Verhör vor Pilatus wiederzugeben. In der Erklärung, welche bei diesem den Schluß von V. 38 bildet, sind die beiden Luk. 23, 4 und 14 berichteten Worte des Pilatus vereinigt, welche der Überführung Jesu zu Herodes vorausgingen und nachfolgten. — Das zweite Auskunftsmittel war das, welches Johannes in V. 39 f. sehr kurz berichtet und die Synoptiker ausführlich erzählen.

V. 39 nnd 40.¹) — In dem sehr abgekürzten Bericht des Johannes über diese Zwischenhandlung sieht es aus, als ob Pilatus den ersten Schritt zu dem Vorschlag gegenüber dem Volke gethan hätte, während in der vierten lebendigen Schilderung des Markus das Volk mit großem Geschrei sich vordrängt und die Befreiung eines Gefangenen verlangt. Offenbar ist hier eine Lücke bei Johannes, ähnlich wie die, welche wir zwischen V. 32 und 33 gefunden haben. Die Übereinstimmung mit Markus ist leicht herzustellen. Das Volk benützt einen günstigen Augenblick, etwa die Zwischenzeit, in der Jesus vor Herodes stand, um das ihm von jeher Gewährte einzufordern. Und als Jesus zurückkam, macht Pilatus den Versuch, ihm diesen Umstand zugute kommen zu lassen. — Woher die Gewohnheit stammt, in welcher dieser Auftritt seinen Grund hat, ist unbekannt. Man hat vermutet, weil dieser Gebrauch mit dem Passahfest zusammenhing, so liege darin eine Andeutung auf die ägyptische Gefangenschaft. Das ist möglich. Jedenfalls läßt sich annehmen, daß es der Überrest eines alten Vorrechts war, welches das Volk selbst in der Zeit seiner nationalen Unabhängigkeit ausübte (vergl. Hase). Die Worte ἐν τῷ πάσχα enthalten keineswegs, wie Lange, Hengstenberg u. a. wollen, einen Beweis, daß das Passahmahl schon vorüber war. Der 14. Nisan gehörte schon zu dem Fest (s. zu 13, 1). Es ist sogar wahrscheinlicher, daß

¹) Bei ℵ B L K 15 Mnn. fehlt παντες. — G K U Π 50 Mnn. It[plerique] Syr. Cop. lassen παλιν aus.

die Freigebung des Gefangenen am 14. als am 15. stattfand, damit er mit dem ganzen Volke am Passahmahl teilnehmen konnte. Als Pilatus den Juden diesen Vorschlag machte, rechnete er sicher auf die Beliebtheit Jesu bei dem Volke, wie sich dieselbe am Palmentag so lebhaft kundgegeben hatte. Denn Pilatus wußte ganz wohl, daß die Obersten der Juden aus Neid den Tod Jesu verlangten (Matth. 27, 18) und daß ein Teil des Volkes entgegengesetzter Gesinnung war. — In der Bezeichnung König der Juden herrscht, wie in V. 14, die Ironie vor. Nur richtet sich der Spott nicht gegen die Person Jesu, für welchen Pilatus von Anfang an ein Gefühl der Teilnahme und zunehmender Achtung hat, sondern gegen die Juden. Ihr König: das wäre demnach wirklich der einzige Nebenbuhler, den sie dem Kaiser gegenüberzustellen hatten! Aber, so sagt Markus 15, 11, die Hohepriester reizten das Volk auf, daß er ihnen Barabbas losgäbe. Die Freunde Jesu blieben stumm, oder ihre schwache Stimme wurde erstickt von dem Geschrei der Obersten und ihrer Werkzeuge. Einige entschlossene Wühler drängten dem Volk ihren Willen auf. So erklärt sich das πάντες, bei Johannes, das dem παμπληθεί bei Lukas entspricht, und gewiß mit Unrecht bei den Alex. fehlt. Denn wozu wäre es hineingesetzt worden? — Bis dahin haben die Juden in dem johanneischen Bericht keinerlei Ruf laut werden lassen; daher liest man hier mit Verwunderung die Worte: „sie schrieen wieder allesamt.“ Aber anders ist es in den Berichten von Markus (15, 8: ἀναβοήσας ὁ ὄχλος) und von Lukas (23, 5. 10: „sie hielten an und sprachen ..., sie verklagten ihn hart“). Man sieht hier wieder, wie sich der Bericht des Johannes genau in den der andern Evangelisten einfügt. — Das Wort λῃστής bezeichnet nicht immer einen Räuber, sondern überhaupt einen gewaltthätigen Menschen. Nach Markus und Lukas hatte Barabbas an einem Aufruhr teilgenommen, bei welchem ein Mord geschehen war. Westkott bemerkt richtig, daß in diesen Zeiten der Verwirrung unter dem Aushängeschild des Patriotismus häufig Gewaltthaten vorkamen. — Die ernste Bedeutung der vom Volke getroffenen Wahl ist durch einen der kurzen Sätze angedeutet, mit denen Johannes einen besonders feierlichen Augenblick kennzeichnet. Vergl. 11, 35; 13, 30. — Der Name des Menschen, der mit Jesu dem Volk zur Wahl vorgeschlagen wurde, läßt zweierlei Ableitung zu: Bar-abba, Sohn des Vaters, oder Bar-rabban, Sohn des Rabbin. Im ersten Fall ist das Wort mit einem r, im andern mit zwei rr zu schreiben. Die erste Schreibweise findet sich fast in allen Mss.; es ist auch die Schreibart des Talmud, wo dieser Name sehr häufig vorkommt (Lightfoot, S. 489). Aber dieser Ausdruck: „Sohn des Vaters,“ kann zwei sehr verschiedene Dinge bezeichnen; entweder: Sohn des Vaters, Gott; oder: Sohn des Vaters, des Rabbin. Diese letztere Bedeutung paßt eher für einen gewöhnlichen Namen. Ob nun dieser Zwischenfall von Pilatus herbeigeführt oder geschickt ausgenutzt wurde, um Jesum auf diese Weise freizulassen, unter allen Umständen lag darin Jesu gegenüber eine Rechtsverweigerung. Denn nach dem Ausspruch in V. 38 mußte er als Unschuldiger freigegeben, nicht wie ein Übelthäter aus Gnaden losgelassen werden. Auf diese erste Handlung der Schwachheit folgte aber bald eine andere noch auffallendere. Wir kommen damit zu dem dritten Auskunftsmittel des Pilatus, das war die Geißelung Jesu.

19, 1—3.[1]) — Pilatus hatte den Richtstuhl bestiegen, um die Freilassung des Barabbas zu verkündigen. Da empfing er die Botschaft seiner Frau (Matth. 27, 19). Hengstenberg meint auch das Waschen der Hände hier-

[1]) V. 1. ℵ L X Cop. Sah.: λαβων ... εμαστιγωσε. — V. 2. ℵ B L U X Λ Π 20 Mnn. It[plerique] Mg. Cop. Sah. fügen hier bei: και ηρχοντο προς αυτον.

her verlegen zu müssen. Aber diese Handlung muß der Ankündigung des Todesurteils, welches erst später stattfand (V. 13—16) zur Seite gegangen sein. Nach den beiden schon beschriebenen kraftlosen Versuchen nimmt Pilatus seine Zuflucht zu einem dritten und letzten Mittel. Nach dem römischen Strafrecht mußte die Geißelung der Kreuzigung notwendig vorausgehen. Dies ist aus zahlreichen Stellen bei Josephus und den alten Geschichtschreibern erweislich.[1]) Vgl. Matth. 20, 19; Luk. 18, 33, wo Jesus bei der Ankündigung seines Leidens Kreuz und Geißelung nicht von einander trennt; Matth. 27, 26 und Mark. 15, 15 setzen dasselbe voraus. Aber diesmal geschieht etwas Ungewöhnliches. Pilatus ordnet die Strafe der Geißelung an, ohne sich über die Kreuzigung auszusprechen, er will nicht ausdrücklich die erste der beiden Strafen als Einleitung zu der zweiten angesehen wissen. Er hofft offenbar damit, daß er den Feinden Jesu diese Genugthuung gewährt, das Erbarmen der Gemäßigteren unter ihnen, wie das Mitleid der Menge und den Eifer seiner Freunde zu wecken und so schließlich die Abwendung des Todesurteils durchzusetzen. Die Geißelung in der Weise, wie die Römer sie vornahmen, war eine so grausame Züchtigung, daß ihr der Verurteilte häufig erlag. Die Geißel bestand aus Spießruten oder Riemen, an deren Ende Stücke von Bein oder Blei angebracht waren. Der Sträfling erhielt die Schläge an einen kurzen Pfahl so angebunden, daß sein Rücken gebogen und die Haut angespannt war. Gleich bei den ersten Hieben lag das Fleisch vom Rücken bloß und das Blut sprang heraus. Zuweilen erfolgte der Tod sofort.[2]) — Die V. 2 und 3 beschriebenen Mißhandlungen sind nur das Werk der Soldaten; Pilatus läßt den Dingen den Lauf in der Absicht, je nach dem, was vorgeht, seinen Entschluß zu fassen. — Die Dornenkrone, der Purpurmantel, die Begrüßung, der ganze Mummenschanz ist ein Hohn auf das jüdische Königtum. — Die dornige Pflanze ist wahrscheinlich das Lycium spinosum, welches um Jerusalem her reichlich wächst, und dessen biegsamer, mit starken Stacheln versehener Stengel sich leicht flechten läßt. Der rote Mantel war ein gewöhnlicher Soldatenmantel, der den Purpurmantel der Könige vorstellte. Diese Spöttereien sind viel weniger gegen Jesus persönlich gerichtet, den diese Soldaten nicht kannten, als gegen das ganze von den Römern verachtete und verabscheute Volk. Es sind die messianischen Ansprüche der Juden, welche die Soldaten in der Person dessen lächerlich machen, von dem angenommen wird, daß er sie habe erfüllen wollen. — Diese Mißhandlungen und diese Geißelung sind offenbar dieselben, von denen Matth. 27, 27 und Mark. 15, 16 die Rede ist; nur setzen sie die Evangelisten hinter die Verkündigung des Todesurteils, wir werden sehen, warum. Wenn die Ausführung der in diesen beiden Stellen der Synoptiker von Pilatus angeordneten Geißelung später bei ihnen gar nicht erwähnt wird, so geschieht es vielleicht darum, weil sie schon vorher stattgefunden hatte (Johannes).

Pilatus hat es geschehen lassen und verfolgt seinen Zweck.

V. 4—6.[3]) — Die Geißelung hatte im Hof des Richthauses stattgefunden, ebenso wie die nachfolgenden Mißhandlungen (Mark. 15, 15 f.).

---

[1]) So sagt Justin (21, 4): „der von den Ruten zerrissene Leib wurde an das Kreuz genagelt."

[2]) Cicero braucht in den Verrinen die Ausdrücke: „zu Tode gemißhandelt werden"; „du wirst durch die Rutenhiebe sterben"; „er wurde als tot hinweggetragen und starb bald nachher" (s. Keim).

[3]) V. 4. ℵ D Γ It^pleriq. kurzweg εξηλθεν; T. R. mit 9 Mjj. (E G H u. and.): εξηλθεν ουν; 6 Mjj. (A B K u. a.): και εξηλθεν. — ℵ: οτι αιτιαν ουχ ευρισκω. — V. 5. ℵ B L X Υ: ιδου statt ιδε. — V. 6. ℵ: εκραξαν. — T. R. läßt mit B L einigen Mnn. Vg^pleriq. αυτον aus, während 15 Mjj. It^aliq. Syr. u. s. w. es lesen.

Sofort nach ihrem Vollzug tritt Pilatus mit Jesu heraus. Dieses Schauspiel mußte nach seiner Meinung unfehlbar ein günstiges Dazwischentreten des Volkes herbeiführen und ihm ein Mittel an die Hand geben, um dem Priesterhaß die Spitze zu bieten. Freilich eine seltsame Art, den Beweis dafür, daß er an Jesu keine Schuld fände, durch Verhängung einer solchen Strafe zu führen! In V. 4 will Pilatus sagen: „gut, ihr müsset es begreifen: nun ist's genug. Ich habe das euch zu Gefallen geschehen lassen; ich werde nicht mehr weiter gehen." Der Ausdruck φορεῖν ist gewichtiger als φέρειν; vgl. Röm. 13, 4. In dem Ausdruck: sehet, welch ein Mensch! liegt eine Mischung von Achtung und Mitleid für Jesus und ein bitterer Spott über die widersinnige Rolle, welche die Juden ihm zuschreiben: „sehet das jammervolle Geschöpf, das ihr so heftig verfolget." Aber auch diesmal wird die Berechnung des Pilatus vereitelt; keine Stimme ertönt aus der Menge zu gunsten des Opfers, und er sieht sich wieder dem Willen der Obersten gegenüber, welche darauf bestehen, die Dinge bis auf die Spitze zu treiben, und sich nicht mit dieser halben Verurteilung zufrieden geben. Die bisherigen Zugeständnisse haben sie nur kühner gemacht. Voll Unmut und Ärger sagt ihnen nun Pilatus: „nehmet ihr ihn hin und kreuziget ihn", was im Zusammenhang nur soviel heißen kann als: „thut ihr es, wenn ihr wollet! ich gebe euch die Freiheit dazu; mir ist es unmöglich, mich an einem solchen Mord zu beteiligen!" Es war dies eine edlere Regung; aber sie mußte trotzdem fruchtlos bleiben; denn schon dreimal hatte Pilatus den Boden des strengen Rechts verlassen, auf dem er allein dem gewaltigen Druck, der auf ihn geübt wurde, hätte Widerstand leisten können.

Selbstverständlich konnten die Juden nicht daran denken, von der Erlaubnis, die ihnen Pilatus anbot, Gebrauch zu machen. Wie hätten sie selbst die Hinrichtung ausführen können! War das Volk erst die Furcht los, welche die römische Macht einflößte, so merkten die Obersten wohl, daß sie für ihre Person nicht Macht genug besaßen, um diese große Sache zum erwünschten Ende zu bringen. Die Anhänger Jesu konnten sich in plötzlicher Gegenströmung unter Anwendung von Gewalt gegen sie wenden, die Menge mitreißen und alles zum Scheitern bringen. Sie ermessen daher die Gefahren, welche in diesem Anerbieten liegen, und nehmen ihre Zuflucht zu einem dritten Mittel.

V. 7—9.[1]) — Die Römer ließen gewöhnlich den besiegten Völkern den Gebrauch ihrer Gesetze und ihrer nationalen Einrichtungen, gerade wie es heutzutage die Franzosen mit den Muhamedanern in Algier machen, sagt Renan. Die Juden stellen sich auf diesen Standpunkt und berufen sich auf den Artikel ihres Gesetzbuchs (Lev. 24, 16), das die Gotteslästerer zum Tode verurteilt, und sie verlangen gebieterisch von Pilatus die Anwendung dieses Artikels. Hier läßt sich der so oft verkannte Unterschied zwischen dem Namen Gottes Sohn und Messias oder König der Juden mit Händen greifen. Die Untersuchung über den messianischen oder königlichen Anspruch Jesu ist geschlossen; nun kommt eine ganz neue Beschwerde zur Verhandlung. Und wie sollten die Juden jetzt erst dazu kommen, die Beschuldigung der Blasphemie auf einen Titel zu gründen, über den schon seit geraumer Zeit unter einem völlig andern Gesichtspunkt verhandelt worden wäre? Vergeblich sucht sich Weiß dieser Folgerung durch die Behauptung zu entziehen, es handle sich nicht um eine neue Beschuldigung, sondern die Juden suchen nur den Vorwurf von sich abzuwälzen, daß sie den Tod eines Unschuldigen fordern. Aus dem Nachfolgenden ergiebt sich deutlich, daß die Untersuchung ganz von

[1]) V. 7. ℵ It$^{pleriq.}$ lassen αυτω aus. — 10 Mjj. (ℵ B u. a.) It^{plerique} Or. lassen ημων aus. — V. 9. ℵ läßt παλιν aus.

vorne anfängt. — Das Wort der Juden hat auf Pilatus einen Eindruck hervorgebracht, dessen sie sich nicht versehen hatten. Es ist dadurch eine grauenhafte Ahnung bestärkt worden, die sich allmählich in ihm bildete. Er hatte von den Wundern Jesu, von seinem außerordentlichen und geheimnisvollen Auftreten, von seiner Lehre und von seinem Wandel reden hören; er hatte gerade vorhin eine seltsame Botschaft von seinem Weibe erhalten; Jesus selbst machte auf ihn einen Eindruck, wie er einen solchen noch von keinem Menschen erhalten hatte, so fragt er sich nun, ob nicht das alles in dem Namen Sohn Gottes seine Erklärung fände. Wenn dieser außerordentliche Mensch wirklich ein auf der Erde erschienenes göttliches Wesen wäre? Natürlich stellt sich die Wahrheit seinem Geiste in der Form heidnischen Aberglaubens und mythologischer Erinnerungen dar. Bekanntlich ist ja der Übergang vom Skeptizismus zu den abergläubigsten Befürchtungen oft sehr rasch. Reuß will dies nicht als Grund für die steigende Furcht des Pilatus gelten lassen, wie Johannes sie beschreibt. Er erklärt diesen Umstand daraus, daß das Ansehen des Gesetzes dem seinigen gegenübergestellt wird, was ihn in eine immer steigende Verwirrung bringt. Aber im Folgenden dreht sich alles um die Würde des Sohnes Gottes. Diese Vorstellung bemächtigt sich, wie wir sehen werden, des Pilatus und bildet den Inhalt seiner neuen Unterredung mit Jesu. Darin liegt also die Ursache seiner Angst. Sobald Pilatus das Wort: Sohn Gottes vernommen hatte, so führt er Jesum wieder in das Richthaus hinein, um drinnen allein mit ihm zu verhandeln. Die Frage: von wannen bist du? kann sich nicht auf die irdische Herkunft Jesu beziehen; Pilatus weiß wohl, daß er von Galiläa ist. Er meint offenbar: „Bist du von der Erde oder vom Himmel?" Vergeblich beruft sich Reuß auf 9, 29, um die Frage nur auf die Sendung, nicht auf die Herkunft seiner Person zu beziehen. Im hohen Rat hätte man ja wohl die Frage der Sendung Jesu stellen können, ob er nämlich ein rechter oder ein falscher Prophet sei. Aber eine solche Unterscheidung hatte für einen Mann wie Pilatus keinen Sinn. — Man hat es auffallend gefunden, daß Jesus die Antwort verweigert. Die Einen meinen, er habe geschwiegen, weil er fürchtete, durch eine wahrheitsgemäße Antwort einem heidnischen Aberglauben in der Seele seines Richters Nahrung zu geben. Nach andern wollte er eine Frage nicht beantworten, welche für Pilatus nur eine Sache der Neugier war. Lampe, Luthardt, Keil sind der Ansicht, er habe nicht durch die Offenbarung seiner göttlichen Größe vor Pilatus die Ausführung des göttlichen Heilsplans verhindern wollen. Die wahre Antwort scheint sich mir aus allem Vorgehenden zu ergeben: Pilatus wußte genug von Jesu, um ihn freizulassen; er hatte ihn ja selbst für unschuldig erklärt. Dies hätte ihm genügen sollen. Was er weiter zu wissen wünschte, „gehörte nicht in seine Zuständigkeit" (Ebrard). Wenn er Jesum nicht als unschuldigen Menschen losließ, so verdiente er's, ihn als Gottes Sohn zu kreuzigen. Seine Schuld wurde ihm zur Strafe. — Übrigens bemerkt Hengstenberg richtig, daß dieses Schweigen eine Antwort ist. Wäre die Behauptung, wegen der die Juden Jesum beschuldigten, nicht begründet gewesen, so hätte er sie notwendig für falsch erklären müssen.

V. 10 u. 11.[1]) — Pilatus fühlt den Vorwurf, der in diesem Schweigen liegt. Er wirft sich in seine Amtswürde als Richter und als römischer Landpfleger. Daher das ἐμοί voran („mir, wenn nicht den andern"), und das

[1]) V. 10. ℵ A mehrere Mnn. Syr. Cop. lassen ουν aus. — A B E Syr. stellen απολυσαι σε vor σταυρωσαι σε. Umgekehrt bei T. R. mit D L X und 10 anderen Mjj. — V. 11. ℵ B L It^aliq. Syr. setzen αυτω bei. — ℵ A L X Y Δ Π 10 Mnn. Cop.: εχεις statt ειχες. — ℵ B E Δ Λ It. Vg.: παραδους statt παραδιδους in T. R. mit A und 12 andern Mjj.

wiederholte: ich habe Macht. — T. R. stellt das: dich zu kreuzigen vor das: dich loszulassen. Ohne Zweifel beherrscht die Vorstellung der Jesu drohenden Verurteilung die Unterredung; aber das Wort wird noch einschneidender, wenn das schreckliche dich kreuzigen am Schluß steht. Pilatus glaubt über Jesum verfügen zu können; er redet nur von seiner Macht, ohne an seine Abhängigkeit und Verantwortlichkeit zu denken. Jesus erinnert ihn daran, daß er über gar nichts zu verfügen hat; denn seine Macht ist eine verliehene. — Das verliehen steht dem zweimaligen ich habe des Pilatus gegenüber. Die Lesart ἔχεις, in א A u. a., ist offenbar unrichtig. — Diesmal redet Jesus; er wirft sich auch in seine Würde; er stellt sich als Richter über seinen Richter, ja über alle seine Richter; und als säße er selbst schon auf seinem Richterstuhl, wägt er auf seiner unfehlbaren Wage den Pilatus samt dem hohen Rat. Das διὰ τοῦτο geht auf das Wort gegeben. „Weil die Stellung, kraft deren du Macht über mich hast, dir gegeben ist, so bist du weniger schuldig als derjenige, welcher mich dir übergiebt kraft einer Macht, die er sich angemaßt hat." In der That hatte Gott, als er sein Volk der römischen Gewalt unterthan machte, dasselbe der kaiserlichen Gerichtsbarkeit unterstellt, die in diesem Augenblick dem Pilatus übertragen war. Der hohe Rat aber maßte sich, indem er sich der Person seines Königs ungeachtet der Beweise für seine göttliche Sendung, die er gegeben, bemächtigte, und ihn der heidnischen Behörde auslieferte, ein Recht an, welches ihm Gott nicht übertragen hatte, und beging einen Verrat an der Theokratie. — Der mich dir überantwortet hat ist also weder Judas — Jesus hätte in diesem Sinn nicht sagen können: dir — noch Kaiphas, der nur im Namen der von ihm vertretenen Körperschaft handelt und bei diesem ganzen Auftritt nicht genannt wird. Es ist der hohe Rat, der amtliche Vertreter des jüdischen Volkes, in dessen Namen diese Körperschaft handelt. — Die Erklärung dieses Wortes Jesu, welche wir hiermit gegeben haben, trifft nahe zusammen mit der von Calvin: „der mich dir überliefert hat, ist der schuldigere von beiden, weil er deine rechtmäßige Gewalt verbrecherisch gebraucht." Einige Ausleger meinen, Jesus wolle unterscheiden zwischen der Thätigkeit des Richters, welche eine amtlich gebotene, und der des Anklägers, welche eine freiwillige ist. Aber die Juden waren nicht bloß Ankläger, sie hatten auch Gericht gehalten. Die andern Auslegungen werden dem διὰ τοῦτο nicht gerecht. So Euthymius: Pilatus ist weniger schuldig, weil er mehr aus Schwachheit als aus Bosheit sündigt; Grotius: „weil er weniger Erkenntnis hat als die Juden." — Weit entfernt, durch diese Antwort gereizt zu werden, ist Pilatus tief ergriffen von der Hoheit, die sich darin kundgiebt; daher der vierte Auftritt der Verhandlung, nämlich die letzte Anstrengung des Pilatus, Jesum zu befreien, die aber an einem vierten und letzten, von dem hohen Rat bereit gehaltenen Mittel scheitert. Hengstenberg bemerkt dazu: „es ist eine schlechte Politik, wenn man, um die Welt zu gewinnen, ihr zuerst die Hälfte dessen zugesteht, was sie verlangt."

V. 12.[1]) — Ἐκ τούτου, von da an und infolge dieses Wortes Jesu, vgl. 6, 66. — Johannes scheint sagen zu wollen, alle vorangegangenen Versuche des Pilatus, Jesum zu befreien, seien nichts gewesen im Vergleich zu den Anstrengungen, die er jetzt unter dem Eindruck der eben vernommenen Äußerung machte. Weiß will diese Erklärung nicht gelten lassen und findet in dem er suchte nur den Gedanken: er nahm sich vor, durch seine Befreiung der Sache ein Ende zu machen, als ein Wort der Juden ihn daran verhinderte.

[1]) T. R. mit 9 Mjj. (EHK u. a.): εκραζον; AJLMYΠ 24 Mnn. Or.: εκραυγαζον; B 13 Mnn.: εκραυγασαν. א: ελεγον.

Aber das Imperf. er suchte deutet auf wiederholte Anstrengungen und neue Versuche bei den Juden hin. — Allein diese hatten eine Waffe in Bereitschaft, von welcher sie nur im äußersten Notfall Gebrauch zu machen entschlossen waren, so unedel war sie in ihren eigenen Augen sowohl für den, dem sie galt, als für diejenigen, welche sie führten, nämlich die persönliche Einschüchterung. Der regierende Kaiser Tiberius war ein höchst argwöhnischer Despot. Die Anklage auf Hochverrat war diesem Tyrannen jederzeit willkommen. Qui atrocissime exercebat leges majestatis, sagt Sueton. Die unverzeihlichste Beschuldigung war die, seine Herrschergewalt in Gefahr gebracht zu haben. Diese Gefahr beschwören die Juden vor dem erschreckten Blick des Pilatus herauf. Der zweideutige Ausdruck: König der Juden, mit der politischen Färbung, die er in den Augen des Tiberius haben mußte, hätte unfehlbar den Pilatus als einen untreuen Beamten erscheinen lassen, welcher einen Gegner der kaiserlichen Gewalt der Hinrichtung zu entziehen versucht habe, und sein Prozeß wäre bald entschieden gewesen; das wußte Pilatus wohl. Allerdings, wenn die Juden diese Feder spielen ließen, so verleugneten sie damit ihre große nationale Hoffnung, ja den Begriff des Messias und machten sich zu Lehensträgern des Kaisertums. Ein solcher Sieg war ein Selbstmord. Daher ist es auch leicht zu begreifen, daß sie in ihrem Schlachtplan diesen Schlich bis auf's letzte aufsparten; es war der Streich der Verzweiflung. Die Wirkung war eine plötzliche.

V. 13—16a.[1]) — Die Mehrzahl τῶν λόγων τούτων, bei den Alex. u. a. macht ersichtlich, daß V. 12 nur die Rede der Juden zusammengefaßt hat. Vor der Drohung, welche sie enthielt, beugt der Richter, der schon so lange seine Stellung verleugnet hatte, sein Haupt und ergiebt sich. Ohne ein Wort weiter zu sagen, läßt er Jesum aus dem Richthaus führen; denn das Urteil mußte in Gegenwart des Angeklagten gesprochen werden, und er besteigt zum zweitenmal den Richterstuhl. — Das Wort λιθόστρωτον bedeutet einen mit Steinen gepflasterten Platz. Vor dem Richthaus befand sich ein Mosaikpflaster, wie die römischen Amtspersonen ihre Richterstühle auf solche zu stellen pflegten. Der aramäische Name Gabbatha ist nicht die Übersetzung von λιθόστρωτον; er ist aus der Beschaffenheit des Ortes abgeleitet und bedeutet: Erhöhung, Hügel.

Johannes fügt hier die Angabe von Tag und Stunde ein, da das Urteil gesprochen wurde. Wozu das? Etwa wegen der Feierlichkeit und Wichtigkeit dieses für das Geschick der Menschheit entscheidenden Augenblicks? Oder will er damit das in V. 15 sich äußernde ungeduldige Verlangen der Juden erklären, diese lange Verhandlung zu Ende kommen und die Hinrichtung vor Tagesschluß vorgehen zu sehen? — Es war der Rüsttag auf Ostern, sagt Johannes. Die Ausleger, welche der Ansicht sind, das Passahmahl sei am Abend zuvor gefeiert worden, geben dem Wort παρασκευή den technischen Sinn, den es zuweilen in der patristischen Sprache hat, nämlich den Sinn von Freitag, als dem Tag, an welchem die Speisen für den Sabbat bereitet wurden: „die Vorbereitung auf den Sabbat." Vgl. Matth. 27, 62; Luk. 23, 54, und besonders Mark. 15, 42: παρασκευή ὅ ἐστι προσάββατον. Der Beisatz τοῦ πάσχα sollte in diesem Fall an die Passahwoche erinnern, welcher dieser Freitag angehörte. Allein daraus, daß παρασκευή kurzweg die technische Be-

[1]) V. 13. T. R. liest mit K U Λ Π einigen Mnn. Syr. τουτον τον λογον; alle andern τουτων των λογων. — V. 14. T. R. mit E H J S Υ Γ Λ: ωρα δε; 9 Mjj. (ℵ A B u. a.): ωρα ην; K: ωρα δε ην. — Die Mss. sind geteilt zwischen ως und ωσει (T. R. mit 4 Mjj). — Statt εκτη lesen L X Δ 3 Mnn. τριτη. — V. 15. Statt οι δε εκραυγασαν, K Υ Π: οι δε εκραυγαζον; B L X: εκραυγασαν ουν εκεινοι; ℵ: οι δε ελεγον.

deutung von Freitag erhalten hat, folgt nicht, daß, wenn mit dem Wort ein Beisatz wie τοῦ πάσχα verbunden ist, dasselbe nicht seinen natürlichen Sinn von Vorbereitung beibehalte, also „die Vorbereitung auf das Passah". Diese Ergänzung will ja gerade hier die Vorbereitung auf Ostern von der gewöhnlichen sabbatlichen Vorbereitung unterscheiden. Wenn es sich nur um die Angabe des Wochentags handelte, wozu sollte dann hier der Beisatz τοῦ πάσχα dienen, der dem Leser schlechterdings nichts neues sagte, da ja nach 13, 1; 18, 28 jedermann bekannt war, daß man jetzt in der Passahwoche stand? Jeder griechische Leser mußte, wenn er diesen Ausdruck hörte, an den 14. Nisan denken, der als der Tag der Zubereitung des Passahmahles bekannt war. Diese Zeitangabe stimmt also mit denen in 13, 1. 29; 18, 28 und führt uns wie alle diese Stellen zu der Auffassung, daß das Passahmahl noch nicht gefeiert war, sondern am Abend dieses Tages stattfinden sollte.

Nach Johannes wurde das Urteil über Jesus ungefähr um die sechste Stunde, d. h. gegen Mittag verkündigt, es wäre denn, daß die Zählungsweise angenommen würde, wonach Johannes, dem Gebrauch des römischen Gerichts entsprechend, den Tag um Mitternacht beginnen ließe. Es ist gewiß schwer, diese Mittagsstunde mit dem Bericht des Matthäus zu vereinigen, wonach Jesus um diese Stunde schon einige Zeit am Kreuze hing, und es ist noch schwerer, sie mit Mark. 15, 25 in Übereinstimmung zu bringen, wo gesagt wird, daß Jesus um die dritte Stunde, d. h. um 9 Uhr gekreuzigt worden sei. Aber ist die Schwierigkeit wirklich geringer, wenn wir mit Rettig, Tholuck, Wieseler, Keil, Westkott u. A. annehmen, daß Johannes von Mitternacht an rechne und die angegebene Stunde folglich 6 Uhr morgens sei? Das war ja nach den Synoptikern die Stunde, in welcher der hohe Rat nach seiner Morgensitzung Jesum zu Pilatus geführt hatte. Keil rechnet so: die letzte Sitzung des hohen Rats um 5 Uhr bis 6 oder 6½ Uhr; dann die Verhandlungen mit Pilatus und bald darauf die Verkündigung des Urteils. Aber läßt sich 1) das erste Verhör bei Pilatus; 2) die Überführung zu Herodes; vgl. die Worte ἐν λόγοις ἱκανοῖς (Luk. 23, 9); 3) die Verhandlung über die Freilassung des Barabbas; 4) die Geißelung, mit dem Auftritt des Ecce homo; 5) die Wiederaufnahme der Untersuchung nach diesem Auftritt, und zuletzt die Verkündigung des Urteils — läßt sich dies alles in eine so kurze Spanne Zeit zusammendrängen? Nein, der größte Teil des Morgens ist für so vielerlei Vorgänge nicht zu viel gewesen. Die Lesart τρίτη (9 Uhr), in einigen Mss. des Johannes, wäre also schon an sich sehr verdächtig, selbst wenn sie nicht augenscheinlich eine Korrektur wäre, welche die Bestimmung hatte, die beiden Berichte zu vereinigen. Eusebius hat angenommen, irgend ein alter Abschreiber habe aus dem γάμμα (Γ' = 3) ein στίγμα (ς' = 6) gemacht. Diese Vermutung ist an sich nicht sehr wahrscheinlich. Vielmehr müssen wir uns erinnern, daß man den Tag wie die Nacht übersichtlich in vier Teile zerlegte, jeden zu drei Stunden. Hieraus erklärt sich, daß im ganzen N. T. fast immer nur die dritte, sechste und neunte Stunde genannt wird (vgl. Matth. 20, 1—5), ebenso, warum, wie Hengstenberg anmerkt, die Ausdrücke, ungefähr, um ..., hier so häufig vorkommen (Matth. 27, 46; Luk. 23, 44; Joh. 4, 6; Akt. 10, 3. 9). Auch Johannes hat dieses ὡς an unserer Stelle beigesetzt. Es ist daher offenbar erlaubt, hier sowohl bei Markus als bei Johannes die Mittelzahlen zu verstehen, besonders wenn man sich vergegenwärtigt, worauf Lange hinweist, daß die Apostel nicht mit der Uhr in der Hand dastanden. Wie die dritte Stunde bei Markus, eigentlich 9 Uhr, die ganze Zeit von 8—10 Uhr in sich befassen kann, so begreift die sechste Stunde bei Johannes offenbar die Zeit von 11 Uhr bis Mittag in sich. Dann ist der Abstand nicht mehr so groß. Besonders aber

muß man noch einen wichtigen, von Lange hervorgehobenen Umstand in Rechnung nehmen, daß nämlich Matthäus und Markus der Geißelung die Bedeutung gegeben haben, welche sie in solchen Fällen gewöhnlich hatte, und sie als den wirklichen Anfang der Hinrichtung betrachteten. Dies ist deutlich erkennbar aus der Art, wie sie beide davon reden, indem sie dieselbe mit der Verkündigung des Todesurteils in enge Verbindung setzten, Matth. 27, 26: „er übergab ihnen Jesum, nachdem er ihn hatte geißeln lassen“; vgl. Mark. 15, 15. Sie haben also die beiden bei Johannes so deutlich geschiedenen richterlichen Handlungen, die Geißelung und die schließliche Verurteilung, in eine einzige zusammengefaßt und so ganz natürlich für die zweite denselben Zeitpunkt angesetzt wie für die erste. Wie kann Weiß diese Lösung eine unbewiesene Behauptung nennen? Sie ergiebt sich deutlich aus der Vergleichung der Berichte. Hofmann hat als Lösung vorgeschlagen, nach παρασκευή einen Punkt zu machen und zu übersetzen: „es war Freitag und die sechste Stunde des Passah“ (wobei das δέ nach ὥρα mit den hauptsächlichsten Mjj. gestrichen würde). — Aber man zählt die Stunden des Tages, nicht die des Festes.

Es liegt eine beißende Ironie in dem Wort des Pilatus: das ist euer König! Aber sie gilt den Juden, nicht Jesu. Gegen ihn erscheint Pilatus durchweg erfüllt von achtungsvoller Teilnahme, welche gegen das Ende hin sogar in Furcht übergeht. Doch hat dieser Spott zugleich eine ernsthafte Seite. Pilatus begreift, daß, wenn das jüdische Volk durch irgendeinen Menschen eine Aufgabe in der Welt zu erfüllen hat, es Jesus ist. — Die Wut der Obersten des Volkes steigt, als sie diese Erklärung vernehmen. Die drei imperat. Aoriste drücken das ungeduldige, dringende Verlangen aus, zum Ende zu kommen. Pilatus ergiebt sich von jetzt an darein, nachzugeben; zuvor aber will er sich das Vergnügen machen, das Messer noch einmal in der Wunde umzudrehen: soll ich euren König kreuzigen? Er rächt sich so für die Niederträchtigkeit, zu der man ihn zwingt. Dadurch sehen sich die Juden zu der denkwürdigen Erklärung getrieben, durch welche sie selbst die Auflösung der Theokratie und das Aufgehen Israel's in der Heidenwelt aussprechen. Sie, die nur einen Gedanken hegen, den Sturz des Kaiserthrones durch den Messias, lassen sich durch den Haß gegen Jesum hinreißen, vor dem Stellvertreter des Kaisers auszurufen: „wir haben keinen König, denn den Kaiser.“ „Jesum negant, sagt Bengel, usque eo ut omnino Christum negent.“

Damit ist alles gesagt. Israel verleugnet die Messiashoffnung und damit verleugnet es sich selbst; um diesen Preis erlangt es, daß Jesus ihm preisgegeben wird. Αὐτοῖς, sagt Johannes, nicht den römischen Scharfrichtern. Denn diese sind nur die blinden Werkzeuge bei dem Justizmord, der jetzt begangen werden soll.

Die moderne Kritik (Baur, Strauß, Keim) betrachtet die ganze Schilderung von dem Auftreten des Pilatus als erdichtet. Die Absicht des Verfassers soll sein, in Pilatus die Sympathie der Heidenwelt für das Evangelium zu personifizieren und nahezu die ganze Verantwortung für das Verbrechen Israel zur Last zu legen. Allein 1) erscheint die Thatsache nicht anders bei den Synoptikern, in der Apostelgeschichte, in den Briefen. Bei Matthäus verwundert sich der Landpfleger (V. 14); er weiß, daß ihm die Obersten Jesum aus Neid überantworten (V. 18); er bemüht sich, mit Hilfe des Volkes die Freilassung Jesu anstatt des Barabbas durchzusetzen (V. 17 und 22.) Er fragt unwillig: „was hat er denn Übels gethan?“ (V. 23). Er sieht, daß er nichts ausrichtet und giebt schließlich nach, indem er sich durch eine feierliche Handlung für unschuldig an dem Blute dieses Gerechten erklärt (V. 24). Das ist die Schilderung der Verurteilung Jesu durch Pilatus in dem Evan-

gelium, welches das judenchristliche heißt. Ist sie wesentlich verschieden von dem johanneischen Bilde? Noch deutlicher als Matthäus hebt Markus hervor, mit welchem Eifer Pilatus das von selbst aus der Menge laut werdende Verlangen, ihr einen Gefangenen loszugeben, benützt und wie bestimmt er zur Rettung Jesu auf die Volksgunst rechnet (V. 8—10). Lukas berichtet außer den übrigen Bemühungen des Pilatus auch noch die Sendung Jesu zu Herodes und das zweimal wiederholte Anerbieten, ihn um den Preis einer bloßen Geißelung freizugeben (V. 16 und 22). Ausdrücklich heißt es V. 20: „weil er Jesum loslassen wollte," und V. 22: er sprach zum drittenmal zu ihnen: „was hat er denn Übels gethan?" In der Apostelgeschichte, deren versöhnliche Richtung gegenüber dem Judaismus heutzutage betont wird, belastet Petrus gerade wie Johannes die Juden mit der vollen Verantwortung für den Mord: „ihr habt ihn durch die Hände der Ungerechten angeheftet", 2, 23; vergl. 3, 15. Selbst Jakobus sagt, indem er sich an die Reichen des Volkes wendet: „ihr habt verurteilt und getötet den Gerechten" (5, 6). Die Apokalypse endlich, die man für die ausgesprochenste Kundgebung des Judenchristentums erklärt hat, bezeichnet Jerusalem als „das geistliche Sodom und Ägypten, wo unser Herr gekreuzigt worden ist" (11, 8). Der Begriff des Orts (wo) schließt ganz offenbar den Begriff der Ursächlichkeit und der Verantwortlichkeit in sich. — 2) Übrigens war das zweite Jahrhundert, in welches man die Abfassung des vierten Evangeliums verlegen will, von Trajan bis Mark Aurel eine Zeit blutiger Verfolgung der Kirche von seiten des Heidentums, und es wäre höchst seltsam, wenn in dieser Zeit ein Schriftsteller einem römischen Landpfleger eine Gesinnung angedichtet hätte, die ihn als die Personifikation des Wohlwollens der Heidenwelt für das Christentum erscheinen ließe! — 3) Endlich spricht der von Johannes geschilderte Vorgang für sich selbst. Es ist unmöglich, einerseits die Hinterlist, die Beharrlichkeit, die schamlose Schmiegsamkeit des Anklägers, der entschlossen ist, um jeden Preis seinen Zweck zu erreichen, andererseits den hartnäckigen Kampf im Gemüt des Richters zwischen dem Bewußtsein seines Amtes und der Sorge für sein eigenes Wohl, zwischen der Furcht, einen Unschuldigen zu opfern, der vielleicht gefährlicher ist als er dem äußern Anblick nach scheint, und der Furcht, ein schon durch schreiende Ungerechtigkeiten gereiztes Volk auf's äußerste zu treiben und dann sich vor einem argwöhnischen Herrscher angeklagt zu sehen, der ihn mit einem Federstrich (Reuß) in den Abgrund stürzen konnte; endlich zwischen dem kalten Skeptizismus und den flüchtigen Eindrücken der natürlichen Religiosität und selbst des heidnischen Aberglaubens mit mehr Naturwahrheit zu schildern. Reuß giebt zu, daß „das vierte Evangelium den wahren Schlüssel giebt für das Problem" des unbegreiflichen Benehmens des Pilatus: „Jesus ist von ihm der Forderung seiner eigenen Stellung geopfert worden". Abgesehen von den natürlichen Lücken, welche daher rühren, „daß kein Augenzeuge alles von Anfang bis zu Ende gesehen hat", trägt nach der Ansicht dieses Schriftstellers der ganze evangelische Bericht (den des Johannes mit inbegriffen) „das Gepräge völliger Echtheit". Diese beiden Gestalten, die eine mit ihrer kalten, teuflischen Schlechtigkeit (Kaiphas als Vertreter des hohen Rats), die andere mit ihrer Feigheit und bemitleidenswertem Wankelmut, beide im Gegensatz gegen die ruhige Würde und heilige Majestät Christi, — bilden ein Gemälde, welches wir unbedenklich für das Meisterwerk des johanneischen Evangeliums erklären, und das allein schon nötigenfalls dieser ganzen Schrift als Zeugnis für seine Echtheit dienen könnte. — Woher sind ihm so umfassende Angaben zugeflossen? Möglicherweise hat er alles selbst mit angesehen. Die Gerichtssitzungen bei den Römern waren öffentlich, und das Bedenken, welches die Juden abhielt, war ihm kein Hindernis, das Richthaus zu betreten. Denn er hatte am Abend kein Passahmahl zu halten.

Dritter Abschnitt.

19, 16b—42.

Die Hinrichtung Jesu.

1) Die Kreuzigung, V. 16b—18; 2) die Inschrift, V. 19—22; 3) die Teilung der Kleider, V. 23 und 24; 4) des Sohnes Vermächtnis, V. 25—27; 5) der Tod, V. 28—30; 6) das Zerbrechen der Beine und der Lanzenstich, V. 31—37; 7) das Begräbnis, V. 38—42.

Johannes will keine vollständige Beschreibung der Hinrichtung Jesu geben. Er hebt einige von seinen Vorgängern nicht erwähnte Umstände hervor und ergänzt zugleich ihre Berichte und giebt sie in schärferen Umrissen.

Die Kreuzigung.

V. 16b—18.[1]) Die beiden Verse geben eine ganz gedrängte Zusammenfassung des synoptischen Berichts. Der Satzgegenstand von παρέλαβον ist: die Juden (V. 16a); diese vollstreckten das Urteil durch die Hände der Kriegsknechte. Wären die folgenden Worte καὶ απήγαγον in T. R. echt, so wäre es anders; dann wäre der Satzgegenstand: die Kriegsknechte. — Nach alten Zeugnissen mußten die Verurteilten selbst ihr Kreuz tragen, wenigstens das wagerechte Holzstück. Auf dieser Voraussetzung ruht auch der bildliche Ausdruck, den Jesus in den Synoptikern braucht: „will mir jemand nachfolgen ... der nehme sein Kreuz auf sich" (Matth. 16, 24 und parall.). Nur Johannes erwähnt diesen Zug des Leidens Jesu. Und er widerspricht damit durchaus nicht den Synoptikern, welche erzählen, daß Simon von Cyrene zu diesem Dienst herangezogen wurde. Denn das Partiz. βαστάζων schließt sich enge an das Zeitwort ἐξῆλθεν an. Beim Aufbruch wurde er der gewöhnlichen Regel unterworfen. Später fürchtete man ohne Zweifel, ihn unterliegen zu sehen und benützte die Begegnung mit Simon, um diesem die Last aufzubürden. — Moses hatte Hinrichtungen innerhalb des Lagers verboten (Lev. 24, 14; Num. 15, 35); und dem Geist dieses Gesetzes gemäß wurden die Verbrecher außerhalb der Städte abgethan (I. Reg. 21, 13; Akt. 7, 58). Auf dieser Sitte beruht die Ermahnung Hebr. 13, 12 f. Ἐξῆλθεν heißt also: ging aus der Stadt. Das heilige Grab liegt jetzt ziemlich weit innerhalb der Stadt Jerusalem; aber die Ringmauer kann auch verlegt worden sein. Der nackte Fels an dieser Stelle scheint jetzt noch dafür zu sprechen, daß dieser Teil der Stadt früher nicht bewohnt war. Übrigens ist in betreff des Orts der Hinrichtung und der Grabstätte Jesu keine sichere Überlieferung vorhanden. Der Name Schädelstätte rührt nicht von den Hinrichtungen her, die an diesem Orte stattfanden; da müßte κρανίων stehen, und solche Überreste hätten die Juden nicht unbedeckt liegen lassen. Der Ursprung des Namens liegt ohne Zweifel in der abgerundeten Form und dem nackten Aussehen des Hügels. Golgatha: von גלגלת, aramäisch גלגלתא, von גלל, rollen. — Das Wort ἑβραϊστί, welches viermal in unserem Evangelium vorkommt, erscheint noch zweimal in der Apokalypse, sonst nirgends im ganzen N. T.

---

[1]) Die Mss. sind geteilt zwischen δε (T. R. mit 14 Mjj.) und ουν (B L X). — Nach τον Ιησουν liest T. R. mit A M U Γ: και απηγαγον; 9 Mjj. 130 Mnn.: και ηγαγον; B L X mehrere Mnn. Itplerique Cop. streichen diese Worte; ℵ: οι δελαβοντες τον Ι. απηγαγον αυτον. — T. R. mit 11 Mjj.: αυτου (εαυτου); B X: αυτω; ℵ L Π: εαυτω.

Das Kreuz hatte die Form eines lat. T. Es war nicht sehr hoch (s. V. 29). Zuweilen legte man es auf den Boden, um den Verurteilten da anzunageln; dann wurde es aufgerichtet. Aber in den meisten Fällen wurde es aufrecht in den Boden gesteckt, der Verurteilte wurde durch Stricke in die entsprechende Höhe gehoben (in crucem tollere); dann wurden die Hände am Querholz angenagelt. Damit sie nicht durch das Gewicht des Körpers zerrissen wurden, ruhte dieser auf einem am Schaft des Kreuzes befestigten Holzblock, auf welchem der Verurteilte rittlings aufsaß. Ob die Füße auch angenagelt waren, ist eine in neuerer Zeit viel behandelte Streitfrage. Die von Meyer (s. zu Matth. 27, 35) und Keim angeführten Stellen der Alten sind entscheidend; sie beweisen, daß in der Regel die Füße angenagelt wurden. Luk. 24, 39 legt es nahe, daß dies auch bei Jesu geschah. Gewöhnlich lebte der Gekreuzigte noch etwa zwölf Stunden, bisweilen auch bis zum dritten Tage.

In dieser Todesart waren die Schmerzen und die Schmach aller anderen Arten von Hinrichtung im höchsten Grad vereinigt. Crudelissimum teterrimumque supplicium, sagt Cicero (in Verrem). Die zunehmende Entzündung der Wunden, die unnatürliche Lage, die gezwungene Unbeweglichkeit und die daraus entstehende Erstarrung der Glieder, der Blutandrang in einzelnen Teilen, besonders am Kopfe, die aus der Störung des Blutumlaufs entspringende unaussprechliche Bangigkeit, Fieber und brennender Durst quälten den Gekreuzigten, ohne ihn zu töten. — Hatten die Juden die Hinrichtung der beiden anderen Verurteilten verlangt, um die Schmach Jesu vollzumachen? oder haben wir darin einen Hohn des Pilatus auf das jüdische Volk zu sehen, das in diesen beiden Gefährten seines gekreuzigten Königs abgebildet sein sollte? Dies ist schwer zu entscheiden.

Die Inschrift.

V. 19—22.[1]) — Johannes ergänzt hier den sehr abgekürzten Bericht der Synoptiker. Nach römischer Sitte trug der cruciarius selbst, oder trugen andere auf dem Weg zur Richtstätte eine Aufschrift vor ihm her (titulus, τίτλος, ἐπιγραφή, σανίς, αἰτία) mit der Angabe seines Verbrechens, die sofort an das Kreuz geheftet wurde. Pilatus benützte diesen Gebrauch, um die Juden zu brandmarken, indem er jetzt noch einmal diesen Übelthäter für ihren König erklärt. — Tholuck, De Wette meinen, das ἔγραφε sei zu fassen in dem Sinn von: hatte geschrieben; Meyer und Weiß nehmen an, Pilatus habe die Inschrift während der Kreuzigung anfertigen und nach derselben aufhängen lassen. Aber das δὲ καί ist eine Verbindung, die lose genug ist, um für diese Vorgänge während der Kreuzigung selbst Raum zu lassen, was am natürlichsten ist. Die drei Sprachen, in welchen die Inschrift abgefaßt war, erwähnt auch Lukas, nach der gewöhnlichen Lesart; allein diese Lesart ist unsicher. — Das Hebräische war die Landessprache, das Griechische die Weltsprache, das Lateinische die Sprache des Herrschervolkes. Pilatus wollte also der Inschrift die größtmögliche Öffentlichkeit geben. So wurde Jesus im Augenblick seiner tiefsten Erniedrigung in den Sprachen der drei bedeutendsten Völker der Welt als König-Messias ausgerufen. — Der Ausdruck: die Hohepriester der Juden, V. 21, ist bemerkenswert. Er findet sich nirgends wieder. Hengstenberg erklärt ihn aus einem absichtlichen Gegensatz gegen das Wort König der Juden. Diese beiden theokratischen Gewalten standen ja wirklich mit einander im Kampfe. Doch ist diese Erklärung gesucht; der Ausdruck will

---

[1]) A K 12 Mnn.: επεθηκεν statt εθηκεν. — V. 20. Statt εβρ., ελλην., ρωμ. lesen B L X 8 Mnn. Cop. Sah. εβρ., ρωμ., ελλην. — V. 21: ℵ läßt V. 20 und 21 aus, bis αλλ' οτι ausschließlich.

einfacher sagen, daß sie hier als Verteidiger der Sache des theokratischen Volkes auftraten. — Das Imperf. sie sprachen kennzeichnet den vergeblichen Versuch. Das Präs. schreibe nicht ist das Präsens der Idee. Pilatus antwortet mit dem zweimaligen Perf. ich habe geschrieben; es ist die Zeit der vollendeten Thatsachen. Hier finden wir Pilatus wieder so, wie ihn Philo schildert: von unbeugsamem Charakter (Hengstenberg).

Die Verteilung der Kleider.

V. 23 und 24.[1]) — Auch hier ergänzt Johannes seine Vorgänger bezüglich der Beschreibung des Leibrocks und der Erfüllung der Weissagung. Das römische Gesetz De bonis damnatorum sprach den Scharfrichtern die Gewänder der Verurteilten zu. Man nimmt gewöhnlich an, daß die ganze Abteilung aus vier Mann bestanden habe.[2]) Keim ist der Ansicht, jedes Kreuz habe seine besondere Bedienung gehabt.[3]) Die Soldaten nahmen ein Zweifaches vor, sie verteilten unter sich entweder die verschiedenen Kleidungsstücke der drei Verurteilten, als die Kopfbedeckungen, die Gürtel, die Oberkleider, die Sandalen, die Leibröcke der zwei Übelthäter, oder die Kleider Jesu allein (αὐτοῦ, V. 23), wenn nur die besondere ihn betreffende Abteilung gemeint ist. Da aber der Leibrock Jesu nicht zerteilt werden konnte, und zu kostbar war, um einem der vier Teile zugewiesen zu werden, so warfen sie über dieses Stück das Los. Dieser Leibrock war ohne Zweifel eine Gabe der Frauen, die Jesu dienten, (Luk. 8, 2 f.; Matth. 27, 55). Er war ganz gewoben, wie nach Josephus das Gewand der Priester; deshalb wurde das Los angewendet (οὖν, V. 24). So erfüllt sich die Schilderung des Psalmisten von dem König Israel's auf dem Gipfel seiner Leiden bis auf den Buchstaben hinaus. Die Kritik behauptet zwar, die beiden Glieder des von dem Evangelisten angeführten Verses (Ps. 22, 19) seien völlig gleichbedeutend und Johannes habe sich nur von seiner Einbildungskraft verleiten lassen, wenn er zwischen den Zeitwörtern teilen und Los werfen einerseits und zwischen den Hauptwörtern ἱμάτια und ἱματισμός einen Unterschied finden wollte (LXX). Aber eine genauere Beachtung des Parallelismus in der hebräischen Poesie zeigt, daß das zweite Glied immer den Gedanken des ersten durch eine neue Wendung oder durch einen neuen Begriff ergänzt; sonst wäre das zweite Glied nur eine müßige Tautologie; es waltet hier nicht Wiederholung, sondern Fortschritt. So ist in diesem Vers die Steigerung von der Mehrzahl בגדים und der Einzahl לבוש augenscheinlich. Der erste Ausdruck bezeichnet die verschiedenen Stücke, welche die Oberkleidung bilden, und der zweite das Kleid im eigentlichen Sinn, dessen Ablegung gleichbedeutend ist mit Entblößung, den Leibrock. Die Stelle Hiob 24, 7—10 bestätigt diese natürliche Unterscheidung. Ebenso erkennbar ist die Steigerung von einem Zeitwort zum andern. Es ist schon eine große Demütigung, seine Kleider verteilt sehen zu müssen. Ist das geschehen, so muß der Verurteilte sich sagen, daß er nichts mehr vor sich hat als das Sterben. Aber wieviel größer ist die Demütigung, seine Kleider verlost und so sich selbst zu einer Art von wertlosem Spielzeug gemacht zu sehen! Diese Stufenfolge hat David schildern wollen und Johannes deutet darauf hin, daß bei der Hinrichtung Jesu das eine wie das andere buchstäblich eingetroffen sei; nicht als ob die Erfüllung der Weissagung an diesen kleinen Umständen hinge, aber sie fiel

---

[1]) Statt οτε εσταυρωσαν, ℵ: οι σταυρωσαντες. — ℵ Italiq. Syrsch. lassen die Worte και τον χιτωνα aus. — V. 24. ℵ αυτους statt αλληλους. — ℵ B Itplerique lassen η λεγουσα aus.

[2]) Philo, in Flaccum.

[3]) Vergl. Akt. 12, 4, wo vier Abteilungen von je vier Mann vorkommen, wahrscheinlich je eine für die vier Nachtwachen.

durch dieses Zusammentreffen um so mehr in die Augen, und das ganz besonders, weil alles durch die Hand der rohen, blinden Werkzeuge, der römischen Kriegsknechte, geschah; vergl. die Bemerkungen zu 12, 15 f. — Auf diesen letzteren Gedanken will Johannes den Nachdruck legen, wenn er den Bericht über diesen Auftritt mit den Worten schließt: solches thaten die Kriegsknechte. Der römische Landpfleger hatte Jesum als König der Juden ausgerufen; die römischen Soldaten bezeichneten ihn, ohne es zu wollen, als den in Ps. 22 verheißenen wahren David.

Strauß meint (Neues Leben Jesu, S. 569 ff.), nachdem die messianischen Ansprüche Jesu durch das Kreuz vernichtet waren, habe die Kirche im A. T. den Gedanken des leidenden Messias gesucht und ihn auch darin gefunden, hauptsächlich in Ps. 22 und 69. Nach diesem Programm wurde ein völlig erdichtetes Gemälde des Leidens Jesu ersonnen. So hätten zuerst die Thatsachen die Exegese geschaffen, und dann hätte die Exegese die Thatsachen geschaffen. Allein 1) war die Vorstellung des leidenden Messias in der jüdischen Theologie vor dem Kreuz und unabhängig von demselben vorhanden (S. 83 f., S. 95); 2) wird es immer schwierig bleiben zu beweisen, daß irgend ein unbekannter Gerechter des alten Bundes die Bekehrung der Heidenvölker und die Aufrichtung des Gottesreichs bis an die Enden der Erden als die Frucht seiner Befreiung aus dem Tode habe hoffen können, wie es der Verfasser von Ps. 22 thut. (V. 26—32).

Des Sohnes Vermächtnis.

V. 25—27.[1]) — Dieser Zug ist uns nur von Johannes aufbehalten. Matthäus und Markus sagen wohl, daß einige galiläische Frauen angewohnt, aber „von weitem zugesehen haben“. Aus dem Bericht des Johannes geht hervor, entweder, daß einige von ihnen, besonders die Mutter Jesu, näher bei dem Kreuze standen — dieser Umstand konnte in der synoptischen Überlieferung leicht übergangen werden — oder, daß sie im Augenblick des Todes Jesu etwas zurücktraten, um zuzusehen, was weiter vorginge, denn nur in diesem Augenblick erwähnen die Synoptiker die Gegenwart dieser Frauen. — Παρά heißt nicht: am Fuß, sondern bei; das Kreuz war nicht hoch (V. 29). Es ist schon in der Einleitung I, S. 24 bemerkt worden, daß Wieseler, im Anschluß an die Lesart der Peschito (s. 1. krit. Note), in diesem Vers nicht drei, sondern vier Frauen finden will. Er entgeht auf diese Weise der Schwierigkeit, daß zwei Schwestern denselben Namen Maria tragen, nämlich die Mutter Jesu und des Kleophas Weib. Die Schwester der Maria, der Mutter Jesu, wäre nicht mit Namen genannt; sie wäre folglich niemand anders, als Salome, die Mutter des Johannes, welche Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40 als gleichfalls der Kreuzigung anwohnend aufgeführt ist. Der Ansicht von Wieseler sind Meyer, Luthardt, Weiß, Westkott u. A. beigetreten. Der hier erzählte Zug, heißt es, werde viel verständlicher. Denn wenn die Mutter des Apostels Johannes, die Schwester der Maria, und dieser Apostel der rechte Vetter Jesu war, so sei es leichter zu verstehen, wie Jesus diesem seine Mutter übergeben konnte, obgleich ihre Söhne da waren. Diese Auslegung ist meines Erachtens unhaltbar. Hätte der Evangelist vor den Worten: Maria, des Kleophas Weib, ein καί ausgelassen (wenn anders der Text unserer sämtlichen Mss. ohne Ausnahme genau ist), so hätte er sich sehr zweideutig ausgedrückt. Und wenn zwischen Jesus und den Söhnen des Zebedäus eine so nahe Ver-

---

[1]) Syr[sch.] und pers. und äthiop. Vss. lesen και vor Μαρια η του K. — V. 26 in ℵ B L X It[aliq.] fehlt αυτου. — V. 27. A E 40 Mnn. Sah.: ημερας statt ωρας.

wandtschaft bestand, wie wäre es denkbar, daß die ganze evangelische Geschichte nicht die geringste Spur davon enthielte? Ist die Annahme nicht einfacher, daß es Johannes unterlassen hat, seine Mutter zu erwähnen, wie er es auch sonst im Evangelium thut? Freilich konnten zwei Schwestern nicht wohl denselben Namen tragen. Aber das griechische Wort γαλοώς, d. h. Schwägerin, ist so wenig gebräuchlich, daß Johannes immerhin zur Bezeichnung dieses Begriffs eher den einfachern Ausdruck ἀδελφή (Schwester) wählen konnte. Bei dieser Auffassung hat übrigens das Wort Jesu nichts Unfreundliches weder gegen seine eigenen Brüder, die noch nicht einmal an ihn glaubten, noch gegen die Mutter des Johannes selbst, die dadurch keineswegs von ihrem Sohne getrennt wurde. Hegesippus erzählt bestimmt, der Bruder Joseph's, den er auch den Oheim Jesu (oder des Jakobus) nennt, habe Klopas geheißen (S. 126). Dann ist dieser Name als die griechische Form des aramäischen חלפי (Alphäus), zu betrachten. Reuß findet hierin „eins der größten Mißverständnisse der neueren Exegese" und ist der Ansicht, Klopas sei eine jüdische Mißbildung des griechischen Namens Kleopatros. Aber damit begegnet Reuß selber eine Verwechselung von Klopas und Kleopas, welchen Namen das N. T. auch kennt (Luk. 24, 18). — Über Maria, des Klopas Weib, s. S. 126 f. — Die Synoptiker erwähnen die Anwesenheit der Mutter Jesu nicht, vielleicht weil sie das Kreuz sogleich nach dem von Johannes berichteten Vorgang verließ und weil sie von der Gegenwart der Freunde Jesu und der Frauen erst am Ende der ganzen Erzählung reden.

Von allem entblößt hatte Jesus dem Anschein nach nichts mehr zu geben. Dennoch hatte er mitten in dieser gänzlichen Armut bereits zwei wertvolle Gaben verteilt: seinen Henkern hatte er die vergebende Gnade Gottes, seinen Leidensgenossen das Paradies vermacht. Sollte er seiner Mutter und seinem Freund nichts hinterlassen haben? Diese beiden teuren Wesen, die seine köstlichsten Schätze gewesen waren, vermacht er einander gegenseitig und giebt so zu gleicher Zeit seiner Mutter einen Sohn, seinem Freund eine Mutter. Dieses Wort voll Zärtlichkeit mag wohl der Maria das Herz vollends gebrochen haben. Außer Standes, diesen Anblick zu ertragen, verließ sie wahrscheinlich in diesem Augenblick die Schmerzensstätte. — Das Wort εἰς τὰ ἴδια setzt nicht voraus, daß Johannes in Jerusalem ein Haus besaß, sondern nur, daß er dort ein Unterkommen hatte; vgl. denselben Ausdruck in Anwendung auf alle Apostel 16, 32. Von da an wohnte Maria mit Salome und Johannes zusammen zuerst in Jerusalem, später in Galiläa (Einl. I, 29). Nach einer Angabe des Nicephorus Kallistus († 1350) lebte sie elf Jahre im Haus des Johannes in Jerusalem und starb daselbst im Alter von 59 Jahren. Man zeigt ihr Grab in einer Grotte wenige Schritte von Gethsemane. Nach andern Nachrichten hätte sie den Johannes nach Kleinasien begleitet und wäre in Ephesus gestorben. — Über das Wort: Weib, das ganz ehrerbietig ist, siehe zu 2, 4.

Keim sieht nach Baur's Vorgang in diesem Zug eine Erfindung des Pseudo-Johannes in der Absicht, den Apostel, dessen Namen er sich beigelegt, zu erhöhen und ihn als das selbst einen Jakobus und Petrus überragende Haupt der Kirche darzustellen. Renan sucht dieselbe Erdichtung in der Schule des Johannes, die sich von dem Verlangen hätte leiten lassen, aus ihrem Meister einen Stellvertreter Christi zu machen. Für denjenigen, der Sinn für die Wahrheit hat, lassen dieser Vorgang und diese Worte eine Erklärung der Art nicht zu. Zudem, ist es nicht eben Petrus, den unser Evangelist als den großen, mutigen Bekenner Jesu darstellt (6, 68 f.)? Wird nicht eben diesem Apostel in Kap. 21 die Leitung der Kirche zugeteilt, und zwar durch eine glänzende,

dreimal wiederholte Verheißung (V. 15 und 16)? Endlich würde diese Annahme in sich schließen, daß die Mutter Jesu hier der Typus der Gemeinde wäre, worauf in dem Text wie im ganzen Evangelium keine Spur hinweist.

Der Tod.

V. 28—30.[1]) — Johannes ergänzt die bereits bekannte Darstellung der letzten Augenblicke Jesu durch einige Einzelheiten von Bedeutung. — Μετὰ τοῦτο ist wie in unserem ganzen Evangelium in weiterem Sinn zu nehmen. Zwischen das vorher Erzählte und das Folgende ist die unaussprechliche Angst zu setzen, aus welcher heraus Jesus rief: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Der Ausruf: es ist alles vollbracht bezieht sich auf seinen Erlöserberuf, soweit er ihn während seines Erdendaseins erfüllen konnte, und zugleich auf das prophetische Gemälde, auf welchem sein Beruf voraus verzeichnet war. Ein Zug der Weissagung indessen stand aus, der noch nicht erfüllt war. Zahlreiche Ausleger (Bengel, Tholuck, Lange, Meyer, Luthardt, Bäumlein, Keil) machen ἵνα abhängig von τετέλεσται: „da er wußte, daß alles vollbracht war zu dem Ende, daß die Schrift erfüllt würde." Diese Erklärung ist, wie mir scheint, nicht zulässig. Die Erfüllung der Schrift kann nicht als Zweck der Vollendung des Werkes Jesu angesehen werden. Zudem geht ja eben aus V. 28 f. hervor, daß, wenn das Erlösungswerk vollbracht war, doch noch ein Zug in der Erfüllung des prophetischen Bildes von den Leiden Jesu ausstand, und daß Jesus diesen Zug nicht unerfüllt lassen wollte. Das ἵνα hängt also von dem folgenden Zeitwort λέγει ab. So Chrysostomus, Lücke, de Wette, Weiß u. a. Nur darf man nicht, wie Weiß thut, die Absicht Gott zuschreiben; es ist die Absicht Jesu selber, wie aus dem εἰδώς ersichtlich ist. Wenn Jesus sagt: mich dürstet, so wollte er thatsächlich die buchstäbliche Erfüllung dieses letzten Zuges der Leiden Jesu herbeiführen: „sie haben mich mit Essig getränkt" (Ps. 69, 22). Jesus war schon lange von Durst gepeinigt — das war eine der grausamsten Qualen dieser Todesart — und er hätte diese schmerzliche Empfindung bis zum Schluß unterdrücken können, wie er es bis zu diesem Augenblick gethan hatte. Wenn er es nicht that, so geschah es deshalb, weil er wußte, daß dieser letzte Zug noch erfüllt werden müsse, und weil er wollte, daß er ohne Verzug sich erfülle. Johannes sagt τελειωθῇ, nicht πληρωθῇ (wie einige Urkunden unrichtig setzen). Es handelt sich ja nicht um die Erfüllung dieser besondern Weissagung, sondern um die Vollendung der Erfüllung der Schriftweissagungen in ihrer Gesamtheit. Keil meint, Jesus habe diese augenblickliche Erquickung bedurft, damit er selbst seine Seele Gott übergeben konnte. — Der Jesu dargereichte Trank ist nicht das betäubende Gemisch, das er bei Beginn der Kreuzigung zurückgewiesen hatte; das war ein aus Myrrhe (Markus) oder Wermut (Matthäus) bereiteter Taumelwein. Jesus hatte ihn ausgeschlagen, weil er die vollkommene Klarheit des Geistes jetzt bis zum Ende bewahren wollte. Der Trunk, welchen der Kriegsknecht ihm bietet, ist auch nicht der Soldatenwein, wie man gewöhnlich sagt; denn in diesem Fall wäre der Schwamm und der Ysopstengel gänzlich zwecklos gewesen. Es war ein gerade für die Verurteilten zubereiteter Essig. — In den beiden ersten Evangelien hatte der Ruf Jesu: „Eli, Eli ... mein Gott, mein Gott! ..." einen Kriegsknecht zu einer ähnlichen Handlung veranlaßt, aber seither waren

[1]) E G H K S Y Γ 70 Mnn. Cop.: ιδων statt ειδως. — Statt τελειωθη lesen ℵ D suppl. mehrere Mnn.: πληρωθη. — V. 29. A B L X It aliq. lassen ουν aus, während T. R. mit den andern Mjj. es liest, mit Ausnahme von ℵ, wo δε steht. — ℵ B L X einige Mnn. It aliq. Sah. lesen σπογγον ουν μεστον οξους υσσωπω περιθεντες, statt οι δε πλησαντες σπογγον οξους και υσσωπω περιθεντες, wie T. R. mit 13 Mjj. Syr. liest.

drei Stunden verflossen. — Der Ysop ist eine Pflanze von nur 1½ Fuß Höhe. Da ein Stengel von dieser Länge hinreichte, um die Lippen des Verurteilten zu erreichen, so geht daraus hervor, daß das Kreuz nicht so hoch war, als man sich gewöhnlich vorstellt. — Ein holländischer Kritiker de Koe (Conjecturaal Critik en het Evangelie naar Johannes, 1883) hat vorgeschlagen, statt ὑσσώπῳ, ὑσσῷ (Lanze) zu setzen. Die Konjektur ist sinnreich, aber nicht hinlänglich begründet.

„Mich dürstet" war das fünfte Wort des Herrn, und „es ist vollbracht" das sechste. Von diesen sieben Kreuzesworten galten die drei ersten seinen persönlichen Beziehungen; es war die Bitte für seine Henker (Lukas), die Verheißung für den mitgekreuzigten Schächer (Lukas), das Vermächtnis für seine Mutter und für seinen Freund (Johannes). Die drei folgenden Worte bezogen sich auf sein Heilswerk; der Ruf „mein Gott" .... (Matthäus und Markus) auf den Seelenschmerz, den das Versöhnungsopfer kostet; der Seufzer „mich dürstet" (Johannes) auf seine körperlichen Leiden; der Siegesruf „es ist vollbracht" auf die Vollendung beider. Das siebente und letzte endlich, welches nur Lukas ausdrücklich erwähnt: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände", ist bei Johannes in dem παρέδωκε mit enthalten; es bezieht sich auf ihn selbst, auf die Vollendung seines irdischen Daseins. Dieser griechische Ausdruck ist durch die Redensart: den Geist aufgeben nicht erschöpfend wiedergegeben. Er bezeichnet eine selbstthätige Handlung. „Niemand nimmt mein Leben von mir, hatte Jesus gesagt; ich habe Macht es zu lassen, und Macht es wieder zu nehmen" (10, 18); am ehesten ließe sich das Wort durch überlassen wiedergeben. Dies war auch die Bedeutung des großen Geschreis, mit welchem Jesus nach Matthäus und Markus verschied. — Mit dem Wort κλίνας ist angedeutet, daß er bis dahin das Haupt aufrecht gehalten hatte.

Das Zerbrechen der Beine.

V. 31.¹) — Johannes bringt hier mehrere von seinen Vorgängern nicht erwähnte göttliche Schickungen bei, welche Schlag auf Schlag erfolgten und dazu beitrugen, der Person Jesu im Stand seiner tiefsten Erniedrigung das Gepräge der messianischen Würde aufzudrücken. Die Römer ließen gewöhnlich die Leiber der Hingerichteten am Kreuze hängen; da wurden sie den wilden Tieren oder der Verwesung zum Raub. Das jüdische Gesetz aber verlangte, daß die Leichname der Hingerichteten vor Sonnenuntergang beseitigt würden, damit das heilige Land nicht am folgenden Tage durch den an dem entseelten Leib, als dem Wahrzeichen der göttlichen Verdammnis, haftenden Fluch befleckt würde. (Deut. 21, 23; Jos. 8, 29; 10, 26; Josephus, Bell. jud. IV, 5. 2). Gewöhnlich kümmerten sich wohl die Römer nicht um dieses Gesetz. Aber in diesem besonderen Fall hätten die Juden die Verletzung desselben schlechterdings nicht ertragen können, weil nach der Andeutung des Johannes der folgende Tag nicht ein gewöhnlicher Tag, auch nicht ein gewöhnlicher Sabbat war; es war ein ungewöhnlich festlicher Sabbat. Diejenigen, welche annehmen, das jüdische Volk habe selbst nach Johannes das Passah schon am Abend vorher gefeiert und es sei der große Sabbat, der 15. Nisan, eben abgelaufen, geben hier dem Wort παρασκευή die technische Bedeutung Freitag, und erklären die besondere dem folgenden Samstag innewohnende Wichtigkeit aus dem Umstand, daß dieser Sabbat zu der Sabbatwoche gehörte. Sie erinnern

¹) Die Worte επει παρασκευη ην stehen bei ℵ B L X V 10 Mnn. It^plerique Vg. Syr. Cop. Sah. unmittelbar nach οι ουν Ιουδαιοι, und nicht nach εν τω σαββατω (T. R. mit 12 Mjj.). — Statt εκεινη, wie T. R. mit einigen Mnn. It^aliq. Vg. liest, steht in allen anderen Urkunden εκεινου.

auch daran, daß am 16. Nisan die bekannte gottesdienstliche Feier des Webens der geweihten Garbe, womit alljährlich die Ernte ihren Anfang nahm, vorgenommen wurde. Allein weder der eine noch der andere dieser Gründe vermag die außerordentliche Feierlichkeit zu erklären, welche Johannes dem Sabbat des folgenden Tages beilegt. Der 16. Nisan war an sich so wenig ein Sabbattag, daß die Abgesandten des hohen Rats am Abend vom 15. auf den 16. Nisan nicht eher die für die geweihte Garbe bestimmten Ähren abschneiden durften, als bis das Volk ihnen zurief: „die Sonne ist untergegangen"; dann hatte der 16. begonnen und durften sie die Sichel ergreifen. Auch heißt Lev. 23, 11—14 der 16. „der Tag nach dem Sabbat". Wie hätte also dem wöchentlichen Sabbat aus diesem Zusammenfallen mit einem reinen Werktag eine erhöhte Heiligkeit erwachsen können? Die technische Bedeutung von παρασκευή = Freitag ist hier durch das Fehlen des Artikels ausgeschlossen. Endlich setzt das γάρ den Gedanken der Vorbereitung mit dem Gedanken der außerordentlichen Heiligkeit des Sabbats, welcher um 6 Uhr abends beginnen sollte, ganz klar in logische Verbindung und nötigt so dazu, diesem Wort seinen natürlichen Sinn von Vorbereitung zu belassen. Hieraus ergiebt sich, daß der Tod Jesu am Abend des 14., nicht des 15. Nisan stattfand, da ja der Sabbattag dem Anbruch, nicht dem Ende nahe war. Die Worte: „denn es war Vorbereitung" bezeichnen sowohl die Vorbereitung des Sabbats (Freitag) als auch die Vorbereitung des Passahtages (Vorabend des 15. Nisan). Es fand also an diesem Tag eine doppelte Vorbereitung statt, weil der folgende Tag eine zwiefache Sabbatruhe in sich vereinigte, indem er zugleich Wochensabbat und großer Sabbat, d. h. erster Festtag war. Mit den Worten: „es war Vorbereitung" erinnert der Evangelist mit daran, daß die Schlachtung des Lammes, die der wesentlichste Bestandteil der Vorbereitung war, eben in diesem Augenblick im Tempel vor sich ging und das Passahmahl in einigen Stunden nachfolgen sollte. Deshalb war es für die jüdische Anschauung unbedingt nötig, daß die Leichname sofort beseitigt wurden, ehe der nächste Tag anbrach (6 Uhr abends). — Pilatus achtete dieses Gewissensbedenken und gab die Erlaubnis, um die er angegangen wurde. Das Zerbrechen der Beine führte den Tod nicht unmittelbar herbei, aber es sollte denselben sicherstellen und so die Entfernung der Leichname möglich machen. Denn es machte die Rückkehr zum Leben durchaus unmöglich, weil der Brand notwendig und unmittelbar dadurch herbeigeführt wurde. Das Bestehen dieses Gebrauchs (σκελοκοπία) bei den Römern in gewissen Ausnahmefällen ist vollständig erwiesen (vgl. die zahlreichen von Keim angeführten Stellen). Auch Renan sagt: „die jüdische und die römische Archäologie in V. 31 ist ganz genau." Wenn Keim dessenungeachtet Schwierigkeiten erhebt und fragt, warum die Synoptiker diese Thatsache nicht erwähnen, wenn sie geschichtlich sei, so ist die Antwort darauf leicht: weil Jesus selbst nicht davon berührt worden ist. Seine Person aber war ihnen allein wichtig, nicht die der beiden Übelthäter. Auch Johannes würde diese Einzelheit nicht erwähnt haben, ohne ihre Beziehung zu der Erfüllung einer Weissagung, die ihm so auffallend war. — Ist das ἀρθῶσι nur auf die Abnahme vom Kreuz zu beziehen? Ich glaube nicht. Nicht daran lag den Juden, welche die Bitte stellten, daß die Leichname losgenagelt, sondern daß sie entfernt würden. Das Gesetz Deut. 21, 23, welches sie zu dieser Bitte veranlaßte, hatte keinen Bezug auf die in Israel unbekannte Strafe der Kreuzigung.

V. 32—34.[1]) — Das ἦλθον erklärt sich natürlicher, wenn man mit Storr, Olshausen, Weiß annimmt, daß es andere Soldaten waren, als

[1]) V. 33. ℵ: ευρον αυτον ηδη τεθνηκοτα και ου statt ως . . . τεθνηκοτα, ου.

die, welche die Kreuzigung vorgenommen hatten. Sie waren eigens zu diesem Zweck mit den erforderlichen Werkzeugen hergesandt worden. War die Absicht, warum den Hingerichteten die Beine gebrochen wurden, die oben angegebene, so wurde dieses Verfahren bei Jesu durch seinen thatsächlich eingetretenen Tod überflüssig. Der Lanzenstich des Kriegsknechts war also nur eine Art von Ersatz für das bei Jesu unterlassene Zerbrechen der Beine, als wollte er sagen: „wenn du nicht schon tot bist, soll dies dir den Rest geben.“ Für eine solche Handlung, die außerhalb des Rechtsverfahrens lag, kann man vernünftigerweise keine Belege verlangen. — Das Zeitwort νύσσειν bezeichnet einen mehr oder weniger tiefen Stich im Gegensatz gegen einen Hieb. Homer braucht das Wort bisweilen zur Bezeichnung von tötlichen Wunden. — Ist das Ausfließen von Blut und Wasser als eine natürliche Erscheinung anzusehen? Gewöhnlich, wenn man in eine Leiche sticht, fließt nichts heraus; trifft man dagegen ein großes Blutgefäß, so kann es geschehen, daß der Wunde schwarzes, wässerig-zersetztes Blut entquillt. Sollte das Johannes Blut und Wasser genannt haben? Dies ist nicht wahrscheinlich. Ebrard nimmt deshalb an, die Lanze sei auf eine Anhäufung von ausgetretenem Blut gestoßen. Gruner (commentatio de morte Jesu Christi vera, Halle 1805) ist derselben Ansicht. Er glaubt, die Lanze habe zuerst wässerige Ansammlungen, die sich während des langen Todesleidens um das Herz her gebildet hatten, und dann das Herz selber getroffen. William Stroud (London 1847) führt Erscheinungen an, die bei plötzlichen Todesfällen durch Herzkrampf beobachtet werden. Diese Erklärungen sind alle ziemlich unwahrscheinlich. Der Ausdruck: Blut und Wasser bezeichnet naturgemäß zwei gleichzeitig fließende, aber für die Augen des Beschauers unterscheidbare Substanzen, was bei keinem dieser Erklärungsversuche zutrifft. Baur, Strauß u. A. schließen darauf auf die Notwendigkeit einer symbolischen Auslegung und finden hier wieder die durchaus ideale Art des Berichts. Der Verfasser hat wohl durch diese von ihm erdichtete Thatsache die Fülle des fortan von der Person Christi ausfließenden geistlichen Lebens darstellen wollen (Baur); das Wasser insonderheit bezeichnet den heiligen Geist, das Blut das heilige Abendmahl, mit Anspielung auf die Sitte, bei diesem Sakrament den Wein mit Wasser zu mischen (Strauß, in seinem Neuen Leben Jesu). Aber welche Vorstellung müßte man sich denn von der Sittlichkeit eines Menschen machen, der feierlich versichern wollte, gesehen zu haben (V. 35), was er nur in Gedanken geschaut zu haben sich bewußt wäre? Man hat für diese allegorische Erklärung das Wort I. Joh. 5, 6 angeführt: „er ist gekommen, nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut.“ Allein dieser Ausspruch hat nicht die geringste Beziehung zu den Thatsachen. Das Wasser, von welchem Johannes in seinem Briefe redet, bezeichnet wie 3, 5 die Taufe: Jesus ist nicht bloß, wie der Täufer, mit der Wassertaufe, dem Sinnbild der Reinigung, gekommen, sondern mit dem Blut, welches die Versöhnung selber bringt. Es bleibt unseres Erachtens nur eine Erklärung übrig, nämlich die Annahme, daß diese geheimnisvolle Thatsache außerhalb der Gesetze der gewöhnlichen Physiologie vor sich gegangen ist und im Zusammenhang steht mit der Ausnahmestellung eines Leibes, der durch keine Sünde zerrüttet wurde und der Auferstehung entgegenging, ohne die Verwesung durchmachen zu müssen. Mit dem Augenblick des Todes beginnt gewöhnlich der Verwesungsprozeß. Der Leib Jesu mußte in diesem Augenblick einen andern Weg einschlagen, nämlich den der Auferstehung. Derjenige, der im unbedingten Sinn des Wortes der Heilige Gottes war, mußte auch unbedingt der Verwesung enthoben sein (Ps. 16, 10). So scheint der Evangelist diesen außerordentlichen Vorgang aufgefaßt zu haben, dessen Zeuge er gewesen ist. So erklärt sich die fast eidliche Versicherung,

durch welche er die Wahrheit der Thatsache im folgenden Vers bekräftigt, womit nicht gesagt werden soll, daß die Versicherung in V. 35 sich nur auf diese Thatsache beziehe. Denn sie hat offenbar Bezug auf das Ganze der in V. 33 f. erwähnten Begebenheiten (siehe unten). Weiß nimmt hier eine Naturerscheinung an, die sich nicht mit Sicherheit erklären lasse; aber er meint, Johannes habe das Blut als das Mittel unserer Erlösung und das Wasser als das Sinnbild seiner reinigenden Kraft angesehen. Dann muß er dem Apostel eine grob abergläubische Vorstellung unterlegen. Mit welchem Recht? Der Text sagt nicht ein Wort von einer derartigen symbolischen Bedeutung. Auch nach Reuß sollte das Blut den Erlösungstod und das Wasser die Taufe abbilden, und wir hätten hier eine mystische Erklärung von irgend einer Thatsache, die dem Verfasser aufgefallen war. All das ist nicht besser begründet als die Annahme, der Evangelist habe die Meinung bekämpfen wollen, als wäre Jesus nicht wirklich gestorben (Lücke, Neander), oder als hätte er nur einen Scheinleib gehabt (Olshausen). Die eine dieser Auffassungen ist keinem alten Erklärer in den Sinn gekommen; die andere legt dem Verfasser einen Beweggrund bei, dem alle Beweiskraft fehlt, weil die Doketen die sinnlichen Erscheinungen im irdischen Leben Jesu nicht im geringsten leugneten. — Das Nichtvorhandensein irgend welcher Fäulnis bei dem Heiligen Gottes beschloß in sich den Anfang der Erneuerung des Lebens von dem Augenblick an, da bei jedem Sünder mit dem Tod die den Leib auflösende Verwesungszeit beginnt.

V. 35—37.[1]) — Weiße, Schweizer, Hilgenfeld, Weizsäcker, Keim, Bäumlein, Reuß, Sabatier behaupten, in den Worten von V. 35 unterscheide sich der Verfasser des Evangeliums ausdrücklich von dem Apostel und gebe sich nur als den Schreiber der vom Apostel überkommenen mündlichen Überlieferung. Er spreche es vor den Lesern des Evangeliums aus, daß Johannes der Apostel dies gesehen habe, daß er Zeugnis davon abgelegt habe, und daß er im Innersten davon überzeugt gewesen sei, mit der Erzählung dieser Begebenheit etwas Wahres zu sagen. Auf diese Weise würde sich das Wort, das immer als einer der stärksten Beweise für die johanneische Abfassung unseres Evangeliums angesehen wurde, in eine förmliche Leugnung seines apostolischen Ursprungs verwandeln. Wir haben diese Frage schon in der Einleitung I, S. 173—175, besprochen. Hier haben wir noch Folgendes zu bemerken.

1) Die Baur'sche Schule, welche behauptet, der Verfasser wolle durchweg als der Apostel gelten, hätte sich offenbar hüten müssen, diese Erklärung anzunehmen. Sie hat es aber nicht lassen können, in den Köder zu beißen, doch hat sie wohl gefühlt, in welchen Widerspruch sie sich damit verwickelt hat; vergl. die Verlegenheit Hilgenfeld's bei dieser Frage (Einl. S. 731). In der That, wenn sich der Verfasser in seiner ganzen Schrift als der Apostel Johannes angesehen wissen will, wie kann er hier offen das Gegenteil aussprechen. Hilgenfeld's Antwort lautet: „er vergißt seine Rolle" (S. 732). Fürwahr ein seltsames Versehen für einen Fälscher von so vollendeter Geschicklichkeit wie der, dem seine Kritiker die Abfassung unseres Evangeliums zuschreiben! — 2) Andere Kritiker, wie Reuß, befinden sich nicht weniger in Verlegenheit über den offenbaren Vorteil, den sie gleichwohl aus diesem Wort zu ziehen suchen. Wir finden nämlich Kap. 21, 24 eine Stelle, in welcher die Verwahrer unseres Evangeliums, sie, die den Auftrag erhalten haben, es

[1]) ℵ: αληθης statt αληθινη. — 15 Mjj. (ℵAB u. a.) 25 Mnn. It. Vg. Syr. lesen και vor υμεις; T. R. mit 7 Mjj. (EG u. a.) und die andern Mnn. haben dieses Wort nicht. — ℵB: πιστευητε statt πιστευσητε. — V. 36. 60 Mnn. It[plerique]: απ' αυτου statt αυτου (nach Ex. 12, 46 in den LXX).

zu veröffentlichen, ausdrücklich die Identität des Verfassers dieser Schrift mit dem Apostel, dem Zeugen dieser Thatsachen, dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte, beurkunden. Wie läßt sich ein solcher Ausspruch von seiten der Verwahrer der Schrift erklären, wenn der Verfasser selbst in unserer Stelle seine Nichtidentität mit dem Apostel, dem Augenzeugen, beurkundet hatte? Lügen sie wissentlich? Reuß wagt nicht, es zu bezeugen. Sind sie im Irrtum? Dann müßte man daraus schließen, daß sie selbst, die Herausgeber, niemals dieses Buch gelesen haben, da sie dieses seiner eigenen Aussage zuwiderlaufende Zeugnis ausstellen. Ferner, wenn ihnen der Verfasser sein Buch zur Veröffentlichung übergeben hat, so müssen sie ihn persönlich gekannt haben; und auf grund ihrer persönlichen Bekanntschaft mit ihm und seinem Charakter verbürgen sie sich für seine Wahrhaftigkeit. Wie hätten sie sich also in betreff seiner täuschen können? — Und auf was für Gründe stützt man so unmögliche Annahmen? Es wird vor allem das Fürwort ἐκεῖνος angeführt, mit welchem der Verfasser den Apostel im Unterschied von sich selbst bezeichne. Allein, wie wir durch unser ganzes Evangelium hindurch gesehen haben, wird dieses Fürwort gebraucht nicht nur, um ein entfernteres Subjekt einem näheren gegenüberzustellen, sondern auch in einem ausschließenden oder stark bejahenden Sinn, um gewissermaßen das Subjekt, auf welches es sich bezieht, zu unterstreichen, vergl. 1, 18; 5, 39; 7, 20; 9, 51; 19, 31 u. a., und ganz besonders 9, 37, wo wir sehen, daß der Redende, wenn er in seiner Rede sich selbst objektiviert und von sich in der dritten Person spricht, ganz absichtlich dieses Fürwort gebraucht.[1]) Johannes, der in diesem Fall genötigt ist, von sich selbst zu reden, wendet dieses Fürwort an, weil er allein Zeuge der besonderen Thatsache war, die er erzählt. — 3) Keim besteht nicht mehr auf dieser philologischen Frage; er beruft sich auf die „vernünftige Logik", welche nicht erlaube anzunehmen, „daß ein Schriftsteller sich so in die Länge objektiviere". Allein vergl. Paulus in II. Kor. 12, 3! Und gerade „die vernünftige Logik" gestattet nicht einem andern von Johannes verschiedenen Schriftsteller die Versicherung zuzuschreiben: und sein Zeugnis ist wahr. Wie! ein Schüler des Johannes sollte der Kirche bezeugen, daß sein Meister, der Apostel, nicht gelogen habe oder nicht das Opfer einer Täuschung geworden sei! Die erste dieser Versicherungen wäre eine Beleidigung für seinen Meister selbst; die zweite eine Ungereimtheit; denn er hat doch nicht das Recht, über einen Vorgang etwas zu behaupten, den er nicht gesehen hat und den er nur durch das Zeugnis des Johannes selber kennt. — 4) Reuß stützt sich auf das Perfekt μεμαρτύρηκεν. Der Bericht des Zeugen erschiene demnach als eine längst geschehene Thatsache. Aber vergl. 1, 34, wo das: ich habe gezeigt sich auf die Erklärung bezieht, welche der Täufer Johannes eben im Augenblick abgegeben hat. Ebenso verhält sich's hier; das Zeitwort bezieht sich auf die Erklärung, welche der Verfasser in den vorangehenden Linien in betreff der erzählten Thatsache soeben abgegeben hat: „es ist gesagt; das Zeugnis ist abgelegt und bleibt fortan"; dies sagt das Perf. — 5) Wie mir scheint, ist besonders der Ausdruck zu beachten: „er weiß, daß er die Wahrheit sagt." Der Sinn, den man diesen Worten zu geben genötigt ist, wäre der: „der Zeuge, von dem ich diese Thatsache erfahren habe, weiß, daß er die Wahrheit sagt." Aber mit welchem Rechte kann der Schriftsteller Zeugnis ablegen von dem Bewußtsein, das der Zeuge in betreff der Wahrheit seiner Aussagen in sich trägt? Man giebt Zeugnis von seinem eigenen Bewußtsein, nicht von dem eines andern. — 6) Hilgenfeld, Keim, Bäumlein, Reuß,

---

[1]) Über den Gebrauch des Fürw. ἐκεῖνος im vierten Evangelium vergl. Steitz, Stud. und Kritiken, 1859, S. 497—606, und Buttmann, ibid., 1860, S. 505—536.

Sabatier führen als ähnliches Wort die Stelle 21, 24 an: „dies ist der Jünger (der Lieblingsjünger), der von diesen Dingen zeuget und hat dies geschrieben; und wir wissen, daß sein Zeugnis wahrhaftig ist." Aber gerade die Ähnlichkeit des Ausdrucks macht die Verschiedenheit um so fühlbarer. Die Bezeugenden sagen, nicht wie an unserer Stelle: „er weiß, (οἶδε), daß er die Wahrheit sagt", sondern: „wir wissen (οἴδαμεν), daß er die Wahrheit sagt"; sie thun, was der Evangelist an unserer Stelle hätte thun müssen, wenn er gleich ihnen sich von dem Apostel hätte unterscheiden wollen; sie reden in der ersten Person: wir wissen.

Ἀληθινή hat hier so wenig als sonstwo den Sinn von ἀληθής; es bedeutet ein wirkliches Zeugnis, das diese Bezeichnung in Wahrheit verdient, sofern es eine wirklich wahrgenommene Thatsache angiebt. Καὶ ὑμεῖς, auch ihr: „ihr, die ihr leset, gleichwie ich gesehen und gezeugt habe." — Es ist nicht das gläubige Annehmen der erzählten Thatsache gemeint, sondern der Glaube schlechthin, ihr Glaube an Christum, der aus dieser, wie aus den nachgehends erwähnten Thatsachen gerade so seine Befestigung schöpfen soll, wie der Glaube des Verfassers selbst vormals durch diese Thatsachen befestigt worden ist. Doch ist es nicht bloß diese Thatsache des Ausfließens von Blut und Wasser, von der dieser Erfolg erwartet wird. Das γάρ in V. 36 beweist, daß die Art und Weise gemeint ist, wie die beiden in V. 36 f. angeführten Weissagungen durch die drei V. 33 und 34 erzählten Züge sich erfüllt haben. — Die erste Weissagung ist aus Ex. 12, 46 und Num. 9, 12 geschöpft, nicht, wie Bäumlein und Weiß meinen, aus Ps. 34, 21; denn diese Stelle bezieht sich auf die Erhaltung des Lebens des Gerechten, nicht seines Leibes. Die Anwendung, welche der Evangelist von diesem Worte macht, stützt sich auf die Voraussetzung, daß die typische Bezeichnung des Passahlammes als gültig angenommen wird; vergl. eine ähnliche typische Anwendung 13, 18. — Das Passahlamm gehörte Gott und war ein Vorbild des Lammes Gottes. Deshalb wurde es durch das Gesetz vor aller gewaltsamen, rohen Behandlung geschützt. Aus diesem Grund mußten auch seine Überreste sofort nach dem Mahle verbrannt werden.

Wie die Weissagung erfüllt wurde durch das, was an Jesu nicht geschah (das Zerbrechen der Beine), so wurde sie hinwiederum erfüllt durch das, was an ihm geschah (der Lanzenstich), V. 37. Sacharjah (12, 10) hatte Jehovah dargestellt als in der Person des Messias von seinem Volk durchbohrt. Damit, daß die Juden Jesum dem Kreuzestod überlieferten, hatte diese Weissagung ihre vollständige Verwirklichung gefunden. Aber diese Erfüllung sollte dem Buchstaben noch näher kommen (s. zu 12, 15; 18, 9; 19, 24). Die Bedeutung des hebräischen Wortes דָּקָרוּ, sie haben durchbohrt, ist von den LXX erheblich abgeschwächt, die ohne Zweifel den Ausdruck in seiner Anwendung auf Jehovah für zu stark gehalten und deshalb mit κατωρχήσαντο wiedergegeben haben, sie haben beschimpft, d. h. Gott durch den Götzendienst beleidigt. Der Evangelist geht auf den hebräischen Text zurück, vergl. ebenso Apok. 1, 7. Der Ausdruck ὄψονται bezieht sich auf das, was bei der Bekehrung der Juden geschehen wird, wenn sie in diesem Jesu, den sie jetzt verwerfen, ihren Messias erkennen werden. Es ist der Blick der Reue, des Gebets, des Glaubens gemeint, den sie auf ihn richten werden (εἰς ὅν); ein ergreifender Vorgang, den Sacharjah in jenem prophetischen Bilde 12, 8—14 herrlich schildert.

Um nachzuempfinden, was Johannes in diesem hier beschriebenen Augenblick gefühlt hat, stelle man sich einen, mit dem A. T. wohl vertrauten gläubigen Juden vor, wie er die Kriegsknechte herzutreten sieht, die den drei Hin-

gerichteten die Beine zerbrechen sollen. Was mag mit dem Leib des Messias geschehen, der noch geheiligter ist als das Passahlamm? Und nun, siehe da! Es wird durch eine Reihe unvermuteter Umstände dieser Leib jeder Mißhandlung entzogen! Derselbe Lanzenstich, durch welchen ihm die ihm drohende Behandlung erspart wird, verwirklicht wörtlich, was der Prophet vorausverkündigt hatte! Solche Zeichen mußten seinen Glauben und den Glauben der Kirche stärken helfen. Das hatte Johannes als Augenzeuge erfahren, und das hat er in dieser Stelle, V. 31—37, wiedergeben wollen.

Das Begräbnis Jesu, V. 38—42.

Auch hier wie im vorhergehenden Abschnitt ergänzt Johannes den Bericht seiner Vorgänger. Er hebt die Beteiligung des Nikodemus an der Bestattung Jesu hervor und stellt die Beziehung zwischen der vorgerückten Tagesstunde und der Stätte der Beisetzung seines Leichnams in's Licht. So giebt er Rechenschaft über Thatsachen, deren Zusammenhang die Synoptiker nicht dargethan hatten.

V. 38—40.[1]) — Die Bitte der Juden bezog sich auf die drei Hingerichteten; allein der Befehl des Pilatus ist, wie Johannes angedeutet hat, nur an zweien von ihnen vollzogen worden. Nun tritt Joseph mit einer ganz neuen Bitte vor ihn, die Jesu allein gilt. Bäumlein: „manchmal, namentlich aus Veranlassung eines Festes, wurde der Leichnam der Hingerichteten den Verwandten ausgeliefert.“ Philo, in Flacc. § 10. Markus erzählt, Pilatus habe sich, als er diesen Wunsch vernahm, gewundert, daß Jesus schon tot sei; Strauß findet darin einen Widerspruch gegen die soeben von ihm gegebene Erlaubnis, die Beine zu zerbrechen. Aber diese Verrichtung zog, wie Strauß selber zugiebt, nicht unmittelbar den Tod nach sich; sie diente nur dazu, ihn sicher zu machen. Demnach konnte Pilatus über den so rasch eingetretenen Tod Jesu wohl erstaunt sein. Vielleicht kam seine Verwunderung auch daher, daß ihm der Tod Jesu schon gemeldet war, noch ehe das Brechen der Beine vorgenommen war. Denn er ließ sich, wie auch Mark. 15, 44 bezeugt ist, durch den die Hinrichtung leitenden Centurio eingehenden Bericht über den ganzen Verlauf der Kreuzigung erstatten. — Arimathia bezeichnet wahrscheinlich nicht die Stadt Rama, zwei Stunden nördlich von Jerusalem, noch auch das andere Rama, jetzt Ramleh, ungefähr zehn Stunden nordwestlich von Jerusalem, nahe bei Lydda, sondern Ramathaim (der Name mit dem durch die Silbe ar ausgedrückten Artikel) in Ephraim als die Heimat Samuel's (I. Sam. 1, 1). Jedenfalls wohnte Joseph mit seiner Familie jetzt in Jerusalem, da er dort eine Grabhöhle besaß, aber noch nicht lange, da das Grab noch nicht gebraucht war. — Bei der Erwähnung des Nikodemus und Joseph hebt Johannes den Abstand zwischen ihrem jetzt zutage tretenden Mut und ihrem früher so vorsichtigen Auftreten hervor. Was sie anscheinend vollends entmutigen mußte, der schmachvolle Tod Jesu, hilft diesen Männern der jüdischen Aristokratie zum Durchbruch ihres Glaubens und macht sie frei von aller Menschenfurcht. Gewiß erinnert sich Nikodemus beim Anblick des gekreuzigten Herrn an das Vorbild der ehernen Schlange, das ihm Jesus zum voraus vor Augen gestellt hatte (3, 14). — Τὸ πρῶτον bezeichnet hier, wie 10, 40, den Anfang des Lehramts Jesu. Wenn Nikodemus, wie Reuß zu behaupten scheint, für Johannes nur ein typisches Gedankenbild gewesen wäre,

---

[1]) Δε fehlt in 7 Mjj. (א A B u. a.) It. — Statt ηλθεν und ηρεν lesen א It[aliq.] ηλθον und ηραν. — Statt το σωμα του I. lesen B L X Λ το σωμα αυτου; א: αυτον; It[plerique]: αυτο. — V. 39. א liest εχων statt φερων; א B: ελιγμα statt μιγμα. — V. 40. א B K L X Y Π It[aliq.] Vg. lassen εν vor οθονιοις aus.

wie könnte er ihn hier wieder als wirkliche, handelnde Person auftreten lassen, und zwar unter ausdrücklicher Hinweisung auf den Vorgang in Kap. 3! — Myrrhe ist ein wohlriechendes Harz; Aloë ein wohlriechendes Holz. Man zerrieb sie und bereitete daraus eine Mischung, mit der man das ganze Leinenzeug bestrich, in welches der Leichnam eingewickelt wurde. Wahrscheinlich schnitt man das leinene Tuch in Binden, um die Glieder einzeln einzuwickeln. Die Worte: „wie die Juden pflegen . . .“ stellen diese Art der Einbalsamierung der Weise der Egypter gegenüber, die die Eingeweide herausnahmen, und durch ein viel längeres, umständlicheres Verfahren die Erhaltung der körperlichen Hülle erreichten. — Die hundert Pfund erinnern an die reichliche Ausgießung der Narde auf die Füße Jesu durch Maria, Kap. 12; es ist eine wahrhaft königliche Ehrenbezeugung. Die Synoptiker sagen aus, daß die heiligen Frauen die Absicht hatten, diese vorläufige Einbalsamierung ihrerseits noch zu vervollständigen, aber erst nach dem Sabbat.

V. 41—42.[1]) Nach Matthäus gehörte das Grab dem Joseph selbst, und deshalb konnte es benützt werden. Nach Johannes wählte man dieses Grab wegen seiner Lage in der Nähe von Golgatha, weil der Sabbat demnächst anbrach. Beide Gründe widersprechen einander nicht, sondern ergänzen sich. Was hätte die Nähe des Grabes genützt, wenn er nicht einem der Freunde Jesu gehört hätte? Und sicher hat eben der Umstand, daß Joseph dieses der Stätte der Kreuzigung so nahe gelegene Grab besaß, in ihm den Gedanken wachgerufen, sich den Leib Jesu auszubitten. — Johannes und Lukas (23, 53) bemerken, daß das Grab neu gewesen sei. Vergl. Luk. 19, 30: „ihr werdet ein Füllen angebunden finden, auf welchem noch nie ein Mensch gesessen ist.“ Es sind dies göttliche Fügungen, welche zu der königlichen Herrlichkeit Jesu gehören. Beim Empfang eines Königs stellt man nur zuvor noch nicht gebrauchte Gegenstände zu seinen Diensten. — Der Ausdruck παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων soll soviel als Freitag heißen nach der Annahme derer, die den Tod nicht auf den 14., sondern auf den 15. Nisan verlegen. Aber was wäre der Zweck eines so sonderbaren Ausdrucks? Er soll, antwortet Rotermund[2]), erklären, wie es kam, daß der Tag nach dem Sabbattag des 15. noch einmal Sabbat (Samstag) war. Dadurch wurde der erste Sabbat gleichsam die Vorbereitung des zweiten. Aber wenn der erste der beiden Tage ein Sabbattag war, wie der folgende, so hätte die Überführung der Leiche, die man nicht am folgenden Tage vornehmen wollte, auch an diesem Tage nicht geschehen dürfen. Der Sinn ist ganz einfach der, daß es die Stunde war, da die Juden (so erklärt sich die nähere Bestimmung der Juden) ihr großes nationales und religiöses Mahl durch die Schlachtung des Lammes vorbereiteten. Man mußte sich beeilen, weil dieser Rüsttag, der 14., der kein Sabbattag war, mit dem Untergang der Sonne zu Ende ging, und der folgende Tag, der 15., dieses Jahr ein doppelter Sabbat war (V. 31); vergl. Luk. 23, 56.

Über den Todestag Jesu.

Hinsichtlich des Wochentags, an welchem Jesus gestorben ist, sind die vier Evangelisten offenbar einig; es war ein Freitag (Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 54; Joh. 19, 31). Aber sie scheinen auseinanderzugehen hinsichtlich der Frage, ob dieser Freitag der 14. oder 15. Nisan gewesen sei; die Frage scheint von wenig Belang zu sein, schließt aber eine bedeutendere in sich. An ihr hängt nämlich die weitere Frage, ob Jesus mit dem ganzen übrigen

---

[1]) ℵ B: ην τεθειμενος statt ετεθη.
[2]) Von Ephraim nach Golgatha, Stud. und Krit., 1876, 1. Heft.

jüdischen Volk am Abend vor seinem Tode das Passahmahl gehalten habe — dann wäre er am 15. gestorben — oder ob das Volk dieses Mahl später, am Abend seines Todestages zu halten hatte, — in diesem Fall war der 14. sein Sterbetag. Denn das Passahmahl wurde an dem Abend gefeiert, welcher den Übergang vom 14. zum 15. bildete.

I. Die Auffassung des Johannes.

Nach Joh. 13, 1 hat Jesus sein letztes Mahl vor dem Passahfest gehalten. Rotermund behauptet allerdings (in dem vorhin angeführten Artikel S. 588) mit Langen, das Passahfest habe erst am 15. begonnen und folglich müsse dieses Abendmahl, welches vor dem Feste stattfand, auf den Abend des 14. verlegt und demnach mit dem Passahmahl als eins genommen werden. Dagegen siehe zu 13, 1. Johannes hätte dieses Mahl nicht einfach „ein Abendessen", oder auch, wenn man will, „das Abendessen" geheißen. Für griechische Leser hätte er dieses Abendessen notwendig als das Passahmahl bezeichnen müssen. — Die Stelle 18, 28 sagt trotz der Bemühungen verschiedener Gelehrten (vgl. Kirchner, die jüdische Passahfeier, 1870) deutlich, daß das jüdische Passahmahl am Morgen der Verurteilung Jesu noch nicht gefeiert war und demnach Jesus am 14. und nicht am 15. hingerichtet worden ist. — Die Stellen 19, 14. 31. 42 führen zu demselben Ergebnis. Weder Kirchner noch Rotermund ist es gelungen zu beweisen, daß Ausdrücke, wie der Osterfreitag, oder der Judenfreitag, natürlich seien. Daß es ein Freitag war, ist gewiß; daß das Wort παρασκευή, den Freitag als Vorbereitung des Sabbat bezeichnen könne, ist außer Zweifel. Aber daß im johanneischen Text der Ausdruck παρασκευή die technische Bedeutung von Freitag haben könne, ist unannehmbar. — Nach den Bemerkungen von Kirchner und Luthardt verzichte ich auf die Einreihung von 13, 19 unter die entscheidenden Stellen, obgleich man sich doch immer wieder fragen muß, wie während der Passahnacht ein Einkauf hätte geschehen können, da zu dieser Zeit alle Familien, ob reich oder arm, zum Passahmahl vereinigt und folglich alle Warenlager geschlossen waren.

II. Die scheinbare Auffassung der Synoptiker.

Dieselbe scheint sich aus den drei Parallelstellen mit Klarheit zu ergeben, Matth. 26, 17: „am ersten Tag der süßen Brode (14. Nisan) traten die Jünger Jesu zu ihm und sagten: wo willst du, daß wir dir bereiten das Osterlamm zu essen?" Mark. 14, 12: „und am ersten Tage der süßen Brode, da man das Osterlamm opferte, sagten die Jünger zu ihm . . . "; Luk. 22, 7: „es kam der Tag der süßen Brode, auf welchen man das Osterlamm opfern mußte, und er sandte Petrus und Johannes . . . ." Es scheint ganz natürlich, diese Frage der Jünger, oder (nach Lukas) diesen Auftrag, den Jesus zweien von ihnen giebt, auf den Morgen des 14. zu verlegen, wo die Zurüstungen für die abendliche Passahmahlzeit getroffen wurden. Und gerade dies ist der Punkt, an welchem der anscheinende Widerspruch gegen den johanneischen Bericht hervortritt; denn wenn Jesus diese Anweisung am 14. morgens gegeben hat, so konnte das Mahl, welches die Jünger für den Abend zurichten sollten, nur das Passahmahl sein, woraus folgen würde, daß sein letztes Abendmahl mit dem Passahmahl dieses Jahres zusammengefallen ist. Nach Johannes aber durfte, wie wir vorhin nachgewiesen haben, das jüdische Passahmahl erst an dem Abend stattfinden, welcher auf den Abend des letzten Abendessens Jesu folgte, am Abend seines Todestages.

Dies ist eine der beträchtlichsten Abweichungen zwischen den Synoptikern und Johannes. Schon von den frühesten Zeiten an hat sie die Aufmerksamkeit aller auf sich gezogen, die sich mit der Schrift näher befaßt haben. Und schon im

2. Jahrhundert begegnen wir, wie sich zeigen wird, zahlreichen Spuren von den dadurch veranlaßten Streitverhandlungen.

III. Die Ausgleichungsversuche.

Von der Zeit des Hieronymus an war die Auffassung des synoptischen Berichts in der Kirche die herrschende geworden; sie blieb es bis zur Reformation: Jesus hatte vor seinem Tode mit dem ganzen Volke das Passah gefeiert. Aber nun machte das Wiederauftreten der biblischen Forschungen das Bedürfnis rege, die evangelischen Erzählungen genauer darum anzusehen; ihre offenbare Uneinigkeit sprang in die Augen und man machte Versuche zu ihrer Lösung. Calvin und Theodor von Beza, sodann Skaliger und Casaubonus brachten den schon von Eusebius und Chrysostomus (s. Tholuck, S. 41) ausgesprochenen Gedanken wieder auf die Bahn, daß die Juden, um nicht zwei Sabbattage nacheinander feiern zu müssen (Freitag, den 15. Nisan, als ersten Tag des Festes, und den folgenden Tag, den 16., der in diesem Jahr auf den Samstag fiel), ausnahmsweise den großen Festtag um einen Tag verschoben haben, während Jesus für seine Person den gesetzlichen Tag beibehalten hätte. So würde sich die Thatsache erklären, daß er diesmal einen Tag früher als das übrige Volk Passah gehalten hätte. Es scheint, daß auch jetzt noch, wenn der 15. Nisan auf einen Freitag fällt, die Juden das Fest von diesem Tag auf den Samstag verlegen. Diese Lösung ist sehr einfach und ungezwungen. Nur finden wir weder im N. T., noch bei Josephus, noch im Talmud irgend welche Spur einer solchen Verlegung, die einen beträchtlichen Eingriff in das Gesetz in sich schlösse.

Man hat nach andern Gründen gesucht, welche Jesum veranlassen konnten, unter den vorliegenden Umständen von dem allgemein angenommenen Gebrauch abzuweichen. Stier war der Ansicht, er hätte sich an die Gewohnheit einiger Sekten, wie der Karaiten, angeschlossen, welche das Passahmahl nicht am Abend vom 14. auf den 15., sondern vom 13. auf den 14. zu feiern pflegten. — Ebrard hat angenommen, weil im Tempel von 3—6 Uhr nachmittags so viele Lämmer zu schlachten waren (zuweilen mehr als 250000 nach Josephus), so sei den Galiläern erlaubt gewesen, das Lamm statt am 14. schon am 13. zu schlachten und zu essen. — Serno dehnt dieselbe Annahme auf alle Juden in der Zerstreuung aus. Aber diese Vermutungen haben keinen geschichtlichen Boden und sind jedenfalls viel weniger wahrscheinlich als die der Reformatoren. — Rauch hat behauptet, die Juden überhaupt haben nach Recht und Brauch das Passahmahl am Abend vom 13. auf den 14., nicht vom 14. auf den 15. gefeiert. Aber diese Meinung, die, selbst wenn sie angenommen würde, die Schwierigkeit noch gar nicht heben würde, steht im Widerspruch mit allen bekannten biblischen und geschichtlichen Angaben.

Lutteroth setzt in seiner Abhandlung Le jour de la préparation, 1855, und in seinem Essai d'interprétation de l'Evangile de saint Matthieu, 1876, den Tag des Gesprächs Jesu mit seinen Jüngern viel früher an, nämlich auf den 10. Nisan, wo die Juden das zur Schlachtung am 14. Nisan bestimmte Lamm aussuchten. An demselben 10. Nisan wäre Jesus gekreuzigt worden, am 11., 12. und 13. im Grabe geblieben, am 14. auferstanden. Diese ganz neue Zeitberechnung stößt sich am ersten Wort des Gesprächs. Wie könnten die Evangelisten den 10. Nisan als den ersten Tag der süßen Brode bezeichnet haben, zumal wenn diese Bestimmung wie bei Markus, noch durch die weitere Bestimmung: „Da man das Passahlamm schlachtet" schärfer gefaßt ist. Allerdings versucht Lutteroth, das ὅτε nur auf den Begriff der süßen Brode zu beziehen: „die ungesäuerten Brode, welche man ißt, wenn man das Passahlamm schlachtet." (!) Dem Wort Luk. 22, 7: „es kam der Tag der süßen Brode, an welchem man das Passahlamm schlachten mußte", wird noch mehr

Gewalt angethan; nicht eine geschichtliche Thatsache berichtet Lukas, sondern es ist eine moralische Betrachtung, womit der Evangelist gleich zum Beginn ankündigt, daß die Passion ein Ende haben werde (!) (Essai, S. 410 f.).[1]) — Nach all diesen unfruchtbaren Versuchen ist es begreiflich, daß sich viele Kritiker heutzutage darauf beschränken, den Zwiespalt festzustellen und für unlösbar zu erklären; so Lücke, Neander, Bleek, de Wette, Steitz, J. Müller, Weiß, Pressensé.[2])

IV. Die Wahrheit des johanneischen Berichts.

Wenn aber der Widerspruch besteht, so ist die weitere Frage, welcher der beiden Berichte den Vorzug verdiene. Sodann bedarf es der Erklärung, wie eine Verschiedenheit von solcher Bedeutung in der evangelischen Erzählung sich bilden konnte.

Die Kritiker der Tübinger Schule, Baur, Hilgenfeld, Keim, sind um die Antwort nicht verlegen: die Synoptiker haben die richtige Überlieferung erhalten. Die johanneische Erzählung ist eine mit Vorbedacht ausgeführte Fälschung der Geschichte, mit dem Zweck, einerseits den Tod Jesu als des wahren Passahlammes mit dem Augenblick der Schlachtung des Lammes im Tempel zusammenfallen zu lassen, und andererseits das jüdische Passahmahl dadurch in den Schatten zu stellen, daß das letzte Mahl Jesu zu einem einfachen Abschiedsmahl gemacht wurde. Aber weder für diesen, noch für jenen Zweck bedurfte es eines so in Schwierigkeiten verwickelnden Mittels, wie es hier dem Pseudo-Johannes zugeschrieben wird. Ein solcher Gegensatz gegen die drei ersten bereits in der ganzen Kirche gültigen Evangelien und gegen die apostolische Überlieferung, die man in diesen Schriften niedergelegt glaubte, drohte das Werk des vierten Evangelisten in hohem Grade verdächtig zu machen, und zwar ohne daß derselbe irgend welchen Gewinn davon gehabt hätte. Denn um Jesum als das wahre Passahlamm erscheinen zu lassen, bedurfte es nicht des verzweifelten Auskunftsmittels der Verlegung seines bekannten Todestages; es genügte, wenn diese Begebenheit eine Stelle in der Passahwoche fand; so lag kein Grund vor, an der kirchlichen Überlieferung etwas zu ändern; vergl. das Wort des Paulus I. Kor. 5, 7: „Christus, unser Osterlamm, ist für uns geopfert"; das Wort des Petrus I, 1, 19, und alle Stellen der Apokalypse, in denen Christus das Lamm heißt. Was das jüdische Passah betrifft, so war es im zweiten Jahrhundert nicht mehr nötig, dasselbe herabzusetzen; es war sowohl in der Kirche, als bei den Sekten das heilige Abendmahl durchaus an seine Stelle getreten (Schürer, S. 29—34).

Eine zweite Klasse von Kritikern sucht, wie wir gesehen haben, die johanneischen Worte in einer Weise auszulegen, durch die sie in Übereinstimmung gebracht werden mit dem, was sie für den Sinn des synoptischen Berichts halten, so z. B. Lightfoot, Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Wieseler, Luthardt, Wichelhaus, Hofmann, Lichtenstein, Lange, Riggenbach, Ebrard, Bäumlein, Langen, Keil. Aber allen ihren Bemühungen ist es nicht gelungen, aus dem Text des Johannes einen Sinn herauszufinden, der das Gegenteil von dem sagt, was beim Lesen in die Augen springt.

Noch andere Ausleger, die einen thatsächlichen Widerspruch zwischen unsern evangelischen Berichten einräumen, geben zum größeren Teil dem Bericht des Johannes den Vorzug, so von den neueren Weiß, Pressensé (s. die An-

[1]) Wir erkennen gern an, daß die Worte von Lutteroth trotz dieser Ausschreitungen Denkmale bedeutender Gelehrsamkeit und beharrlicher Forschung sind. Die Seiten 60, 76, 77 in dem Schriftchen über das Passah weisen in der patristischen Litteratur interessante Berührungspunkte mit den eigentümlichen Ansichten des Verfassers über diese Frage auf.

[2]) „Wir betrachten bis jetzt, sagt Press. (VII. édit.), den Widerspruch für unlösbar, geben aber dem Bericht des Johannes vollkommen Recht" (p. 603, Note).

merkung oben), selbst Reuß (Théol. joh. p. 59 f.). Und in der That, wenn ein wirklicher Gegensatz vorhanden ist, so kann die Wahl nicht wohl zweifelhaft sein. Die Zeugen für die geschichtliche Genauigkeit des johanneischen Berichts sind folgende:

1) Die Synoptiker selbst. — Diese Schriften enthalten eine Reihe von Thatsachen und manche Worte, die in vollem Einklang sind mit dem Bericht des Johannes, und in ebenso offenbarem Widerspruch mit der Anschauung, die ihnen unterlegt wird. Wenn es für das jüdische Bewußtsein eine geheiligte Stunde gab, so war es die des Passahmahls; und eben um diese Stunde sollten viele Gerichtsboten und Diener der Hohepriester und Ältesten ihre Häuser und ihre zum Passahmahl versammelten Familien verlassen haben, um Jesum in Gethsemane zu verhaften! Ferner wissen wir, daß alles, was am Sabbat sträflich ist, wie einen Baum besteigen, reiten, zu Gericht sitzen, ebenso am Festtag untersagt ist (Traité Béza V, 2); und doch wären in dieser Sabbatnacht vom 14. zum 15. mindestens zwei Gerichtssitzungen gehalten, und in einer derselben das Todesurteil über Jesus ausgesprochen worden; sodann hätten alle die langen Verhandlungen mit Pilatus, sowie die Sendung zu Herodes in der Nacht stattgefunden, trotzdem daß der 15. Nisan Feiertag war! Man antwortet, eine Gerichtssitzung am Feiertag sei zulässig gewesen, wenn nur das Urteil nicht schriftlich niedergelegt wurde, und im allgemeinen sei die Ruhe des Feiertags weniger streng gewesen als die des eigentlichen Sabbats. Aber im Grund beschränkt sich der ganze Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Tagen darauf, daß es am Feiertag erlaubt war, die notwendigen Nahrungsmittel zu beschaffen, wenn es anders gestattet ist, aus Ex. 12, 16 einen allgemeinen Schluß zu ziehen. Aber sollte ein so unerheblicher Unterschied hinreichen, um die hier vorausgesetzte Verwendung eines solchen Tages zu rechtfertigen? — Simon von Cyrene, der vom Felde heimkommt (Matth. 27, 32); Joseph von Arimathia, der sich aufmacht, ein Leichentuch zu kaufen (Mark. 15, 46); die Weiber, welche die Einbalsamierung der Leiche aufgeben, weil der Sabbat bald anbricht (Luk. 23, 56) — läßt sich alles das erklären von der Voraussetzung aus, daß der Tag, an welchem sich diese Dinge in dieser Weise zutrugen, selbst ein Sabbattag, nämlich der 15. Nisan, war? Allerdings antwortet man, Simon sei von einem einfachen Spaziergang auf's Land zurückgekommen, oder er sei ein Landmann gewesen, der zur Stadt ging; ferner die Einkäufe haben an einem Festtag wohl geschehen können, wenn nur nicht an diesem Tag bezahlt wurde. Es ist trotzdem wahr, daß der Bericht der Synoptiker den Eindruck macht, der Todestag Jesu sei ein Werktag gewesen, ganz verschieden von dem nachfolgenden Sabbattag, somit der 14. und nicht der 15. Nisan.

Dies ergiebt sich ebenso aus einigen zerstreuten Äußerungen im synoptischen Bericht. So Matth. 26, 18: „meine Zeit ist hie; ich will bei dir Ostern halten mit meinen Jüngern." Welches ist die logische Verbindung zwischen den beiden Sätzen dieser Botschaft? Die einzige befriedigende Beziehung, die sich herstellen läßt, ist die: „ich muß mich beeilen; denn morgen wird es zu spät sein: ich werde nicht mehr da sein; sorge also, daß ich sofort bei dir mit den Meinigen das Passah essen kann (ποιῶ, Präs.)." — Matth. 27, 62: der Evangelist nennt den Samstag, während dessen der Leib Jesu im Grabe ruhte, „den andern Tag, der da folgt nach dem Rüsttag". In dieser Redensart kann das Wort παρασκευή unmöglich den Sinn von Freitag haben, als hätte Matthäus sagen wollen, der Sabbat, während dessen Jesus im Grabe lag, sei der Tag nach einem Freitag gewesen! Man bezeichnet nicht den festlichen Tag nach einem weniger festlichen; sondern umgekehrt. Der Tag des 15. Nisan wird hier nach seiner Beziehung zu dem vorhergegangenen weniger festlichen Tag der Vorbereitung bezeichnet, weil der Tag der Vorbereitung,

als der Todestag Jesu, der weitaus wichtigere geworden war. Aus dieser seltsamen Redeweise geht hervor, daß Jesus am 14. gekreuzigt worden ist. — Der gleiche Schluß ist aus Mark. 15, 42 zu ziehen: dieweil es Rüsttag war, das ist Vorsabbat. So redet Markus vom Todestage. Nun ist es unmöglich, daß Markus, ein Jude von Geburt, einen Tag wie den 15. Nisan einfach als den dem Sabbat (Samstag) vorausgehenden Freitag bezeichnet haben sollte, da dieser 15. Nisan selbst ein Sabbat erster Ordnung war. Und wenn der Ausdruck: Rüsttag, das ist Vorsabbat, im gewöhnlichen Sprachgebrauch einen Freitag bezeichnen kann, so ist dieser technische Sinn nicht anwendbar in einem Zusammenhang, der den Grund dafür angiebt, warum man sich eine Arbeit erlaubt, die am folgenden Tage nicht geschehen kann. Der Ausdruck Rüsttag hat hier seinen allgemeinen Sinn, wonach er von einem jeden dem Sabbat vorausgehenden Wochentag gelten kann. Markus erklärt damit das Thun des Joseph von Arimathia, der Jesum bestattete, nachdem er ein Leichentuch gekauft hatte. „Das alles war möglich, sagt er, weil es Rüsttag war, Vorsabbat, und nicht Sabbat." Dies besagt ebenso das Wort bei Lukas, 23, 54: „es war Rüsttag und der Sabbat brach an."

Alle diese Thatsachen und alle diese Worte schließen freilich nicht ein, daß die Verfasser der synoptischen Berichte sich vollkommen klar waren über den Schluß, der sich hinsichtlich des Todestages Jesu daraus ziehen ließ. Aber es sind Anzeichen, und zwar um so bedeutsamere, je weniger sie den Eindruck der Berechnung machen, Anzeichen von der wirklichen Überlieferung in betreff dieses Todestages und von der vollkommenen Übereinstimmung dieser Überlieferung mit dem johanneischen Bericht.

2) Der Talmud. — Mehrere Stellen dieses Denkmals jüdischer Erinnerungen und Gebräuche besagen ausdrücklich, Jesus sei aufgehängt worden am Abend des Passah (beerev happesach), d. h. in der Sprache der Juden am Vorabend des Passah. Die hier und da in diesen Stellen sich findenden irrtümlichen Zusätze zu dieser grundlegenden Angabe thun dem Wert derselben keinen Abbruch, da sie wiederholt und in gleichlautender Fassung auftritt, was auf eine feststehende Form der Überlieferung hindeutet. Wenn man darauf hinweist, daß die jüdischen Gelehrten diese Angabe nicht ihrer eigenen Überlieferung, sondern unseren Evangelien entnommen haben, so wird damit zugegeben, daß sie dieselben verstanden haben, wie wir sie verstehen.

3) Paulus. — Keim führt diesen Apostel als einen vernichtenden Zeugen zu gunsten der synoptischen Auffassung an. In der Einsetzung des heiligen Abendmahls (I. Kor. 11), sagt er, sind ganz die Formen des jüdischen Passahmahls wieder erkennbar; dies läßt sich nur erklären, wenn dieses letzte Mahl Jesu mit dem Passahmahl zusammengefallen ist und demgemäß am Abend des 14. auf den 15., und nicht am Abend des 13. auf den 14. Nisan stattgefunden hat. Aber Jesus kann ganz füglich am Abend vor der Feier des Passahmahls die Formen desselben angewendet haben; denn, so sagt er ja selbst, „seine Zeit war nahe", und er war genötigt vorzugreifen. Der Ausdruck bei Paulus I. Kor. 11, 23: „der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward...", läßt vielmehr schließen, daß diese Nacht nicht die Nacht des Passahmahls war; sonst hätte Paulus nicht den Verrat des Judas gewählt, um sie zu kennzeichnen.

Somit stellen alle Zeugen, die wir vernehmen können, selbst die Synoptiker, die dem Johannes gegenübergestellt werden, der Genauigkeit seines Berichts ein Wahrheitszeugnis aus.

V. Der wirkliche Sinn des synoptischen Berichts.

Aber, so möchte ich fragen, ist es denn ausgemacht, daß die Synoptiker wirklich sagen, was man sie sagen läßt? Sie sagen ausdrücklich, daß „der erste Tag der süßen Brode" (Matth., Mark., Luk.), „da man das Osterlamm schlachtete"

(Mark.), „kam“ (Luk.), und daß „die Jünger Jesum fragten“ (Matth., Mark.), oder daß Jesus selbst von sich aus den Johannes und Petrus von Bethanien nach Jerusalem sandte (Luk.), um ein Gelaß zur Passahfeier ausfindig zu machen. Dieses Gespräch wird unbedenklich auf den Morgen des 14. Nisan verlegt, aus dem ganz einfachen Grunde, weil man die Tage zählt, wie wir sie zählen, d. h. den Tag der amtlichen Zählung mit dem natürlichen Tag zusammenfallen läßt. Aber bei dieser Berechnung übersieht man, daß der Tag von amtswegen bei den Juden um 6 Uhr abends begann, und daß demnach, wenn es heißt: „der Tag der süßen Brote kam“, diese Angabe, richtig verstanden, uns nicht in den Morgen des 14., sondern in den Abend vom 13. auf den 14. versetzt. Nehmen wir daher die Synoptiker wörtlich, so müssen wir annehmen, daß das Gespräch zwischen Jesu und seinen Jüngern, von dem sie uns erzählen, nicht am 14. morgens, sondern am späteren Nachmittag des 13. stattgefunden, nach dem üblichen Ausdruck[1]) zwischen den beiden Abenden, d. h. zwischen dem Augenblicke, da die Sonne sich zum Untergange neigt, und dem Augenblicke, da sie verschwindet, dies ist der Zeitpunkt, da der bürgerliche Tag in den folgenden übergeht.

Rotermund behauptet allerdings, trotz dieser amtlichen Art der Zählung der Tage habe immer Anfang und Ende des natürlichen Tages die Ausdrucksweise des Volkes bestimmt. Aber aus Luk. 23, 54 ergiebt sich das Gegenteil, wo der Schluß des Freitagabends mit den Worten bezeichnet ist: „es war Rüsttag und der Sabbat brach an“, sowie aus der bei den Juden gangbaren Redensart, wonach erev haschabbat den Abend nicht des Samstags, sondern des Freitags bezeichnet. Außerdem können wir einen sprechenden Brauch aus dem jüdischen Leben zur Zeit Jesu anführen. In der Frühe des 16. Nisan wurde die geweihte Garbe als Erstlingsfrucht der gesamten Jahresernte dargebracht. Diese Garbe wurde auf einem Felde nahe bei Jerusalem am Abend vorher oder, wie wir sagen würden, am 15. abends geschnitten. Die Abgesandten des hohen Rats kamen in Begleitung des Volkes auf das Feld. „Ist die Sonne untergegangen?“ fragten sie. „Ja!“ sagte das Volk. — „Soll ich schneiden?“ „Ja, schneide!“ — „Mit dieser Sichel?“ — „Ja!“ — „In diesen Korb?“ „Ja!“ — Und wozu diese Förmlichkeiten? Weil der 15. ein Sabbattag war und eine Handarbeit, wie das Erntegeschäft, erst geschehen durfte, wenn der Schluß des 15. gehörig festgestellt war und der 16., ein Werktag, begonnen hatte. Daraus ist ersichtlich, wie tief die Art der Zählung der Tage, die wir hier den Synoptikern zuschreiben (von Abend zu Abend und nicht von Morgen zu Morgen) in's jüdische Volksleben eingedrungen war. Noch ein Umstand hilft bestätigen, was wir sagen. Derselbe ist schon von Klemens Alex. geltend gemacht, und seine Beweiskraft von Strauß anerkannt worden. Die Menge der Pilger beim Passahfest in Jerusalem war so groß, daß niemand bis zum Morgen des 14. zuwartete, um sich einer Räumlichkeit zu versichern, wo er am Abend mit den Seinen Passah halten konnte. Schon vom 13. an legte man sich auf das Suchen. Deshalb nennt Klemens Alex. den 13. die προετοιμασία, den Vor-Rüsttag[2]); denn der Rüsttag selbst war der 14. Gewiß haben sich also die Jünger im Lauf des 13. und nicht erst des 14. an den Herrn gewandt, oder er an sie, um sich des Gelasses zu versichern, dessen sie für den Abend des folgenden Tages bedurften.[3]) Die von den Synoptikern erzählte Unterredung mußte

---

[1]) Ex. 12, 6: „und ein jegliches Häuflein in Israel soll es schlachten zwischen Abends,“ d. h. am späten Nachmittag des 14.

[2]) Klemens drückt sich so aus: „Am 13. lehrte er sie das Geheimnis des Vorbilds des Lammes, als sie ihn fragten: wo willst du, daß wir dir das Osterlamm bereiten? Denn dieser Tag war der Vorrüsttag des Passah.“

[3]) Strauß selbst sagt (Leben Jesu für das Volk, S. 533): „Es war natürlich schwer, wenn nicht unmöglich, bei der Menge der fremden Pilger sich am Morgen des ersten Festtages ein Gemach in der Stadt für den Abend zu verschaffen.“

also spätestens um 5—6 Uhr abends, am 13., nach unserer Art zu zählen stattgefunden haben. Damals sandte Jesus die zwei Jünger, deren er am meisten versichert war, nach Jerusalem mit dem Auftrag, einen Saal zu besorgen. Nach der Vorstellung aller Jünger war das für den Abend des folgenden Tages gemeint; aber Jesus verständigte seine Boten dahin, daß sein Auftrag für den heutigen Abend gelte. Das lag in den Worten der Botschaft an den Hauswirt, den er ins Auge gefaßt hatte: „meine Zeit ist nahe; ich muß mich beeilen." Und wozu diese geheimnisvollen Maßregeln? Der Grund ist einfach. Judas sollte nicht zum voraus das Haus erfahren, in dem Jesus diesen letzten Abend mit den Seinigen zuzubringen gedachte. — Von 6—8 oder 9 Uhr hatten die Jünger reichlich Zeit, das Mahl zu bereiten, selbst das Lamm zu schlachten und zuzurichten, das schon seit dem 10. Nisan ausgesucht war. Sie schlachteten es freilich nicht im Tempel. Aber hätten sie es am vorgeschriebenen Tag und zur vorgeschriebenen Stunde thun können, da sie als Anhänger Jesu dem Bann verfallen waren (9, 22)? Jedenfalls kam es nach der ursprünglichen Passahordnung (Ex. 12, 6 f.) jedem Israeliten zu, sein Lamm in seinem Haus zu schlachten; das Schlachten im Tempel war Sache menschlicher Überlieferung. Und nun, da das israelitische Passah zu Ende gehen sollte,, um dem sakramentalen Mahl des neuen Bundes Platz zu machen, war die Rückkehr zum einfachen Ausgangspunkt ganz naturgemäß. Die Schlachtung durch Priesterhand war überflüssig, da hier das vorbildliche Lamm keine andere Bestimmung mehr hatte als zur feierlichen Einsetzung des neuen Mahles überzuleiten, das an die Stelle des alten treten sollte. Es ist der Einwand erhoben worden (Keim, Luthardt), Jesus habe nicht das Recht gehabt, den gesetzlichen Tag des Passahmahls abzuändern. Aber wenn er der Herr des Sabbats war, des Ecksteins des ganzen Ceremonialgesetzes (Mark. 2, 28), so war er auch der Herr über das Passah. Das gesetzliche Passahmahl war für ihn in diesem Augenblick nichts mehr als der volle Blumenkelch, aus dessen Schoß er das Gedächtnismahl der vollkommenen Erlösung heranwachsen lassen wollte.

Noch ist hinzuweisen auf ein merkwürdiges Zusammentreffen zwischen den wohlbekannten jüdischen Gebräuchen und dem Bericht der Synoptiker, wie wir ihn soeben erklärt haben. Am Abend des 13. wurden die Lampen angezündet, um die dunkelsten Winkel der Häuser zu durchsuchen und den letzten Rest von Sauerteig zu entfernen. Dann, ehe die Sterne sichtbar wurden, ging aus jedem Hause jemand, reines Wasser zu schöpfen, womit die ungesäuerten Brote geknetet werden sollten. Erklärt sich uns nicht aus diesem Gebrauch ganz natürlich das Zeichen, das Jesus dem Petrus und Johannes mit den Worten gab: „Wenn ihr in die Stadt hineinkommt, wird euch ein Mensch begegnen, der trägt einen Wasserkrug; folget ihm nach in das Haus, da er hineingeht" (Luk. 22, 10)?

Die Lösung, welche wir hier vorschlagen, ist nicht neu; es ist im Grund dieselbe, welche schon im zweiten Jahrhundert von Apollinaris[1]) von Hierapolis und von Klemens Alex.[2]) vorgetragen wurde; dies sind die beiden Schriftsteller, die sich eingehend mit der Frage befaßten zu der Zeit, als sie die Kirche lebhaft zu beschäftigen anfieng. Der erstere sagt: „Der Tag des 14. ist das rechte Passah des Herrn, das große Opfer, in welchem der Sohn Gottes an die Stelle des Lammes trat und hingegeben wurde, um gekreuzigt zu werden." Der letztere drückt sich noch bestimmter aus: „In den vorhergehenden Jahren

---

[1]) Wir schreiben so dem Herkommen gemäß (statt Apolinaris).

[2]) In den Fragmenten verschiedener Werke, die in dem Chronicon paschale aufbehalten sind, einer vom 4. bis 7. Jahrhundert bearbeiteten und im 16. Jahrhundert in Sizilien aufgefundenen Sammlung von Auszügen aus alten Schriftstellern. (Le jour de la préparation, par M. Lutteroth, p. 59.)

hatte Jesus das Fest gefeiert, indem er das Passah aß, so wie [an dem Tage, da] es die Juden schlachteten. Aber am 13., dem Tage, da ihn die Jünger fragten, lehrte er sie das Geheimnis [des vorbildlichen Passahlamms] ... An diesem Tage (den 13.) fand die Segnung der ungesäuerten Brote und der Vor-Rüsttag für das Passah statt ..., und unser Heiland litt am folgenden Tage [den 14.]; denn er war selbst das rechte Passah ... Und deshalb betraten die Hohepriester und Schriftgelehrten, die ihn vor den Pilatus führten, das Richthaus nicht, damit sie nicht unrein würden und am Abend unbehindert Passah essen könnten." In der That haben wir also hier nur die Lösung ausgesprochen, welche Klemens auf dem Höhepunkt der Passahstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts gab. Weiß, der diese ganze Lösung verwirft, giebt indessen zu, daß buchstäblich Mark. 14, 12 die einzige Stelle sei, die mit unserer vorhin dargelegten Ausführung im Widerspruch steht. Unvereinbar mit derselben scheint ihm die Bemerkung: „der erste Tag der ungesäuerten Brote, da man das Passah schlachtete." Aber warum sollten diese letzteren Worte nicht auf den Abend des 13. bezogen werden können, wenn dieser Abend, nach jüdischer Zählung schon dem 14. angehörte, an welchem nachmittags das Lamm geschlachtet wurde? Weiß kann nicht umhin, selber beizufügen, daß jedenfalls die Verlegung der Frage der Jünger auf den 14. morgens keine Wahrscheinlichkeit für sich habe, denn man habe mit der Beschaffung einer Räumlichkeit für das Mahl nie so lange zugewartet. Pressensé weiß nur das Wort Matth. 26, 20 einzuwenden: „und am Abend setzte er sich zu Tische mit den Zwölfen." Darin liege, meint er, daß die Zurüstungen zu dem Mahl nicht einige Augenblicke zuvor am Abend, sondern im Lauf des Tages geschehen seien. Diese Bemerkung hätte etwa Grund, wenn der Evangelist, als er diese Worte schrieb, die uns vorliegende Frage im Auge gehabt hätte. Aber vermutlich hat Matthäus so wenig als die beiden andern Synoptiker die Streitfrage bedacht, die der traditionelle Bericht verursachte; er wollte einfach sagen, dieses letzte Mahl Jesu habe nicht untertags, sondern erst am Abend stattgefunden.

Wahrscheinlich haben zwei Umstände den Mangel an Klarheit in der synoptischen Darstellung mit veranlaßt, nämlich die so nahe liegende Verwechslung zwischen dem bürgerlichen und natürlichen Tag, und dann die Thatsache, daß die Einsetzung des heiligen Abendmahls diesem letzten Abendessen ein dem Passahmahl sehr verwandtes Gepräge verliehen hat.

Erinnern wir uns endlich auch noch daran, wie die Exegese hinsichtlich der vorliegenden Streitfrage Aufschluß bei der Astronomie gesucht hat. Da sich's darum handelte, ob im Todesjahr Jesu der große Sabbat des 15. Nisan auf den Freitag gefallen sei, wie der synoptische Bericht anzunehmen scheint, oder auf den Samstag, wie der johanneische Bericht voraussetzt, so glaubte man, die Berechnung der Mondphasen für die Entscheidung der Frage verwerten zu können. Zwei Astronomen, Wurm von Göttingen (Bengels Archiv II, 1816) und Oudemann, Professor in Utrecht (Revue de théologie, 1863, p. 221) machten sich an's Werk. Aber zuerst mußte das Todesjahr Jesu bestimmt werden, und dieser Punkt ist noch streitig. Ideler und Zumpt geben das Jahr 29, Winer, Wieseler, Lichtenstein, Caspari, Pressensé u. a. 30, Ewald, Renan 33, Keim 35, Hitzig 36 als das Todesjahr Jesu an. Mit Rücksicht hierauf haben die beiden Astronomen ihre Berechnungen auf die ganze Reihe von Jahren von 29 bis 36 unserer Zeitrechnung ausgedehnt. Das Ergebnis in betreff des Jahres 30, welches wir mit den meisten Kritikern für das Todesjahr halten, war, daß in diesem Jahr der 15. Nisan auf den Freitag gefallen sei. Dieses Ergebnis würde unsere Erklärung hinfällig machen; allein Caspari hat die Berechnung von Wurm gerade von dessen Angaben aus wiederaufgenommen und ist zu dem entgegengesetzten Ergebnis gelangt. Nach seiner Berechnung wäre

der 15. Nisan des Jahres 30 ein Samstag gewesen, wie das unserer Erklärung nach sein muß. Thatsache ist es, daß wir hier unberechenbaren Möglichkeiten und Spitzfindigkeiten des jüdischen Kalenders gegenüberstehen. Wurm selber spricht es aus, daß sich hier nur von Wahrscheinlichkeiten reden lasse und immer ein Schwanken um ein oder zwei Tage übrig bleiben werde. Es hängt aber alles an einem einzigen Tage (Keim III, S. 490—500). Es ist sicherer, auf grund bestimmter Textaussagen, als auf so schwankendem Boden seine Berechnungen anzustellen. Und unseres Erachtens läßt sich, alles wohl erwogen, als wahrscheinlichste Zeitbestimmung für den Tod Jesu aufstellen Freitag 14. Nisan (7. April) des Jahres 30.

Wir freuen uns, in der Frage über das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern mit einigen neueren Gelehrten zusammenzutreffen: Krümmel, Litteraturblatt von Darmstadt, Februar 1858; Baggesen, der Apostel Johannes 1869; Andreä, im Beweis des Glaubens, der Todestag Jesu, Juli bis September 1870. — Hinsichtlich der Folgerungen aus der geschichtlichen Überlegenheit des johanneischen Berichts für die Echtheit des vierten Evangeliums s. Einleitung I, S. 69 f.

VI. Überblick über die Geschichte des Passahstreites.

Die Thatsache, welche diesem langen Zwiespalt in der Urkirche zu grunde liegt, ist folgende: die Gemeinden von Kleinasien feierten das Passahfest, indem sie am 14. Nisan den Tag hindurch fasteten und abends das Abendmahl hielten in der Stunde, da die Juden das Lamm aßen. Die übrigen Gemeinden der Christenheit, Rom voran, fasteten dagegen während der dem Ostersonntag vorhergehenden Tage, welcher immer der Sonntag nach dem 14. war; dann feierten sie das Abendmahl am Morgen dieses Ostersonntags. — In beiden Fällen schloß das Fasten mit der Kommunion.

Erste Stufe des Streites. Um das Jahr 155[1]) bespricht sich Polykarp bei einem Besuch in Rom mit Anicet, dem Bischof von Rom, über diesen Gegenstand. Jeder verteidigt den Brauch seiner Gemeinde auf grund einer apostolischen Überlieferung, deren Trägerin dieselbe sei (in Ephesus von Johannes und Philippus herstammend, in Rom von Paulus und Petrus). Es liegt kein Beweis dafür vor, daß bei dieser Gelegenheit auf das exegetische und dogmatische Gebiet der Frage eingegangen worden wäre. Der kirchliche Friede blieb davon unberührt. „Vielmehr diente, wie Irenäus sagt, die Verschiedenheit im Gebrauch dazu, die Übereinstimmung im Glauben darzuthun.“ [2])

Zweite Stufe. Fünfzehn Jahre später, um 170, brach im Schoß der asiatischen Gemeinden selber, in Laodicäa, ein Zwiespalt über das Osterfest aus. Es finden sich da Leute — wer sie sind, werden wir zu untersuchen haben, — die wie die Asiaten den 14. abends feiern, aber sich dabei auf die Thatsache stützen, daß am 14. abends Jesus das heilige Abendmahl eingesetzt habe, gemäß der im Gesetz für das Passahmahl vorgeschriebenen Zeit, und sie berufen sich auf den Bericht des Matthäus, nach welchem der Herr am 15. gekreuzigt wurde.[3]) Offenbar wird hier die Frage vom Boden der Überlieferung auf den der Exegese hinübergetragen. Melito war der erste, der über diesen Gegenstand schrieb,

---

[1]) Neuere Entdeckungen, welche wir hauptsächlich Waddington verdanken, scheinen zu beweisen, daß Polykarp um 155 oder 156, nicht, wie man annahm, erst später den Märtyrertod erlitten habe.

[2]) Sendschreiben an Viktor (Eus. H. E. V, 24).

[3]) Hippolytus legt in den Philosophumena diesen Leuten folgende Äußerung in den Mund: „Der Herr hat an diesem Tage Passah gehalten und gelitten; deshalb muß ich thun, wie er gethan hat.“ Vergl. auch die Antwort, welche ihnen Apollinaris giebt, „daß sich in diesem Fall die Evangelien widersprächen“. (Einleitung I, S. 127.)

in welcher Richtung, ist uns unbekannt. Sodann aus Anlaß (ἐξ αἰτίας) seines Buchs — nicht gegen ihn, wie noch Schürer behauptet — greifen auch Apollinaris und Klemens Alex. zur Feder. Beide weisen laut den im Chronicon paschale angeführten Bruchstücken nach, daß Jesus sein letztes Mahl am 13. gehalten habe und am 14. gestorben sei. Sie führen hauptsächlich den Bericht des Johannes zu gunsten dieser Auffassungen an.

Aber wer sind die laodicäischen Gegner, wider welche diese beiden Männer auftraten? Baur, Hilgenfeld, Schürer, Luthardt antworten: es sind eben die asiatischen Gemeinden mit ihrer Feier des 14. Nisan. Apollinaris wäre gerade in Asien der Widersacher des asiatischen Gebrauchs gewesen. Dies ist kaum zu glauben. Denn 1) stellt Eusebius die asiatischen Gemeinden als einmütig dar: die Gemeinden von ganz Asien glaubten, einer alten Überlieferung gemäß, den 14. mit der Feier des heiligen Abendmahls begehen zu sollen. Wenn diese Übereinstimmung aller asiatischen Gemeinden durch die Sonderstellung eines so ansehnlichen Bischofs und Lehrers, wie es Apollinaris von Hierapolis war, gebrochen worden wäre, so hätte das Eusebius, der erklärte Gegner des asiatischen Ritus, sicher nicht unbemerkt gelassen. Baur führt zwar an, daß Polykrates etwas später, als er in seinem Brief an Viktor, den Bischof von Rom, alle bedeutenden Männer, welche dem asiatischen Ritus folgten, aufzählte, den Apollinaris nicht erwähnt. Aber er nennt nur die Gestorbenen. Apollinaris konnte noch einer der vielen Bischöfe sein, von denen Polykrates redet, ohne sie zu nennen, die im Augenblick, da er seinen Brief schrieb, um ihn waren und sein Sendschreiben billigten. 2) Hätte Apollinaris sich in diesem Punkt von seinen Amtsgenossen in Asien getrennt, so wäre der Streit ohne Zweifel in Hierapolis und nicht in Laodicäa ausgebrochen. 3) Die Polemik des Apollinaris enthält keinerlei Widerspruch gegen den asiatischen Ritus, noch Anhänglichkeit an den abendländischen Brauch. Die Gegner begründeten ihre Beobachtung des 14. Nisan damit, daß an diesem Abend Jesus das heilige Abendmahl eingesetzt habe. Apollinaris bemerkt nur, daß diese Auffassung die drei ersten Evangelien mit dem des Johannes in Widerspruch brächte. Es lag aber kein Hindernis vor, auch den 14. zu feiern, nur aus einem andern Grunde. Jedenfalls ist es unverständlich, wie diese Auffassung von Apollinaris, wonach Jesus am 14., nicht am 15. gestorben ist, die römische Regel hätte begünstigen sollen, nach welcher das Osterabendmahl am darauffolgenden Sonntag gefeiert wurde. 4) Schürer verwickelt sich hier in einen offenbaren Widerspruch. Seiner Ansicht nach beruhte der asiatische Brauch auf keiner Thatsache der evangelischen Geschichte, weder auf der Einsetzung des heiligen Abendmahls, noch auf dem Todestage Jesu. Er rührte einzig daher, daß der 14. der Tag des jüdischen Passahmahles war, den man in Asien einfach in das christliche Abendmahl umgebildet hatte. Andererseits aber ist er durch die Polemik des Apollinaris genötigt anzuerkennen, daß die Gegner desselben das Abendmahl im Andenken an den Tag der Einsetzung desselben auf den 14. setzten. Da die beiden Beweggründe für dieselbe Einrichtung gar nicht zusammenfallen, sollte er nicht darauf bestehen, daß die von Apollinaris bekämpften Laodicäer eben nur die asiatischen Gemeinden im allgemeinen seien.

Daher sind mit Recht Weitzel und Steitz, denen sich Ritschl, Meyer, Réville u. A. anschlossen, darauf geführt worden, in diesen von Apollinaris bekämpften Laodicäern eine judaisierende Partei zu sehen, die sich in der asiatischen Kirche bildete und bestrebt war, dem heiligen Abendmahl den Charakter eines vollständigen jüdischen Passahmahls zu erhalten, wie sie sich einbildeten, daß der Herr dieses Mahl noch vor seinem Sterben gefeiert habe. Dann ist die Polemik von Apollinaris und Klemens zutreffend. Diese Leute sagten: „Wir wollen thun, wie der Herr gethan hat, [das Passahmahl des 14. feiern], und zwar

indem wir, wie er, das Passahlamm essen." Die beiden Väter antworten: „Der Herr hat nicht so gethan. Er hat das Passahmahl des 14. am 13. abends ersetzt durch die Anordnung des heiligen Abendmahls." Diese Ansicht hinderte offenbar den Apollinaris nicht, dem Brauch seiner Kirche treu zu bleiben, da ja, wie Schürer selbst zugiebt, wenn die Gemeinden Asiens den 14. feierten wie die Laodicäer, sie es nicht thaten in dem Gedanken, daß dieser Tag der Tag der Einsetzung des heiligen Abendmahls gewesen wäre.

Nur in zwei Punkten möchte ich von Weitzel und Steitz abweichen: 1) Die Laodicäischen Gegner, gegen welche Apollinaris auftritt, waren, wie mir scheint, keine eigentlich ebionitische Sekte, sondern nur ein Zweig der asiatischen Kirche, mit etwas stärker judaisierender Färbung. 2) Der Bruch der asiatischen Gemeinden kam wohl nicht, wie diese Gelehrten vermuten, von der Anschauung her, daß Jesus am 14. gestorben sei, sondern ganz einfach daher, daß sich in diesen Gemeinden der Tag des jüdischen Passahmahls erhalten hatte. Dies geht aus den folgenden Worten des Eusebius hervor: „Die asiatischen Gemeinden glaubten, den 14. feiern zu müssen, den Tag, an welchem den Juden befohlen war, das Lamm zu schlachten"; dann noch deutlicher aus den Worten des Polykrates: „Und alle meine Vorgänger (Bischöfe wie ich) haben den Tag gefeiert, an dem das Volk den Sauerteig wegschaffte." Mit dem Tag des Todes Christi wird der asiatische Brauch nur in zwei Stellen des vierten und fünften Jahrhunderts in Verbindung gesetzt, nämlich bei Epiphanius und Theodoret (s. Schürer, S. 57 f.), woraus deutlich zu sehen ist, daß dieser Gesichtspunkt beim Beginn des Streites nicht der herrschende war.

Dritte Stufe. Zwischen 180 und 190 suchte ein gewisser Blasius (vgl. Pseudo-Tertullian adv. haer. c. 22) den asiatischen Gebrauch nach Rom zu verpflanzen. Daher wahrscheinlich das Wiederaufleben des Streits zwischen den Kirchen von Rom und Asien, die zu dieser Zeit durch Viktor und Polykrates vertreten sind. Der letztere verteidigt in seinem Brief an Viktor seine Sache nicht mehr bloß mit den herkömmlichen Beweisen, wie es dreißig Jahre zuvor Polykarp gethan hatte. „Er hat, bevor er schrieb, die ganze heilige Schrift durchgegangen (πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθώς)." Und er erklärt, „auch seine Vorgänger hätten den 14. gefeiert gemäß dem Evangelium (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον)." Diese Worte geben zu denken. Man hat durch Künsteleien ihrer loszuwerden gesucht (s. die Verlegenheit Schürer's, S. 35). Sie beweisen wie die vorhergehenden, daß Polykrates und die asiatischen Bischöfe dahin gekommen waren, eine Übereinstimmung zwischen den Evangelien herzustellen, vermöge welcher nicht nur diese Schriften einander nicht widersprechen (τὸ εὐαγγέλιον, das eine Evangelium in den vieren), sondern auch mit dem Gesetz selbst übereinstimmen (alle Schriften). In solchen Worten liegt also, daß Polykrates und seine Bischöfe den asiatischen Gebrauch bestätigt gefunden hatten erstlich durch das Gesetz (es handelt sich um die Passahverordnung, Ex. 12, welche das Passahmahl auf den 14. ansetzt), dann durch die Übereinstimmung der kanonischen Evangelien, was nur einen Sinn haben kann, wenn Polykrates die Synoptiker mit Johannes in Einklang brachte, indem er sie auslegte, wie wir selbst gethan haben. Diese Äußerungen von Polykrates sind also vollkommen gleichbedeutend mit dem, was Apollinaris gegen die Laodicäer behauptet hatte mit den Worten: „Ihre Meinung ist nicht nur dem Gesetz zuwider, welches fordert, daß das Lamm am 14. geschlachtet werde (und daß folglich Christus auch am 14. gestorben sei), sondern es bestände auch [nach der Ansicht, welche sie verteidigen], ein Zwiespalt zwischen den Evangelien (da ja nach ihnen Matthäus den Tod Christi auf den 15., Johannes auf den 14. setzte)." Dieser Streit wurde beigelegt durch die Bemühungen des Irenäus und vieler anderer,

welche bei Viktor vermittelten und ihm auf dem Weg gewaltsamer Maßregeln Einhalt thaten.

Vierte Stufe. Diese wird gekennzeichnet durch den Beschluß des Konzils von Nizäa im Jahre 325, welches den Gläubigen des Morgenlandes die Auflage machte, sich dem jetzt allgemein angenommenen abendländischen Brauch anzuschließen. „Schließlich, sagt Eusebius (in seinem περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς, Schürer S. 40), gaben die Orientalen nach; und so, setzt er hinzu, brachen sie endlich mit den Mördern des Herrn und einigten sich mit ihren Glaubensgenossen (ὁμοδόξοις)." Wirklich war das die praktische Folge des asiatischen Brauchs, daß die Christen Asiens als solche erschienen, die das heilige Abendmahl zu gleicher Zeit feierten, wie die Juden ihr Passahmahl, und sich so von allen andern Christen trennten, welche am nächstfolgenden Sonntag ihr Abendmahl begingen. Dieser Brauch war in den Augen der andern Kirchen das Zeichen einer geheimen Hinneigung zu dem ungläubigen Judentum geworden. Dadurch wurde seine Niederlage entschieden. Dennoch gab es Christen, welche, wie die judaisierenden Laodicäer, an der Feier des 14. deshalb festhielten, weil Jesus am Abend dieses Tages das heilige Abendmahl eingesetzt habe. Sie finden sich in den Listen der späteren Häretiker unter dem Namen Audianer, Quartodezimaner. Athanasius giebt offen zu, sie seien nicht leicht zu widerlegen, wenn sie die Worte der Synoptiker anführen: „am ersten Tag der süßen Brote kamen die Jünger zu Jesu ..." (Schürer, S. 45.)[1] Wir stoßen hier auf das erste Anzeichen des Übergewichts, welches schließlich die synoptische Erzählung über die johanneische in der Kirche erlangt, und das sich durch das Mittelalter, ja bis in die neue Zeit erhalten hat. Volkstümlicher als Johannes, anscheinend klarer, zudem drei gegen einen, und besonders, von dem Verdacht einer Vermengung des christlichen Abendmahls mit dem jüdischen Passah befreit, trugen die Synoptiker in der öffentlichen Meinung den Sieg davon. Hieronymus ist derjenige unter den Vätern, der am meisten zu diesem Sieg beigetragen hat.

Aber wie erklären wir uns die Entstehung dieser zwei verschiedenen Gebräuche, des asiatischen und römischen, im zweiten Jahrhundert?[2] — Paulus hatte kein Bedenken getragen, die Feier des jüdischen Passahfestes in die Kirche einzuführen (Akt. 20, 6; vgl. I. Kor. 5, 7 f. mit 16, 8). Er hat, dies ist unzweifelhaft, die Gebräuche desselben umgebildet und vergeistigt; das heilige Abendmahl trat an die Stelle des Passahmahls mit dem Lamm und den ungesäuerten Broten, aber der Zeitpunkt der Feier war derselbe Das scheint aus Akt 20, 6 hervorzugehen. Gewiß hat es auch Johannes nicht anders gehalten; und so fand in ganz natürlicher Weise die Feier des heiligen Abendmahls am 14. Nisan in Asien Eingang. Aber die Kirchen des Abendlandes, die dem Judentum ferner standen, fühlten wohl eine gewisse Abneigung gegen dieses zeitliche Zusammenfallen des jüdischen und christlichen Festes und gegen die Art von Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren, welche durch diese Gleichzeitigkeit herbeigeführt wurde. Man machte sich deshalb los; und statt das Osterabendmahl am 14. abends zu feiern, setzte man, da die Einrichtung des wöchentlichen Sonntags im Unterschied von dem jüdischen Sabbat schon bestand, diese Feier auf den Morgen des alljährlich auf den 14. Nisan, oder richtiger auf den Märzvollmond folgenden Sonntags.[3] So bildete sich ohne Zweifel die abendländische

[1] Auf einen dieser hartnäckigen und fortan schismatischen Quartodezimaner sind die Worte des Eusebius in seiner vorgenannten Schrift (Schürer, S. 40) anzuwenden: „Wenn einer sagt, es stehe geschrieben: „am ersten Tag der süßen Brote ..." Offenbar bringt dieser Einwurf den Eusebius ebenso in Verlegenheit, wie den Athanasius.

[2] Über diesen wichtigen und schwierigen Punkt hat, wie uns scheint, Schürer S. 61 ff. wesentliche Klarheit verbreitet.

[3] Daher kommt es, wie Schürer richtig bemerkt, daß der Name Ostern jetzt mehr auf den Tag der Auferstehung als auf den des Todes Jesu angewendet wird.

Regel, welche es schließlich über die ursprüngliche Ordnung gewonnen hat. In solchen Dingen hat die Kirche Freiheit.

Das Ergebnis dieser langen verwickelten Geschichte scheint uns in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand folgendes zu sein: Sobald die Kirche auf die exegetische Seite der Frage einging, schloß sie sich an die johanneische Erzählung an. Sie bediente sich derselben einerseits, um durch die Schriften des Apollinaris der Exegese den Boden zu entziehen, auf welchem die Laodicäische Partei die Feier des 14. Nisan gründete (indem sie im Anschluß an Matthäus den 14. als Tag der Einsetzung des heiligen Abendmahls erklärte); andererseits, um durch die Schrift des Polykrates gegen Rom die asiatische Feier des 14. zu verteidigen, indem sie das Abendmahl als das vergeistigte jüdische Passah darstellte, d. h. als das Fest der christlichen Erlösung, das Gegenstück der Erlösung aus Egypten. Es handelte sich also für die asiatische Kirche nicht darum, den 14. Nisan als Tag der Einsetzung des Abendmahls zu feiern, eigentlich nicht einmal als Jesu Todestag (gegen Steitz). Das jüdische Passah wurde einfach christianisiert. Der asiatische Brauch liefert also keinerlei Beweisgrund gegen den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums, wie Baur gewollt hat; im Gegenteil ist vielmehr die Streitschrift des Apollinaris gegen die Laodicäer und die des Polykrates gegen Viktor eine glänzende Ehrenerklärung für den Bericht des vierten Evangeliums.

Im ganzen genommen läßt sich die Verschiedenheit zwischen Johannes und den Synoptikern in folgender Weise ausdrücken und erklären:

Bei der schriftlichen Abfassung der mündlichen Überlieferung begnügten sich die Synoptiker, wie die Tradition selbst, das letzte Mahl Christi auf den 14. Nisan, den ersten Tag der süßen Brote, zu verlegen, ohne zwischen dem ersten und dem zweiten Abend dieses Tages ausdrücklich zu unterscheiden. Da nun Jesus diesem am Abend vom 13. zum 14. gefeierten Mahl die Formen des am Abend des 14. zum 15. stattfindenden jüdischen Passahmahls gegeben hatte, um fortan das heilige Abendmahl an die Stelle des Passahmahls zu setzen, so konnte sich leicht ein Mißverständnis bilden; man konnte meinen, eben dieses Mahl sei das Passahmahl des 14. gewesen, was zur notwendigen Folge haben mußte, daß der Todestag Jesu auf den 15. verlegt wurde. Johannes wollte (wie er es so vielfach in seiner Schrift gethan) das Halbdunkel, das in den Synoptikern herrschte, zerstreuen und das Mißverständnis, zu welchem ihr Bericht leicht Anlaß geben konnte, berichtigen. Er stellte also absichtlich und klar den wirklichen Gang der Dinge wieder her, für welchen übrigens die synoptische Erzählung durchweg Zeugnis gab.

Fünfter Teil.

20, 1—29.

Die Auferstehung.

Im vierten Teil des Evangeliums ist das jüdische Volk vor uns hingetreten, wie es seinen Aberglauben gegen Jesum bis zum völligen Abfall treibt und dieses geistliche Verbrechen durch die Kreuzigung des Messias vollendet. Im fünften Teile sehen wir das gläubige Verhalten der Jünger durch die Auferstehung Jesu, die höchste irdische Offenbarung seiner Herrlichkeit, zum vollen Glauben erhoben.

Der Bericht des Johannes geht seinen selbständigen Weg durch die ziemlich auseinander gehenden Erzählungen der Synoptiker hindurch und läßt ohne Mühe ihre Ausgleichung durchblicken. In dem ersten Abschnitt (V. 1—18) berichtet der Evangelist, wie die beiden Hauptapostel auf grund der Erzählung der Maria Magdalena zum Glauben an die Auferstehung gelangt sind, und beschreibt die erste Erscheinung Jesu. Der zweite Abschnitt (V. 19—23) erzählt seine Erscheinung im Kreis der Apostel, durch welche er den Glauben im Apostel-Kollegium gegründet hat. Der dritte Abschnitt (V. 24—29) beschreibt die Vollendung dieses nach der vorhergegangenen Erscheinung unvollendet gebliebenen Werkes.

I. Maria, Petrus und Johannes am Grab; Erscheinung vor Maria.

V. 1—18.

Der ganze erste Teil dieses Abschnitts zielt auf das Wort in V. 8: „und er sah und glaubte." Die Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena macht diese zur Botin, die berufen ist, die Jünger zum Glauben zu leiten, wie sie die beiden ersten in's Grab geführt hat.

V. 1—3.[1]) — In dem Ausdruck μία τῶν σαββάτων kann man dem Wort σάββατα die Bedeutung von Sabbat geben: „der erste Tag (μία), vom Sabbat an gerechnet." Aber aus Luk. 18, 12 ist zu ersehen, daß σάββατον oder σάββατα auch die ganze Woche, sofern sie den Zeitraum zwischen zwei Sabbaten bildet, bedeuten kann. Somit empfiehlt sich die Erklärung von μία: der erste [unter den Tagen] der Woche. Der Name Μαγδαληνή kommt von dem Ortsnamen Magdala, wahrscheinlich El Megdjil, zwei Stunden nördlich

[1]) ℵ einige Mnn. It^aliq. Cop. Sah. setzen απο της θυρας vor εκ του μνημειου (ℵ) oder του μνημειου.

von Tiberias am Gestade des Sees Genezareth. Je größer die Erlösung war, welche Maria Magdalena Jesu zu danken hatte (Luk. 8, 2; Mark. 16, 9), desto feuriger war ihre Dankbarkeit, desto lebhafter ihre Anhänglichkeit an seine Person. Johannes sagt nichts von der Absicht, welche sie zum Grabe führte, aber sie ist bei den Synoptikern angegeben; sie wollte den Leichnam des Herrn einbalsamieren. Kam sie allein? Dies ist zu einer so frühen Morgenstunde an sich unwahrscheinlich. Die Synoptiker teilen uns mit, daß sie Gefährtinnen hatte, welche in derselben Absicht kamen. Das waren Maria, die Mutter des Jakobus, Salome, Johanna und mehrere andere Frauen, die mit Jesu von Galiläa gekommen waren (Matth. 28, 1; Mark. 16, 1; Luk. 24, 10). Bei Johannes selbst steht ein Wort, aus dem sich schließen läßt, daß sie nicht allein gekommen war. Dies ist die Mehrzahl οἴδαμεν; denn es ist trotz allem, was Meyer sagt, unmöglich, das wir zu erklären: ich, Maria, und ihr, die Jünger (!). Der Grund, warum Maria allein erwähnt wird, liegt in der Bedeutung ihrer Person bei dem folgenden Auftritt. Meyer beruft sich auf das οὐκ οἶδα, V. 13. Allein gerade dieser Gegensatz spricht wider ihn. Hier ist sie allein mit den Engeln und redet natürlich nur in ihrem eigenen Namen, wie sie auch: mein Herr sagt, und nicht mehr: der Herr (V. 2). — Diese Frauen oder einige von ihnen kamen miteinander. Aber sobald sie von ferne das offene Grab bemerkt hatten, beeilte sich Maria Magdalena, hingerissen von ihrem tiefen Eindruck, den Jüngern die Nachricht zu bringen, während ihre Gefährtinnen zum Grabe kommen. Es besteht eine leichte chronologische Verschiedenheit zwischen Johannes, Matthäus, Lukas, welche sagen: „da es noch finster war“, oder: „bei Tagesanbruch“, und Markus, bei dem es heißt: „da die Sonne aufgegangen war“. Vielleicht waren es mehrere Häuflein Frauen, die jeder Evangelist in eins zusammen nimmt. Daher dieser kleine Unterschied hinsichtlich des Zeitpunkts der Ankunft. Während der Abwesenheit der Maria erhielten ihre Gefährtinnen die Botschaft des Engels, welche von den drei Synoptikern berichtet wird. — Matthäus erzählt 28, 9 f., diese Frauen haben bei ihrer Rückkehr vom Grab eine Erscheinung Jesu gehabt. Aber der Bericht Mark. 16, 8 und besonders das Wort der beiden Jünger von Emmaus, Luk. 24, 22 f.: „sie haben ein Gesicht der Engel gesehen, welche sagen, er lebe“, sind mit dieser Thatsache unvereinbar. Diese Erscheinung vor den Frauen ist also nur die verallgemeinerte Erscheinung vor Maria Magdalena (welche bei Johannes folgt). Das erste Evangelium bezieht das auf die ganze Schar, was einem Mitglied derselben begegnet ist. Da Maria Magdalena den Herrn erst sah, als die andern Frauen in die Stadt zurückgekehrt waren, so begreift man, daß die zwei Jünger von Emmaus Jerusalem hatten verlassen können, ohne von irgend einer Erscheinung Jesu vernommen zu haben (Luk. 24, 24). Es kamen also in der That am Morgen dieses Tages keine andern Erscheinungen vor, als die der Engel vor den Frauen und vor Maria Magdalena, und die des Herrn vor der letztern. Daher hat die Kritik keine Ursache, sich über diese Erzählung zu ereifern (Keim III, S. 530).

Die Wiederholung des Verhältnisworts πρός, V. 2, kann auf den Gedanken führen, daß die beiden Jünger verschiedene Wohnungen hatten, was natürlich ist, wenn Johannes mit seiner Mutter und mit Maria, der Mutter Jesu, zusammenwohnte. — Der Ausdruck ἐφίλει hat etwas Vertraulicheres als ἠγάπα; er steht hier ohne Zweifel, weil es sich um eine bloße Angabe der Thatsache handelt, ohne besonderen Nachdruck, da Jesus selbst abwesend war. — Das Imperf. ἤρχοντο ist malerisch; vergl. 4, 30. Dieses Imperf. der Dauer spiegelt das Gefühl der unaussprechlichen Erwartung ab, welche den Jüngern während ihres Laufs das Herz klopfen machte.

V. 4—7.[1]) — Johannes, der jüngere und beweglichere, kommt zuerst an. Aber seine Erregung ist so stark, daß er am Eingang des Grabes zaghaft stehen bleibt, nachdem er einen Blick hineingeworfen hat. Petrus, in seinem Wesen männlicher und praktischer, geht entschlossen hinein. Diese Einzelzüge sind so natürlich und der Persönlichkeit der beiden Jünger so entsprechend, daß sie das Gepräge der Echtheit in sich selbst tragen. Sie erinnern an die Darstellung im Kap. 1. — Das Präs. er sieht (V. 5) steht dem Aor. er kam (V. 4) gegenüber; derselbe Gegensatz findet sich wieder zwischen den Zeitwörtern ging hinein und beschaut (V. 6). Diese Unterscheidung hat ihren Grund in dem Gegensatz zwischen dem Augenblick der Ankunft oder des Eintritts und der länger andauernden Besichtigung, welche folgt oder vorangeht. Das Wort θεωρεῖ vereinigt die Beobachtung der Thatsachen und das Nachdenken über dieselbe in sich. Diese ausgebreiteten Linnen ließen an kein Wegtragen denken; der Leichnam wäre doch nicht ganz nackt fortgenommen worden. Besonders das zusammengewickelte und sorgfältig beiseite gelegte Schweißtuch sprach nicht für eine plötzliche Wegnahme, sondern für ein ruhiges Erwachen. Das konnte den beiden Jüngern voll zu denken geben.

V. 8—10.[2]) — Die Einzahl er sah und er glaubte ist zu beachten. Bis jetzt war von den zwei Jüngern die Rede und im folgenden Vers nimmt sie der Bericht wieder zusammen: sie verstanden nicht. Diese beiden Zeitwörter in der Einzahl, in der Mitte zwischen den Zeitwörtern in der Mehrzahl, müssen hier etwas zu bedeuten haben: der Verfasser will hier offenbar von einer ihm eigenen Erfahrung reden. Er kann nicht für den andern Jünger Zeugnis ablegen; aber er kann es für seine eigene Person. Es mußte das wirklich einer der tiefsten Eindrücke seines Lebens gewesen sein. Er weiht uns ein in eine unvergleichliche persönliche Erinnerung, in die Art, wie er erstlich zum Glauben an die Thatsache der Auferstehung, und dann ebendadurch zum vollen Glauben an Christum als Messias und Gottes Sohn gekommen ist. Der Begriff glauben bezieht sich wirklich nicht, wie manche gemeint haben, bloß auf den Inhalt des Berichts der Maria Magdalena: sie haben ihn weggenommen. Das war ja Gegenstand des Sehens, nicht des Glaubens. Durch die Besichtigung des Grabes und der Lage der Leinwand kommt der Jünger zu der Überzeugung, daß das Jesus selbst gethan habe und daß er folglich lebe. Man möchte wohl erwarten, daß an dieser Stelle von einer besondern Erscheinung des Herrn vor seinem Lieblingsjünger die Rede wäre; er erscheint ja dem Petrus und Jakobus. Aber nein; in dem Bericht ist alles nüchtern: er sah und er glaubte. Er bedurfte nichts weiter. Indessen darf man darin nicht ein Lob sehen, das sich Johannes hier ausstellen wollte, und das einer Prahlerei gleich sähe. Im folgenden Vers giebt sich der Geist der Demut deutlich zu erkennen, in welchem dieser Bericht geschrieben ist. Die Worte sind zu umschreiben: „er sah und glaubte endlich." Johannes wundert sich selbst über die Blindheit, in welcher er, wie Petrus, hinsichtlich der Weissagungen der Schrift von der Auferstehung des Messias bis dahin befangen geblieben war. Er sagt ᾔδεισαν, der Bedeutung nach ein Imperf.: sie verstanden nicht. Selbst jetzt noch erfaßten sie den Sinn der Weissagungen über den Tod und die Auferstehung des Messias nicht. Erst nach der Auferstehung erschlossen sich ihre Augen für diese prophetischen Offenbarungen. (Ps. 16, 10; Jes. 53, 10 u. a., vgl. Luk. 24, 25—27 und 45.) — Ob auch

---

[1]) ℵ läßt και ο αλλος μαθητης aus. — V. 5. A X Syr. Cop. Sah. setzen οθονια vor κειμενα. — V. 6. Bei ℵ fehlt der Schluß von V. 5 von ου an und der ganze V. 6 (Verwechselung der beiden τ. ο. κειμενα.

[2]) V. 9. ℵ Italiq.: ουκ ηδει.

den Petrus die Besichtigung des Grabes zum Glauben führte, wissen wir nicht. Johannes sagt es nicht; denn es handelt sich dabei um einen inneren persönlichen Vorgang. Um diesen Erfolg bei Petrus vollständig zu erzielen, bedurfte es wohl der Erscheinung des Herrn, welche diesem Jünger noch an demselben Tag gewährt wurde (Luk. 24, 34; I. Kor. 15, 5). — Die Parallele Luk. 24, 12 ist sehr wahrscheinlich nur eine auf grund des johanneischen Berichts verfaßte Glosse. — Die ganze von dem Lieblingsjünger und von Petrus handelnde Stelle ist eines der schlagendsten Zeugnisse für den autobiographischen Charakter unseres Evangeliums.

Die Tübinger Schule und mit ihr Strauß und Renan hält diese Erzählung nur für eine Erfindung zu dem Zweck, den Johannes so hoch wie Petrus zu stellen. Der Verfasser, ein Schüler des Johannes, soll planmäßig darauf ausgehen, seinen Meister dem Petrus gleich zu machen. Wie so? etwa damit, daß er ihm raschere Beine, aber dagegen weniger Thatkraft und Mut beilegt? oder etwa damit, daß er ihm einen Glauben von geistigerer Art zuschreibt im Gegensatz zu dem fleischlich gearteten Christentum des Petrus und demnach auch der Zwölfe? Aber beschuldigt sich nicht auch Johannes des fleischlichen Unverstandes hinsichtlich der Weissagungen? Dieses ganze dem Evangelisten aufgebürdete Trugsystem verschwindet vor dem einfachen, unbefangenen Lesen des so schlichten, dramatischen Berichts.

Colani sieht in den Worten V. 9: „sie hatten die Schrift noch nicht verstanden“, einen Widerspruch gegen die Vorherverkündigungen der Auferstehung, die von den Synoptikern Jesu in den Mund gelegt werden. Wären es wirkliche Vorherverkündigungen, so hätte der Evangelist vielmehr sagen müssen: „sie verstanden die Vorhersagungen Jesu noch nicht.“ [1]) Aber wenn es nur des Anblicks des Linnenzeugs und des Schweißtuchs bedurfte, um dem Glauben des Jüngers zum Durchbruch zu verhelfen, so war das gewiß eine Wirkung der Verheißungen Jesu; sie hatten nicht ausgereicht, um ihn zum Glauben an die Auferstehung des Leibes Jesu zu bewegen, weil er sie ohne Zweifel auf seine herrliche Heimkehr aus dem Himmel bezogen hatte; aber sie gaben diesem äußeren Umstand Nachdruck genug, um den Johannes zum Glauben zu führen. Johannes war nicht genötigt, diese Thatsache zu erwähnen, weil er von den Vorhersagungen Jesu über seine Auferstehung nur das Rätselwort 2, 19 angeführt hatte.

V. 11—18. Maria Magdalena hatte soeben den beiden vornehmsten Jüngern die Botschaft von dem leeren Grabe gebracht; nun empfängt sie die erste Offenbarung des Herrn und wird allen die Verkündigerin seiner Auferstehung.

V. 11—13. [2]) — Petrus und Johannes entfernen sich; der eine wenigstens schon als gläubiger Mann; Maria bleibt zurück und weint, und wie man zu thun pflegt, wenn man vergeblich einen treuen Gegenstand sucht, sieht sie immer wieder dahin, wo er nach ihrer Meinung sein mußte. Das Part. Präs. καθεζόμενος läßt sich ganz wohl in seinem streng grammatischen Sinne nehmen. Sie bemerkt die beiden Engel in dem Augenblick, da sie erscheinen. In dieser Thatsache liegt kein Widerspruch gegen die frühere Erscheinung eines Engels vor den Frauen, welche das Grab zuerst besucht hatten. Die Engel sind nicht unbeweglich und sichtbar in der Art von Marmorbildern. — Maria antwortet

---

1) Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, p. 112.

2) Statt προς το μνημειον lesen A B E G H L M Δ Λ 60 Mnn προς τω μνημειω, ℵ εν τω μνημειω (unter Auslassung von εξω mit A It^pleriquae Syr. — V. 12. ℵ läßt δυο vor αγγελους aus.

auf die Frage der himmlischen Boten so unbefangen, als hätte sie mit menschlichen Wesen zu reden gehabt, so ganz ist sie von dem einen Gedanken hingenommen, ihren Meister wieder zu finden. Wer hätte diesen Zug erfunden? Weiß sieht darin ohne Grund einen Anklang an die Erscheinung des Engels vor den Frauen, der sich an den unrechten Platz eingeschlichen habe.

V. 14—16.[1]) — Nachdem sich Maria über das Grab gebeugt, steht sie auf und wendet sich zurück, um den zu suchen, nach welchem sie verlangt. Vielleicht hat sie hinter sich ein Geräusch vernommen. Man hat die Vermutung der Maria aus der Kleidung erklärt, welche Jesus trug. Allein sie konnte leicht auf den Gedanken kommen, daß der Mann, der in so früher Stunde da war und sie so fragte, der Gärtner sein könnte. Und was die Kleider betrifft, so waren die Arbeiter häufig nur mit ihrem Schürztuch bekleidet (21, 7). — Daß es schwer war, Jesum wiederzuerkennen, hatte einen doppelten Grund. Trotzdem daß der Leib Jesu derselbe war, so war doch durch seinen Übergang in ein neues Leben eine Veränderung in seiner ganzen Person vorgegangen; er erschien ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, sagt Markus (16, 12). Als die Seinen ihn wiedersahen, ging es ihnen ähnlich wie es uns geht, wenn wir einem Freund nach langer Trennung wieder begegnen; wir bedürfen einige Zeit, um ihn wiederzuerkennen; dann auf einmal fällt schon bei der einfachsten Kundgebung die Binde von unsern Augen. Allein es war auch ein Grund innerer Art, der hier im Wege stand. Weil der Maria der Glaube an die Verheißungen Jesu fehlte, so lag der Gedanke an seine Rückkehr in's Leben ihrem jetzigen Denken gänzlich fern. — Wie immer, so auch hier, folgt das Verhalten Jesu den Bedürfnissen des Gemütes, das leidet und liebt. Das Persönlichste, was es in den menschlichen Kundgebungen giebt, ist der Ton der Stimme; dadurch macht sich Jesus ihr kenntlich. Der Ton, in welchem er in diesem Augenblick den Namen der Maria ausspricht, drückt alles aus, was sie für ihn, und er für sie ist. — Aus dem Wort στραφεῖσα geht hervor, daß sie sich wieder zu dem Grab umgewendet hatte; denn sie war unruhig und suchte bald da, bald dort. Und nun bei dem Klang dieser bekannten Stimme, der ihr Innerstes durchbebt, legt auch sie ihr ganzes Wesen in den Ruf: Meister! und wirft sich ihm zu Füßen um sie zu umfassen, wie aus V. 17 ersichtlich ist. — Rabbuni, welches sich nur hier und Mark. 10, 51 findet, ist eine Form des Wortes „Rabban". Das י ist entweder das י Paragogicum, oder Suffix mein. Im letztern Fall hätte es seine Bedeutung nach und nach verloren, woraus es sich erklärt, daß es der Evangelist nicht übersetzt. Das Wort ἑβραϊστί, das in den meisten alten Mjj. steht, ist verdächtig; doch läßt es sich verteidigen, wenn man daran denkt, wie fremd das Wort Rabbuni den Ohren der griechischen Leser des Evangeliums klingen mußte.

V. 17 u. 18.[2]) — Je eifriger Maria ihre Arme gegen Jesum ausbreitet, desto mehr scheint er zurückzuhalten; aus welchem Grunde? Sollte er diese Berührung scheuen, weil sie für ihn etwas Schmerzhaftes hätte, entweder wegen der kaum vernarbten Wunden (Paulus), oder wegen der zarten Natur seines gewissermaßen kaum aus der Schale geschlüpften Leibes (Schleiermacher, Olshausen)? Derlei Erklärungen werden, wie Reuß sagt, nur angeführt um sie der Geschichte zu überliefern. Oder schien ihm diese Berührung der Würde seines fortan vergöttlichten Leibes zu widersprechen (Chrysostomus, Eras-

[1]) V. 15. ℵ: ει συ ει ο βαστασας. — V. 16. ℵ B D L O X Δ Π 7 Mnn. It[pleriq.] Syr. Cop. lesen, nach αυτω, εβραιστι, welches in T. R. und 9 Mjj. fehlt.

[2]) ℵ B D It[aliq.] werfen μου nach πατερα, ℵ und D auch nach αδελφους aus. — ℵ setzt ιδου vor αναβαινω herein. — V. 18. ℵ A B I X: αγγελλουσα für απαγγελλουσα.

mus)? Diese Erklärung verträgt sich nicht mit der Aufforderung an Thomas, ihn zu berühren; vgl. auch Luk. 24, 39. — Lücke hat an den Gebrauch des Zeitworts ἅπτεσθαι bei Homer gedacht, wo es so viel heißt als die Knie anfassen im Sinn von anbeten, inständig bitten. Man hat sogar versucht, die Worte in dieser Bedeutung mit dem folgenden zu verbinden: „ich bin noch nicht verklärt; darum ist es noch nicht Zeit, mich anzubeten." Aber ἅπτεσθαι für sich allein hat nie diesen Sinn, und Jesus nimmt wenige Tage nachher die Anbetung des Thomas an. — Eine andere Annahme (Meyer, Bäumlein) ist die, daß Jesus die Absicht habe, der Maria eine Besorgnis zu benehmen, indem diese sich der Wirklichkeit dessen, was sie sah, zu versichern suchte. Aber dann wäre das Wort ψηλαφᾶν richtiger als ἅπτεσθαι. Oder hat man auch das berühren im Sinn von zurückhalten gefaßt: „halte mich nicht ängstlch zurück, wie wenn ich dir zu entweichen im Begriff wäre, sondern gehe hin zu meinen Brüdern" (Neander). Aber dann stünde κρατεῖν (fassen). Durch diesen Grund wird auch die Erklärung von Baur beseitigt: „halte mich nicht auf, denn ich muß zu meinem Vater aufsteigen, zu dem ich mich noch nicht begeben habe." — Das ἅπτεσθαι, welches Jesus verbietet, ist nicht ein Berühren aus Besorgnis, sondern zum Zweck des Genießens (II. Kor. 6, 17; Kol. 2, 21): „umfasse meine Füße nicht; ich bin nicht gekommen, die vorigen irdischen Beziehungen zu erneuern. Dies ist nicht das wahre Wiedersehen, das ich euch versprochen habe. Soll ich in wesentlicher und dauernder Weise wiederkommen, so muß ich zuvor aufgestiegen sein. Dieser Augenblick ist noch nicht da." Oder, wie Steinmeyer sagt: „ich bin vielmehr gekommen um Abschied zu nehmen." Die Jünger bildeten sich ein, der Tod Jesu sei sein Hingang zum Vater gewesen, von welchem er ihnen gesagt hatte, und sein Wiederkommen (13, 1) dünkte ihnen der Anfang seiner bleibenden Wohnung bei ihnen. Sie verwechselten den Tod mit der Himmelfahrt, und die verheißene Wiederkehr mit der Parusie. Aber Jesus erklärt ihnen durch den Mund der Maria, er sei noch nicht aufgestiegen und jetzt erst im Begriff aufzusteigen. So muß denn Maria, anstatt diesen Augenblick des Besitzes zu kosten, als wäre ihr Jesus wirklich wieder geschenkt, sich aufmachen und den Jüngern verkündigen, was vorgeht. Jesus sagt nicht ἀνέβην (Aor.), sondern ἀναβέβηκα (Perf.); er will sagen, er sei noch nicht in dem Zustand eines Wesens, das die Auffahrt vollbracht hätte und mit den Seinigen in die Beziehung höherer Art eintreten könnte, in welcher sie ihn wieder besitzen werden. — „Aber gehe hin" bildet den Gegensatz zu dem Bleiben um zu genießen. Die Botschaft, welche ihr Jesus an die Seinigen aufträgt, will also sagen: „ich bin noch nicht im Zustand meiner Verklärung; aber sobald ich ihn erlangt habe, werde ich euch desselben teilhaftig machen, und dann soll nichts mehr zwischen euch und mich treten." Daher die Ausdrücke: „meine Brüder" und: „mein Vater und euer Vater ...." Darin liegt etwas wie ein Vorschmack der zukünftigen Gemeinschaft. Diese Ausdrücke heben die unauflösliche Zusammengehörigkeit hervor, welche sie mit ihm vereinigen wird in dem Stand der Herrlichkeit, in den er eben jetzt eingehen will. Er hatte sie bis jetzt noch nicht seine Brüder geheißen; derselbe Ausdruck findet sich wieder Matth. 28, 10. Er enthält mehr als Weiß meint, wenn er nur den Gedanken darin findet, daß sein brüderliches Verhältnis zu ihnen durch seine Erhöhung nicht werde beeinträchtigt werden. Ich glaube auch nicht, daß Jesus hier die gemeinsame Wirksamkeit hervorheben will, durch welche sie verbunden sein werden (Steinmeyer, Keil). Er nennt sie seine Brüder als Teilnehmer an der Gotteskindschaft, die er ihnen erworben hat; sie werden mit ihm die Kindesgemeinschaft mit Gott selbst genießen. Die Worte: „mein Vater und euer Vater", geben die Erklärung hierzu. Zu dem Wort: meine Brüder, vgl. Röm. 8, 29.

— In dem Wort Vater liegt die kindliche Innigkeit, in dem Wort Gott die vollkommene Abhängigkeit, und zwar für die Jünger, wie für Jesus selbst. — Aber in dieser für die Gläubigen so ehrenvollen Gleichstellung bleibt doch ein unvertilgbarer Unterschied. Jesus sagt nicht und kann nicht sagen unser Vater, unser Gott, denn Gott ist nicht ihr Vater und ihr Gott in demselben Sinn, in welchem er sein Vater und sein Gott ist. — Das Präsens ἀναβαίνω ist verschieden erklärt worden, entweder daß es die sichere und nahe bevorstehende Thatsache bezeichne, wie das ὑπάγω, πορεύομαι in den früheren Reden, oder daß er sogar den Tag der Auferstehung und den der Himmelfahrt als eins darstellen soll (Baur, Keim); daher ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern. Die erstere Erklärung ist nicht möglich; denn die Gegenüberstellung: „ich bin noch nicht aufgefahren ...., aber ich fahre auf", nötigt dazu, dem Präsens seinen strengsten Sinn zu geben. Die zweite ist auch nicht zulässig, denn diese Erscheinung hat nichts an sich, was sie von den folgenden unterschiede, was doch sein müßte, wenn die Himmelfahrt, die völlige Verklärung, sie trennte. Das ich fahre auf muß also eine Erhöhung aus der gegenwärtigen Stellung bezeichnen, welche aber noch nicht die Himmelfahrt ist. Man kann, was auch Weiß sagen mag, die Vorstellung von einer fortschreitenden Erhebung während der Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt nicht umgehen, einer Erhebung, welcher die allmähliche Verwandlung des Leibes Jesu entspricht, die aus allem Nachfolgenden deutlich hervorgeht. Einesteils ist er nicht mehr bei den Jüngern und lebt nicht mehr mit ihnen in der irdischen Daseinsform (Luk. 24, 44); anderenteils ist er auch noch nicht in dem Stand der Verklärung bei dem Vater. Es ist ein durch das Wort ἀναβαίνω genau bezeichneter Zustand des leiblichen und geistigen Übergangs.

Durch diese Botschaft will Jesus die Blicke der Maria und seiner Jünger von der unvollkommenen Freude dieses vorübergehenden Wiedersehens, das nur ein Mittel ist, zu der Erwartung der geistigen, bleibenden Gemeinschaft erheben, welche das Ziel ist, der aber sein Hingang zum Vater vorausgehen muß (14, 12. 19; 16, 7. 16). Diese Ankündigung bezieht sich auch auf die folgenden Erscheinungen und soll die Seinigen über das plötzliche Verschwinden trösten, durch welches denselben jedesmal plötzlich ein Ende gemacht wurde. — Das Präs. sie kommt an (V. 18) drückt mit voller Lebhaftigkeit die Überraschung der Jünger über die Ankunft und die Botschaft der Maria aus.

Wir haben gesagt, die bei Matthäus (28, 9. 10) erzählte Erscheinung vor den Frauen erscheine uns als eine und dieselbe mit derjenigen, welche Johannes hier genauer beschrieben hat. Um sich hiervon genauer zu überzeugen, darf man ja nur die Worte: „rühre mich nicht an", und: „gehe und sage meinen Brüdern", vergleichen mit: „sie griffen an seine Füße", und: „gehet hin und verkündiget meinen Brüdern". Einige neuere Kritiker, welche gleichfalls die beiden Vorgänge als einen und denselben ansehen, haben behauptet, die Erzählung des Johannes sei mehr nur eine dichterische Ausschmückung des kurzen Berichts von Matthäus unter Beiziehung der Erzählungen bei Markus und Lukas.[1]) Aber wie sollte man nicht sehen, daß der Bericht des Matthäus nur eine abgeblaßte Inhaltsangabe der Überlieferung ist, während die Schilderung des Johannes den wirklichen Hergang in seiner ursprünglichen Frische und Anschaulichkeit wiedergiebt?

---

[1]) Z. B. Keim (III, S. 558): „Der Evangelist der christlichen Mystik entlehnt von Matth. den Besuch der Maria Magdalena am Grabe und die Botschaft an die Jünger."

II. Die erste Erscheinung vor den Jüngern, V. 19—23.

Der auferstandene Herr geht in seiner Erscheinung stufenweise vorwärts. Die Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena, vorbereitet durch die der Engel, bereitet hinwiederum durch die ihr aufgetragene Botschaft an die Jünger die Erscheinung in ihrer Mitte vor. Zwei besondere Erscheinungen des Auferstandenen hatten vor dieser im Laufe dieses Tages stattgehabt, nämlich die Erscheinung vor den beiden Jüngern von Emmaus, und die, welche dem Petrus gewährt wurde (Luk. 24, 13—32. 34; Mark. 16, 12 f.). Die im Nachfolgenden beschriebene, am Abend vor allen Jüngern geschehene Erscheinung ist offenbar keine andere als die, welche Lukas (24, 36 ff.) und Markus (16, 14) erzählen. Der wesentliche Zweck dieser Erscheinung war, den Glauben an die Auferstehung in ihnen zu begründen und dadurch ihren Glauben an ihn zu befestigen; sie sollte auch ihre apostolische Sendung vorbereiten helfen.

V. 19 und 20.[1]) — Die Mehrzahl θυρῶν bezeichnet eine Thür mit zwei Flügeln. Die Worte: „aus Furcht vor . . . .“ dienen zur Erklärung der Thatsache, daß die Thüren wirklich verschlossen waren, die in V. 26 noch einmal, aber ohne die hier gegebene Erklärung erwähnt wird. Es ist die Ansicht ausgesprochen worden, dieser äußere Umstand sollte bloß die geistige Verfassung, in der sich die Jünger befanden, kennzeichnen (Lücke) und bei der Ankunft Jesu seien ihm die Thüren auf ganz natürliche Weise aufgethan worden (Schleiermacher). Strauß dagegen ist über diese Erklärung so entrüstet, daß er sogar erklärt, es gehöre eine förmliche Verstockung gegen den Sinn des evangelischen Textes dazu, um sie aufrecht zu erhalten. Calvin und Pressensé nehmen an, die Thüren haben sich von selbst wunderbarer Weise aufgethan (vgl. Akt. 12, 10). Aber der Ausdruck ἔστη, er stand da, deutet weniger auf ein Eintreten, als auf eine plötzliche Erscheinung und steht in V. 26, wo die geschlossenen Thüren wieder erwähnt sind, in Beziehung nicht mehr zu der Furcht vor den Juden, sondern zu der Art der Erscheinung selber. Ich glaube also mit Weiß, Keil u. A., daß sich das plötzliche Dasein Jesu im Kreis der Jünger nur aus dem Umstand erklären läßt, daß der Leib Jesu bereits ganz unter der Macht des Geistes stand. Freilich war dieser Leib noch derselbe, der ihm während seines Lebens zum Werkzeug gedient hatte (V. 20); aber da dieser Leib schon vor seinem Tode der Macht seines Willens unterthan war (6, 16—21), so stand er jetzt vermöge der durch die Auferstehung geschehenen Umwandlung der Natur des verklärten, geistlichen Leibes noch näher (I. Kor. 15, 44). Das Wort ἔστη findet sich auch in dem Bericht des Lukas (24, 37); es steht dort im unverkennbaren Zusammenhang mit dem Eindruck des Schreckens, der die Jünger anfänglich überkam, und mit der Annahme, daß es ein Geist sei; denn er war da, ohne daß sein Eintreten wahrgenommen worden war. Dieser Art des Erscheinens entspricht das wiederholte plötzliche Verschwinden (Luk. 24, 31: ἄφαντος ἐγένετο).

Der Gruß Jesu ist bei Lukas und Johannes derselbe: Friede sei mit euch! Weiß findet hier nur den üblichen Gruß der Juden; aber wozu hätte er ihn denn noch einmal wiederholt (V. 21)? Offenbar macht Jesus diesen Gruß zum Träger eines neuen, höheren Gedankens. Er fordert seine Jünger auf, dem Frieden der Versöhnung, den er ihnen aus dem Grabe bringt, ihr Herz zu öffnen. „Er ist gekommen, sagt Paulus (Eph. 2, 17), und hat verkündigt den Frieden!“ —

---

[1]) T. R. setzt bei συνηγμενοι, das in ℵ A B D I Λ 6 Mnn. It[aliq.] Syr. fehlt. — V. 20. T. R. mit 12 Mjj. (E G H u. s. w.) Syr.: εδ. αυτοις τας χειρας και την πλευραν αυτου. ℵ D I: εδ. τας χειρας και την πλευραν αυτοις. A B: εδ. και τας χειρας και την πλευραν αυτοις.

V. 20. Die Worte: und da er solches gesagt bringen den Gruß in V. 19 und die Handlung, welche V. 20 erzählt, in Zusammenhang. Indem er sie von der Wirklichkeit seiner Erscheinung überzeugte, gab er ihnen den Beweis der göttlichen Huld, welche ihnen den Meister wieder schenkte, und verwandelte ihre Furcht in Frieden, ja in Freude. — Der Umstand, daß er ihnen seine Füße nicht zeigt, kann nichts für die Ansicht beweisen, daß die Füße am Kreuze nicht angenagelt waren. Die durchbohrten Hände und die Seitenwunde waren Beweis genug für die Identität. Übrigens ergiebt sich aus Luk. 24, 40, daß dieser Einzelumstand bei Johannes einfach übergangen ist.

V. 21—23.[1]) — Nicht als Gläubigen bloß will ihnen Jesus den Frieden geben; sondern er hat dabei auch ihre zukünftige Aufgabe im Auge. Der Friede ist die Grundlage des Apostolats; daher der wiederholte Gruß: Friede sei mit euch! Diese Botschaft von der Versöhnung, welche ihnen Jesus bringt, werden sie der Welt zu predigen haben (II. Kor. 5, 20). Jesus überträgt ihnen zuerst das Amt (V. 21b); dann teilt er ihnen die Gabe mit, in dem Maß, als es seine jetzige Stellung erlaubt (V. 22); endlich offenbart er ihnen die erstaunliche Größe dieser Aufgabe (V. 23).

Es giebt eigentlich nur eine Sendung vom Himmel zur Erde; das ist die Sendung Jesu. Er ist der Apostel (Hebr. 3, 1). Die Sendung der Jünger ist in der seinigen enthalten, und vollendet ihre Verwirklichung für die Welt. Deshalb braucht Jesus, wenn er von sich selbst redet, den feierlichsten Ausdruck ἀπέσταλκε: er ist ein Botschafter; dagegen, wo er auf die Jünger übergeht, gebraucht er den einfacheren Ausdruck: πέμπω, sie sind Boten.

V. 22. Die Ausstattung für diese Sendung. — Wie es eigentlich nur eine Sendung giebt, so giebt es auch nur eine Kraft, sie zu erfüllen, nämlich die Kraft Jesu, die er durch seinen heiligen Geist mitteilt. Die Worte: nachdem er solches gesagt dienen, wie in V. 20, zur Verknüpfung der folgenden Handlung mit dem vorhergehenden Wort. Über die Bedeutung der hier beschriebenen Handlung stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Nach Baur, Hilgenfeld, Keim würde der Evangelist sowohl Pfingsten als Himmelfahrt auf diesen Tag übertragen (V. 17). Allein das: ich fahre auf in V. 17 kann nicht im Lauf dieses Tages zur Ausführung gekommen sein; denn aus V. 20 ist ersichtlich, daß Jesus seinen verklärten Leib noch nicht hatte, und erst vom Vater soll er den Geist senden (7, 39; 16, 7). Weiter beweist das Fehlen des Geschlechtsworts vor πνεῦμα ἅγιον, daß es sich noch nicht um die Sendung des Kap. 14—16 verheißenen Paraklets handelt. Daraus haben andere, Chrysostomus, Grotius, Tholuck, den Schluß gezogen, daß der hier erwähnte Vorgang eine rein sinnbildliche Handlung, ein sinnenfälliges Unterpfand für die zukünftige Sendung des Geistes gewesen sei. Aber diese Erklärung paßt nicht zu dem Imper. λάβετε; es müßte das Futurum stehen. Dieser Ausdruck deutet auf eine wirkliche Mitteilung. Es handelt sich hier weder um eine bloße Verheißung, noch um die volle Ausgießung des Geistes. Wie Jesus für seine Person auf eine höhere Lebensstufe erhoben war, so erhebt er auch sie, soweit er es vermag, zu ihrer künftigen Stellung. Er macht sie zu Genossen seines Auferstehungslebens, wie er ihnen später durch die Geistesausgießung seinen Herrlichkeitsstand geben will. Er vermittelt ihnen den Frieden der Kindschaft und des Schriftverständnisses (Luk. 24, 45); er setzt ihren Willen in Einklang mit dem seinigen, damit sie sich zum gemeinschaft-

[1]) T. R. liest Ιησους vor παλιν, mit 13 Mjj. (A B I u. s. w.); es fehlt in ℵ D L O X It^plerique Vg. Cop. — Statt πεμπω ℵ: πεμψω; D L O: αποστελλω. — V. 23. Statt τινων, B It^taliq.: τινος. — T. R. liest αφιενται mit 11 Mjj. (E G I u. s. w.); A D L O X: αφεωνται; ℵ Syr: αφεθησεται.

lichen Werk bereiten (V. 21). Mehrere Ausleger, z. B. Reuß, sehen hier eine Anspielung auf Gen. 2, 7: „Der Herr blies ihm den lebendigen Odem in seine Nase.“ Aber der Gedanke Jesu ist meines Erachtens mehr der Zukunft als der Vergangenheit zugewendet. Diese vorbereitende Mitteilung soll es ihnen deutlich machen, daß, wenn das Wehen des Geistes anheben wird, dieses Wehen nichts anderes sei als der Odem ihres unsichtbaren Meisters.

V. 23. — Das neue Werk, das ihnen anvertraut wird, ist hier in seiner ganzen Größe enthüllt; es handelt sich hier um nichts Geringeres als um Zuweisung oder Versagung des Heils für alle Menschen; den Himmel aufthun oder zuschließen, das ist ihre Aufgabe. Dem alten Bunde kam eine vorläufige Vergebung und eine widerrufliche Verwerfung zu. Mit dem Kommen des heiligen Geistes betritt die Welt den Boden der unwandelbaren Wesenheiten. Die Macht, Sünden zu vergeben (Matth. 9, 6) oder sie zu behalten (Joh. 9, 41; 15, 22. 24), welche der Menschensohn ausübte, soll fortan kraft seines Geistes, der mit ihnen sein wird, ihnen zustehen. — Die Ausdrücke, welche Jesus braucht, enthalten mehr als eine bloße Anbietung der Vergebung oder eine Androhung der Verdammnis, ja auch mehr als ein Aussprechen des Heils oder des Verderbens mittelst der evangelischen Verkündigung. Jesus spricht von einem Worte, dem eine Wirksamkeit zur Seite geht, sei es, daß der Schuldige seiner Schuld entledigt, oder für immer mit ihr belastet wird. Wer wirklich das Werkzeug des Geistes ist (V. 21), sagt nicht bloß: du bist gerettet“, — er rettet durch sein Wort; — oder: „du bist verdammt“, — er verdammt in Wirklichkeit, und zwar, weil in dem Augenblick, da er durch den Geist dieses Wort ausspricht, Gott es bestätigt. Das Präs. ἀφίενται (wörtlich: werden vergeben) bezeichnet eine thatsächliche Wirkung; Gott vergiebt seine Sünden im selben Augenblick. Das Perf. ἀφέωνται, wie einige Mjj. lesen, würde besagen: „sind und bleiben vergeben“. Dieses Perf. ist wahrscheinlich durch die Symmetrie dieses Satzes mit dem vorhergehenden hereingekommen (κεκράτηνται). Die Abschreiber haben nicht verstanden, daß es sich im ersten Satz um eine vorübergehende wirkliche That handelt, um den Übergang aus dem Stand der Verdammnis in den Stand der Gnade, während der zweite sich auf einen dauernden Zustand bezieht, um die für immer festgesetzte Verdammnis.

Die Ordnung der beiden Sätze zeigt an, daß die erste dieser beiden Wirkungen der eigentliche Zweck der Sendung ist und die andre erst eintritt, wenn die erste fehlschlägt. — Meines Erachtens giebt uns nichts das Recht, hier an eine besondere Vollmacht zu denken, die den Aposteln als solchen übertragen worden wäre. Es handelt sich nicht um Recht, sondern um Kraft. Ihr Urquell ist das πνεῦμα. Ich sehe also keinen Grund, dieses Vorrecht ausschließlich den Aposteln zuzueignen, wie Keil will. Die in V. 18 f. genannten Jünger sind sicherlich alle Gläubigen zusammen; die beiden von Emmaus waren anwesend und viele andere, die nicht Apostel waren, mit ihnen, nach Luk. 24, 33. Und wie wäre es möglich, die Gabe des Geistes auf die Apostel zu beschränken? Diesen kommt ja gewiß ein besonderes Ansehen zu. Aber die Kräfte des Geistes sind allen Gläubigen gemein; Weiß nimmt an, das hier von Jesu übertragene Vorrecht bestehe nur in der Fähigkeit, zwischen läßlichen Sünden und Todsünden zu unterscheiden (I. Joh. 5, 16). Aber diese Anwendung greift viel zu sehr in das Gebiet der Fachgelehrsamkeit und führt vom Zusammenhang ab. Übrigens war die ähnliche dem Petrus gegebene Verheißung, Matth. 16, 19, bereits in gewissem Maß auf die ganze Gemeinde ausgedehnt worden, Matth. 18, 18.

III. Die zweite Erscheinung vor den Jüngern (Thomas).
V. 24—29.

Eine letzte Quelle des Unglaubens war noch zurück im Kreis der Zwölfe. Sie wird abgethan und die Entwickelung des Glaubens kommt bei all den künftigen Zeugen Christi zum Abschluß.

V. 24 u. 25.[1]) — Zu δίδυμος, vergl. 11, 16. Wir haben den Thomas 11, 16 und 14, 5 kennen gelernt; der Eindruck, den der Tod seines Meisters auf ihn machte, mußte der der tiefsten Entmutigung sein: „ich hatte es ihm ja vorausgesagt", wird er immer wieder gedacht haben. Seine Abwesenheit an diesem ersten Tage mochte wohl in Zusammenhang mit dieser Verstimmung stehen. Dies wird bestätigt durch die Art, wie er das Zeugnis seiner Brüder aufnimmt. Es spricht sich etwas Starrsinniges selbst in der Form seiner Rede aus und besonders in der Wiederholung derselben Ausdrücke. Dies macht uns die Lesart τοπον anstatt des zweiten τυπον zweifelhaft. Diese von Tischendorf, Weiß, Keil u. A. angenommene Lesart ist nicht nur schwach beglaubigt, sondern sie nimmt auch der Weigerung des Jüngers den entschiedenen Ton des Eigensinns. Andererseits ist zuzugeben, daß das zweite τύπος unter dem Einfluß des ersten leicht an die Stelle von τόπος getreten sein kann. Wenn Thomas nicht von den Füßen Jesu spricht, so ist es lächerlich, wie einige Ausleger thun, daraus zu schließen, daß die Füße nicht angenagelt gewesen seien.

V. 26 und 27. — Jesus hatte den Jüngern durch die Frauen die Weisung zugehen lassen, nach Galiläa zurückzukehren (Matth. 18, 7; Mark. 16, 7). Wie kommt es, daß sie acht Tage nach der Auferstehung noch in Judäa sind? Ist die Annahme nicht gestattet, was sie zurückhielt, sei die Furcht gewesen, den Thomas zu verlassen und ihn zu verlieren, wenn sie ihn in dieser Gemütsstimmung zurückließen? — In seinen Gruß schließt Jesus auch diesen Jünger mit ein; an ihn richtet er ihn ja besonders; denn er ist der einzige, der den Frieden noch nicht genießt, welchen der Glaube gewährt. — Die beinahe wörtliche Wiedergabe der vermessenen Worte des Thomas soll ihn über das Unziemliche einer solchen Forderung schamrot machen. Man kann mit Weiß annehmen, daß der Ausdruck βάλλειν εἰς einfach heißt, die Hand unter das Kleid Jesu stecken, um die Wunde zu betasten. — Mit dem Ausdruck μή γίνου will ihm Jesus zu fühlen geben, in welch gefährlicher Stellung er sich jetzt befinde an dem Punkte, wo die beiden Wege des entschiedenen Unglaubens und des völligen Glaubens auseinandergehen. Ein einziges Stück Wahrheit, eine einzige Thatsache der Heilsgeschichte, die man beharrlich von sich weist, kann zum Ausgangspunkt des gänzlichen Unglaubens werden, wie auch ein nur an diesem einen Punkt errungener Sieg über den Unglauben zum völligen Glauben führen kann.

V. 28 und 29.[2]) — Was auf den Thomas einen so tiefen Eindruck macht, ist nicht bloß die Wirklichkeit der Auferstehung, die er mit seinen Händen greift, sondern auch die Allwissenheit des Herrn, die sich ihm kundgiebt durch die Wiederholung der Worte, welche Thomas ohne Beisein des Herrn ausgesprochen zu haben glaubte. Dieser Vorgang erinnert an den ähnlichen mit Nathanael (K. 1). Ganz wie diesem, so blitzt auch dem Thomas das Licht

---

[1]) ℵ setzt ein ουν nach οτε und streicht es in V. 25 nach ελεγον. — V. 25. A I It plerique Vg. Or. lesen τοπον für τυπον, und ℵ εις την χειραν (!) αυτου statt εις τον τυπον των ηλων.

[2]) 7 Mjj. (ℵ B C D G u. s. w.) It plerique streichen και vor απεκριθη. — V. 29. Statt λεγει ℵ: ειπεν δε. — Alle Mjj. 150 Mnn. It. Syr. streichen Θωμα nach εωρακας με, während es T. R. mit einigen Mnn. liest. — ℵ liest και nach με.

plötzlich mit unwiderstehlichem Glanze in sein Innerstes hinein, und, wie im geistigen Leben häufig solche Rückwirkungen eintreten, erreicht er von der niedrigsten Stufe des Glaubenslebens aus den Gipfel mit einem Anlauf und spricht die Gottheit seines Meisters nachdrücklicher aus als es je durch den Mund eines seiner Mitjünger geschehen war. Der letzte wird mit einem Mal der erste, und der Glaube der Jünger erreicht endlich in der Person des Thomas die volle Höhe der göttlichen Wahrheit, wie sie in den ersten Worten des Prologs zum Ausdruck gekommen ist. Ohne Grund haben Theodor von Mopsueste, die Sozinianer u. A. den anbetenden Ruf des Thomas auf Gott und nicht auf Jesum beziehen wollen und daraus eine Lobpreisung oder einen Ausruf zur Ehre Gottes gemacht. Dann könnte nicht εἶπεν αὐτῷ stehen, er sagte zu ihm; zudem kann der Ausdruck mein Herr sich nur auf Jesum beziehen. Man macht den Monotheismus des Thomas dagegen geltend. Aber gerade weil der Jünger begreift, daß er fortan eine Verehrung für Jesum hat, die über das hinausgeht, was einer Kreatur gewährt werden kann, ist er eben durch seinen Monotheismus genötigt, dieses Wesen in den Schoß der Gottheit hineinzuversetzen. — Die Wiederholung des Geschlechtsworts und des Fürworts μοῦ geben diesem Wort eine besondere Feierlichkeit (Weiß).

V. 29. An sich hätte diese Anrede des Jüngers keine entscheidende Bedeutung. Sie könnte eine übermäßige Gefühlssteigerung sein. Aber was ihr eine unbedingte Wichtigkeit verleiht, das ist die Art ihrer Aufnahme von seiten Jesu. Der Herr dämpft diese Gefühlserregung nicht wie der Engel der Apokalypse, der zu Johannes sagt: bete Gott an! Er antwortet vielmehr: „du hast geglaubt“, und nimmt so den Ausdruck an, womit Thomas seine Gottheit verkündigt hat. In einem Artikel des Lien (Mai 1869) wird eingewendet, die zustimmende Antwort Jesu beziehe sich möglicherweise nicht auf den Ausruf: mein Gott, sondern auf den Glauben des Thomas an die Thatsache der Auferstehung. Allein wenn Jesus das Wort des Jüngers nur zum Teil gebilligt hätte, so würde er das Mittel gefunden haben, die Schlacken zu beseitigen und doch das reine Gold festzuhalten. — Das Perf. πεπίστευκας will sagen: „du bist jetzt im Besitz des Glaubens.“ Man könnte das Wort auch in fragendem Sinn nehmen. Denn Meyer bemerkt nicht ohne Grund, in den Worten: weil du gesehen hast liege eine Beimischung von Tadel, welche gut zu dieser Auffassung paßt. — In den letzten Worten kennzeichnet Jesus den ganz neuen Charakter der jetzt anbrechenden Zeit, in welcher der Glaube sich mit dem Zeugnis begnügen muß ohne eine Begründung durch das Schauen in Anspruch zu nehmen, wie es der Glaube des Thomas verlangt hatte. — Dieses Wort schließt die Geschichte der Entwickelung des Glaubens der Apostel ab und eröffnet den Blick in die jetzt anhebende ganz neue Entwickelungsstufe des Glaubens der Kirche, der auf dem apostolischen Zeugnis ruht. Baur ist der Ansicht, Jesus stelle hier den Glauben an die äußeren Thatsachen dem Glauben gegenüber, der seinen Inhalt nur mehr in sich selbst habe, in der Idee, deren sich der Gläubige von nun an vollkommen bewußt sei. Allein die Verse 30 und 31 drücken einen Gedanken aus, der dieser Ansicht gerade entgegengesetzt ist. Baur erklärt diese daher auch, ohne jeden Beweis, für unterschoben. Der Gegensatz, welchen Jesus bezeichnet, ist ein ganz anderer; auf der einen Seite nämlich ein fleischlicher Glaube, der, um ein Wunder anzunehmen, schlechterdings sehen will, auf der andern ein Glaube geistiger Art, der die göttliche Thatsache auf grund eines glaubwürdigen Zeugnisses annimmt. Dem Thomas war es noch vergönnt, auf dem ersten dieser Wege seine Rettung zu finden; aber von nun an wird man sich an dem andern genügen lassen müssen. Sonst wäre in der Welt kein Glaube mehr möglich ohne immer neue Wunder und sich wiederholende himmlische Erscheinungen für jeden

einzelnen Gläubigen. Das kann nicht der Gang des Werkes Gottes auf Erden sein. — Das Part. Aor. ἰδόντες, eigentlich: die gesehen haben werden, bezeichnet eine dem Glauben vorausgehende Thätigkeit, und das Part. Aor. πιστεύσαντες, welche geglaubt haben, ist gesprochen vom Standpunkt der als vollendet angeschauten Entwickelung der Kirche.

Diese Antwort Jesu an den Thomas ist der natürliche Abschluß des vierten Evangeliums. Sie bezeichnet das Ziel der Entwickelung des apostolischen Glaubens und den Ausgangspunkt des neuen Zeitalters, welches ihm auf Erden folgen soll. Der apostolische Glaube, so wie er sich zur vollen Höhe seines Gegenstandes erhoben hat, kann fortan durch das Zeugnis der erwählten Boten in der Welt widerhallen, um sich unaufhörlich in derselben neu zu erzeugen.

Über die Auferstehung Jesu Christi.

Strauß hat über die Auferstehung Jesu gesagt: „Hier ist der entscheidende Punkt, wo die natürlich-geschichtliche Ansicht alle ihre früheren Behauptungen widerrufen oder den Glauben an die Auferstehung ohne Dazwischentreten einer entsprechenden wunderbaren Thatsache zu erklären wissen muß." Und Strauß hat Recht. Es handelt sich hier um ein Wunder sui generis, um das Wunder im eigentlichen Sinn. Die üblichen Auskunftsmittel zur Erklärung der Wunder Jesu, „die verborgenen Kräfte des Willens", „die geheimnisvolle Einwirkung auf die Nerven durch die Berührung mit einer ausgezeichneten Persönlichkeit", all das trifft hier nicht zu; denn kein menschliches Wesen ist bei der Auferstehung Jesu beteiligt gewesen, wenn sie stattgefunden hat. Wenn Jesus wirklich nach seiner Kreuzigung lebendig wieder aus dem Grab hervorgekommen ist, so läßt sich nur noch mit Petrus sagen: „Gott hat Jesum auferweckt."

Man hat gesagt, ein solches Ereignis würde die Gesetze der Natur umstürzen. Aber wie? wenn gerade das richtig verstandene Naturgesetz diese Thatsache forderte? Der Tod ist der Sünde Sold. Wenn Jesus auf Erden sündlos und rein gelebt hat, wenn er in Gott und von Gott gelebt, wie er selber Joh. 6, 57 sagt, so muß das Leben die Krone dieses einzigartigen Siegers sein. Allerdings konnte er sich freiwillig in den Tod hingeben, um das Gesetz zu erfüllen, durch welches die sündige Menschheit verdammt wird; aber sollte dieser Schlag, der eine moralisch und physisch vollkommene gesunde Natur trifft, in derselben nicht auch außerordentlichen Kräften begegnen, die im stande wären, allen Kräften der Auflösung siegreich entgegenzuwirken? So notwendig ein Leben der Sünde im Tod endigt, so notwendig läuft die vollkommene Heiligkeit im Leben, und folglich, wenn ein Tod eingetreten ist, in der Auferstehung aus. Also weit entfernt davon, daß das Naturgesetz dieser Thatsache zuwider wäre, fordert es dieselbe vielmehr.

Aber wenn diese Thatsache, die vollkommene Heiligkeit Jesu vorausgesetzt, vernunftgemäß ist, ist sie möglich? Wollte man dies in Abrede stellen, so würde damit ein unversöhnlicher Zwiespalt zwischen dem Guten und dem Sein gesetzt. Es hieße den Monotheismus leugnen. Der göttliche Wille ist die Grundlage des Seins und das Wesen dieses Willens ist die Abzielung auf das Gute. Als er das Sein hervorrief, hat er sich die Mittel vorbehalten, das Gute in allen seinen Daseinsformen zu verwirklichen und innerhalb des Seins die unbedingte Oberherrschaft der Heiligkeit zum Sieg zu führen. Dies ist alles, was wir vom christlichen Standpunkt aus a priori festsetzen können. „Jeder Geschichtschreiber, sagt Strauß, muß so viel Philosophie haben, daß er hier wie sonstwo das Wunder zu leugnen im stande ist." Wir antworten: „Jeder wahre Geschichtschreiber muß so viel Philosophie haben, um hier wie sonstwo vor allem die Thatsache reden zu lassen."

Wir untersuchen nun zuvörderst die vier oder vielmehr fünf Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen.

I. Die Berichte.

Johannes erwähnt drei Erscheinungen Jesu (Maria Magdalena, die Zwölfe, Thomas) alle drei in Judäa und in der Woche nach der Auferstehung. — Soll das heißen, der Verfasser habe von keinen weiteren Erscheinungen gewußt? Aus Kap. 21, das unmittelbar oder mittelbar von ihm herrührt, ist das Gegenteil ersichtlich. Denn dieses Kapitel erzählt noch eine Erscheinung, deren Schauplatz Galiläa war. Mit der Erscheinung vor Thomas schließt das eigentliche Evangelium ab, aus Gründen, welche mit dem Plan und Ziel der Schrift zusammenhängen (siehe zu 20, 28. 29).

Matthäus erzählt zwei Erscheinungen, nämlich vor den Frauen in Judäa, welche nur eine verallgemeinerte zweite Auflage der Erscheinung vor Maria Magdalena (bei Johannes) zu sein scheint, und die vor den Elfen auf dem Berge, wohin er sie bestellt hatte. Bei dieser gab Christus den Aposteln Kenntnis von seiner Erhöhung zum messianischen Königtum, zur Herrschaft über alle Dinge. Deshalb schließt mit dieser Erscheinung das erste Evangelium, welches die Bestimmung hat, die messianische Würde Jesu darzuthun, und darum ist diese Erscheinung nach der Anschauung des Verfassers geeignet, alle anderen in sich zu befassen. Sie hat, wie die in Kap. 21 des Johannes, in Galiläa stattgefunden.

Sehen wir von dem unechten Schluß des Markus ab, so finden wir in diesem Evangelium nur die Zusage einer Erscheiuung vor den Gläubigen in Galiläa. Wir wissen nicht, was der Inhalt des wirklichen Schlusses dieser Schrift sein sollte. Der, den wir thatsächlich besitzen, und welcher dem Johannes und Lukas nachgebildet ist, erwähnt die Erscheinung vor Maria Magdelena (Johannes) und die auf dem Weg nach Emmaus, sowie die andere vor den Jüngern am Abend des Auferstehungstages (Lukas).

Lukas führt drei Erscheinungen auf: die vor den Jüngern von Emmaus, vor Petrus und vor den Jüngern am Abend des ersten Tages. Es ist kaum zu glauben, daß er keine weiteren gekannt habe, da er ja mit dem Apostel Paulus die Evangelisation der heidnischen Welt betrieben hatte, der, wie wir sehen werden, mehrere andere Erscheinungen erwähnt. Lukas selbst spricht Akt. 1, 3 von 40 Tagen, während welcher sich Jesus vor den Aposteln sehen ließ. Er hat also nur die ersten Erscheinungen berichten wollen, welche in den Aposteln den Glauben an die Thatsache der Auferstehung begründen sollten.

Paulus zählt I. Kor. 15, 3 ff. als Bestandteile der apostolischen Überlieferung, die er selbst empfangen habe, auf erstlich die Erscheinungen vor Petrus und den Zwölfen, welche unmittelbar nach der Auferstehung erfolgten, eine spätere Erscheinung vor mehr als fünfhundert Brüdern, von denen er selbst mehrere persönlich kannte; ferner zwei Erscheinungen, die eine vor Jakobus, die andere vor allen Aposteln. Endlich kommt noch zu diesen fünf genannten diejenige, die ihm selbst auf dem Wege nach Damaskus zu teil wurde. — Die beiden ersten sind uns bereits bekannt, die erste aus Lukas, die andere aus Lukas und Johannes. Die dritte ist uns überraschend, weil sie in keinem der vier Evangelien erwähnt ist. Aber sie ist wahrscheinlich dieselbe wie die von Matthäus erwähnte, die auf dem Berg in Galiläa stattfand, wohin Jesus schon vor seinem Tode (Matth. 26, 32; Marc. 14, 28) alle seine Anhänger beschieden hatte, selbst wenn er sich bei Matthäus nur an die Elfe wendet, um sie zur Mission an der ganzen Welt zu berufen. Die vierte (Jakobus) von Paulus allein aufgeführte wird bestätigt durch die Bekehrung der vier Brüder Jesu (Akt. 1, 14). Die fünfte (alle Apostel) ist offenbar die der Himmelfahrt, indem aber das

Wort alle nicht, wie man gemeint hat, auf Jakobus hindeutet, sondern vielmehr auf Thomas, der bei der ersten Erscheinung vor den Elfen gefehlt hatte. Wenn Paulus von den beiden ersten Erscheinungen vor Maria Magdalena und auf dem Wege nach Emmaus bei Johannes und Lukas nichts sagt, so geschieht es, weil sie nur Leuten gelten, die keine öffentliche Stellung hatten, indem Maria und die beiden Jünger nicht dem Kreis der Zeugen angehörten, welche Jesus amtlich erwählt hatte, um öffentlich kund zu thun, was von ihm zu sagen war.

Trotz der Verschiedenheit der Berichte ist es nicht schwer, mit ihrer Hilfe den ganzen Verlauf der Dinge wiederherzustellen. Es sind zehn Erscheinungen, die wir kennen:

1) vor Maria, morgens am Grabe (Johannes und Mathäus);
2) auf dem Weg nach Emmaus, nachmittags am ersten Tage (Lukas und Markus);
3) vor Petrus, etwas später, aber noch am gleichen Tage (Lukas und Paulus);
4) vor den Elfen (ohne Thomas) am Abend dieses ersten Tages (Johannes, Lukas, Markus);
5) vor Thomas, acht Tage nachher (Johannes);
6) vor den sieben Jüngern am Gestade des galiläischen Meeres (Joh. 21);
7) vor den fünfhundert Gläubigen auf dem Berg in Galiläa (Matthäus, Paulus);
8) vor Jakobus (Paulus);
9) bei der Himmelfahrt (Lukas, Paulus);
10) endlich noch vor Paulus, mehrere Jahre später, auf dem Wege nach Damaskus.

Offenbar hatte niemand über die Vorgänge an den nächsten Tagen nach der Auferstehung eine genaue Aufzeichnung gemacht. Jeder Evangelist hat aus dem Schatz der gemeinsamen Erinnerungen geschöpft, was ihm erreichbar war, und wiedergegeben, was am besten zu dem Zweck seiner Schrift paßte. Man dachte nicht an künftige Kritiker; die Einfalt ist die Tochter des guten Glaubens. Aber was an dieser scheinbaren Unordnung überrascht, das ist der bemerkenswerte innere Fortschritt in der Reihenfolge der Erscheinungen. Bei den ersten ist Jesus der Tröster; er hat zerbrochene Herzen vor sich (Maria, die zwei von Emmaus, Petrus). Bei den folgenden (die Zwölfe, Thomas) ist er bemüht, besonders den Glauben an die soeben geschehene große Begebenheit zu begründen. Bei den letzten lenkt er die Blicke der Seinigen vornehmlich auf die Zukunft und bereitet sie zum großen Werk der Mission vor. So mußte Jesus reden und handeln, wenn er wirklich als Auferstandener geredet und gehandelt hat.

II. Die Thatsache.

Welches ist der thatsächliche Vorgang, der die vorhin besprochenen Berichte hervorgerufen hat?

Hört man die zeitgenössischen Juden, deren Behauptung im 2. Jahrhundert von Celsus und im 18. durch den Wolfenbüttler Fragmentisten wieder aufgefrischt worden ist, so würde die Antwort lauten: es ist gar nichts geschehen. Diese ganze Geschichte von der Auferstehung Jesu wäre nur eine Fabel, das Ereignis wäre von den Aposteln ersonnene Betrügerei. Sie selbst hätten den Leichnam Jesu auf die Seite geschafft und dann seine Auferstehung verkündigt. — Auf diese Erklärung können wir nicht besser antworten als mit den Worten von Strauß: „ohne den Glauben der Apostel an die Auferstehung Jesu wäre die Kirche nie entstanden.“ Nach dem Tod ihres Meisters waren die Apostel zu tief entmutigt, um ein solches Märchen zu erfinden, und aus der Überzeugung

von seiner Auferstehung haben sie den triumphierenden Glauben geschöpft, der die Seele ihres Wirkens gewesen ist. Das Dasein der Kirche, durch welche die Welt zur Heiligkeit erneuert worden ist, erklärt sich noch schwerer aus einer Lüge, als aus einem Wunder.

Andere, Strauß voran, geben die Antwort: es ist etwas geschehen, aber etwas rein Innerliches, Subjektives. Die Apostel sind keine Betrüger, aber Opfer ihrer Einbildungskraft gewesen. Sie haben alles Ernstes die Erscheinungen zu sehen geglaubt, welche sie erzählt haben. Am Todestag Jesu oder tags darauf flüchteten sie sich nach Galiläa; und da sie sich wieder an den Orten befanden, wo sie mit ihm gelebt hatten, bildeten sie sich ein, ihn wieder zu sehen und zu hören; diese Sinnestäuschungen dauerten einige Wochen, und das gab den Anlaß zu den Berichten von den Erscheinungen. — Aber 1) müßten bei dieser Auffassung die ersten Erscheinungen in Galiläa, nicht in Jerusalem spielen, wie dies in allen Erzählungen der Fall ist, selbst in derjenigen des Matthäus (28, 1—10), welche man als die am entschiedensten galiläische bezeichnen kann. — 2) Nach allen Berichten, selbst nach der von den Juden gegen die Jünger aufgebrachten Verleumdung war der Leichnam Jesu nach der Abnahme vom Kreuz in den Händen seiner Freunde geblieben. Angesichts des Leichnams mußten aber alle Sinnestäuschungen verschwinden. Wir wären somit auf die erste Erklärung zurückgeführt, welche die Jünger zu Betrüger macht, eine Erklärung, welche Strauß selbst für unmöglich erklärt. Sagt man, die Juden hätten sich des Leichnams bemächtigt und ihn entwendet, dann haben sie gegen sich selbst und für das Gelingen der Lüge gehandelt, die sie den Aposteln unterschoben. Und warum hätten sie denn dieses Beweismittel nicht an's Tageslicht gezogen, statt sich mit der Anklage zu begnügen, die Jünger hätten ihn auf die Seite geschafft. — 3) Die Sinnestäuschungen, die man annimmt, sind unvereinbar mit dem Gemütszustand der Jünger in jenen Stunden. So wenig erwarteten die Gläubigen eine Auferstehung Jesu, daß vielmehr die Frauen an's Grab gingen, um die Leiche einzubalsamieren. Wenn sie im Hinblick auf die Verheißungen, die ihr Meister ihnen vor seinem Scheiden gegeben hatte, noch irgend eine Hoffnung hegten, so war es die Hoffnung auf seine Wiederkunft vom Himmel, wohin sie ihn zurückgekehrt glaubten. „Gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst", sagte der Schächer am Kreuz. Und daran dachten wohl auch die beiden Emmausjünger, als sie Luk. 24, 21 sagten: „es ist schon der dritte Tag, daß solches geschehen ist." An die Wiederbelebung seines am Kreuz gebrochenen Leibes dachte kein Mensch. Was diejenigen hofften, welche überhaupt eine Hoffnung hatten, war eine Parusie, nicht eine eigentliche Auferstehung. Und das glauben sie auch im ersten Augenblick, als Jesus ihnen erschien, wahrzunehmen; sie halten ihn für einen reinen Geist, der vom Himmel komme. Wie hätten sie in einer solchen Verfassung die Erfinder von Erscheinungen des Auferstandenen sein können? — 4) Ferner, wenn diese Erscheinungen nur in einer Lichtgestalt bestanden, dann wäre es ein ätherisches, in der Ferne schwebendes Gebilde, zwischen Himmel und Erde erscheinend und bald im Himmelsblau verschwindend! Aber es ist eine Person, die nahe herantritt, auffordert, sie zu betasten, mit ihnen redet, sie tadelt, daß sie ihn nur als ein Gespenst ansehen, die in bestimmter Weise sich ausspricht und auch Handlungen damit verbindet („er blies sie an und sprach: nehmet hin den heiligen Geist"), die ausdrückliche Weisungen giebt (sich auf einem Berg einfinden, die Völker taufen, in Jerusalem bleiben), die mit einzelnen unter ihnen vertraute Unterredungen hat (die Emmausjünger, Thomas, Petrus): die Sinnestäuschung erträgt solche Züge nicht. Man muß immer auf die Annahme der Erdichtung und der Lüge zurückkommen. An eine Sagenbildung dabei zu denken, geht nicht an, weil Paulus sogar zu Lebzeiten von Zeugen auf alle diese Berichte hinweist. — 5) Daß eine nervöse Person an Sinnestäuschungen leidet

kann man oft erleben; aber daß eine zweite Person an solchen Einbildungen teilnehme, dafür giebt es kein Beispiel. In diesem Fall aber trat diese Erscheinung ein nicht bei zweien, sondern bei elfen, und bald darauf sogar bei fünfhundert Personen (I. Kor. 15, 6). Es wird allerdings auf die Sinnestäuschungen der Kamisarden in den Cevennen hingewiesen. Aber die Rufe, welche sie in der Luft vernehmen, die Trommelwirbel, die Psalmengesänge haben nichts gemein mit den genau bestimmten Mitteilungen des Herrn an diejenigen, welchen er erschien, und mit der deutlichen Wahrnehmung seiner Person und seiner Züge. Und wären alles das nur von so vielen Menschen gleichzeitig gesehene Visionen gewesen, so müßte man sich die ganze Gemeinde der Gläubigen in einem Zustand so seltsamer und krankhafter Überspanntheit vorstellen, daß er schlechthin unvereinbar wäre mit der ruhigen Selbstbeherrschung, mit der wunderbaren Klarheit des Geistes, mit der praktischen Willensbethätigung, die jedermann an den Gründern der Kirche bewundern muß. — Aber die für die Anhänger dieser Ansicht am schwersten zu lösende Schwierigkeit ist die, welche Keim besser als sonst jemand hervorhebt, nämlich das plötzliche Aufhören der Erscheinungen. Nach Verfluß von einigen Wochen, nach acht bis neun Visionen, die so bestimmt abgegrenzt sind, daß sie Paulus gewissermaßen an den Fingern herzählt, an einem bestimmt namhaft gemachten Tage, d. h. am Tage der Himmelfahrt ist alles aus. Die Erscheinungen hören ebenso rasch auf, als sie eingetreten sind; die fünfhundert Überspannten sind wie durch einen Zauber wieder kaltblütig geworden. Der Herr, obgleich für ihren Glauben immer lebendig, ist aus ihrer Einbildungskraft entschwunden. Die montanistische Erregung, obwohl an innerer Spannkraft nachstehend, hat doch ganze fünfzig Jahre angehalten. Hier ist nach Verfluß von sechs Wochen der Stillstand ein völliger, als wäre die Sache rein abgeschnitten. Dieser Thatbestand macht es augenscheinlich, daß eine von außen wirkende Ursache diese außerordentlichen Kundgebungen hervorgerufen hat und daß mit dem Aufhören der wirkenden Ursache auch die Erscheinung ein Ende genommen hat:

Somit sind wir veranlaßt, die geschichtliche Thatsache wieder aufzusuchen, welche die Grundlage der von uns besprochenen Berichte bilden.

I. Einige Neuere (Paulus, Schleiermacher u. A.) sind der Ansicht, Jesus sei nur scheintot gewesen und nach einer tiefen Ohnmacht unter der Einwirkung der würzigen Gerüche und der Kühle des Grabes wieder zu sich gekommen. Vielleicht waren ihm auch einige essenische Freunde weiter behilflich. So erschien er wie ein vom Tode Erstandener im Kreise der Seinigen; dies ist die Grundlage der Berichte über die Erscheinungen, welche wir in unsern Evangelien lesen. — Strauß hat besser als irgend jemand dieser Aufstellung ihr Recht widerfahren lassen. Wie wäre es möglich, daß Jesus nach einer so grausamen Hinrichtung, wie es die Kreuzigung war, durch rein natürliche Mittel wieder zu sich gekommen wäre und dann mit vollkommener Leichtigkeit sich bewegt, eine Strecke von mehreren Stunden von Jerusalem aus zu Fuß zurückgelegt hätte und am selben Nachmittag wieder dahin zurückgekehrt wäre; daß er da gewesen wäre, ohne daß man sein Eintreten bemerkt hätte, und verschwunden wäre, ohne daß sein Abgang wahrgenommen wurde? Wie hätte ein halbtoter Mensch, der sich mühsam aus seinem Grabe schleppte, dessen schwacher Lebensfunke jedenfalls nur durch sorgsame Pflege hätte erhalten werden können, auf die Apostel den überwältigenden Eindruck eines Todesüberwinders, eines Lebensfürsten machen und durch seinen Anblick ihre Traurigkeit in Begeisterung, ihre Niedergeschlagenheit in Anbetung verwandeln können? Dann endlich, was ging mit diesem Sterbenden vor in der Zeit, welche zwischen diesen Besuchen lag? Wo hielt er sich verborgen? Und wie hat er diese seltsame Lebensweise geendigt, bei welcher er genötigt war, sich sogar vor seinen Freunden verborgen zu halten?

Man will uns glauben machen, er sei in einer phönizischen Herberge gestorben, habe seinen Jüngern die Nachricht von diesem traurigen Ende erspart .... und — muß hinzugesetzt werden .... sie an seinen Sieg über den Tod glauben und seine Auferstehung mutig predigen lassen! Das heißt den Betrug von den Jüngern auf den Meister selbst übertragen. Wird er dadurch annehmbarer?

II. Die Ansicht, welche der zuvor genannten am nächsten kommt, ohne das Wunder zu leugnen, ist die von Reuß und Pressensé. Jesus ist thatsächlich in's Leben zurückgekehrt, aber genau in demselben Leib, den er vorher getragen hatte. In der That trägt ja dieser Leib die Spuren der Nägel und des Lanzenstichs. Pressensé fügt zur Begründung dieser Erklärung bei, daß Jesus von dem Gang nach Emmaus erst einige Zeit nach seinen Reisegefährten in Jerusalem ankam, weil er erst nach der Ankunft dieser beiden zu den Jüngern in's Obergemach trat. Er wird uns erlauben, diesem Grund keinen hohen Wert beizulegen. Warum sollte nicht zwischen dem Augenblick seiner Rückkehr und seiner Erscheinung in dem Gemach, wo die Jünger versammelt waren, einige Zeit verstrichen sein? Es ist doch klar, daß der Leib Christi, obgleich in gewissem Betracht einer und derselbe, mit seinem früheren Leib, infolge des Wunders der Auferstehung eine tiefgreifende Wesensverwandlung durchgemacht hat, und daß er von da an unter völlig neuen Bedingungen lebte und handelte. Er erscheint und verschwindet plötzlich, er ist dem Willen dienstbar, wenn er sichtbar werden soll in einem Gelasse, dessen Thüren sich ihm nicht aufgethan haben, er wird von Leuten nicht erkannt, in deren Mitte Jesus gelebt hat. Alles das gestattet uns nicht zu glauben, daß die Auferstehung für Jesus bloß eine Rückkehr in's Leben in seinem früheren Leibe gewesen sei, wie für die Toten, die er selber auferweckt hatte. Diese sind in den früheren Zustand der Schwäche und des Todes zurückversetzt worden; Jesus ist in ein höheres Lebensgebiet eingegangen.

III. Weiß spricht eine ganz entgegengesetzte Meinung aus. Darnach war die Auferstehung schon die völlige Verklärung des Leibes des Herrn, der mit diesem Augenblick der geistliche Leib wurde, von welchem Paulus I. Kor. 15, 44—49 redet. Aber wie will man dann die sinnlichen Erscheinungen Jesu erklären? Denn zwischen einem verklärten Leib und unsern irdischen Sinnen besteht keine Beziehung. Es bleibt nur übrig, mit Weiß eine That der Herablassung anzunehmen, durch welche der Auferstandene sich für einzelne Augenblicke eine sinnenfällige Gestalt beilegte, die er nachher wieder ablegte. Aber diese stoffliche Gestalt war nicht irgend welche beliebige Hülle: sie trug die Wundmale, die ihr am Kreuz eingedrückt worden waren. War das nur ein Schein, eine Art von Verkleidung? Das ist unmöglich. Oder, wenn diese sichtbaren Abdrücke wirklich waren, wie könnten sie einem geistlichen Leib angehören? Zudem, wenn man das Wort des Herrn an Maria erwägt: „ich bin noch nicht aufgefahren, aber ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater" ... so ist es nicht möglich, den Unterschied zwischen der Auferstehung und der völligen Verklärung des Herrn zu verkennen. Aus diesem Ausspruch ist ersichtlich, daß die Auferstehung wohl der Eingang in einen höheren Zustand, aber daß dieser Zustand noch nicht der vollkommene war. Es bleibt noch Raum für eine letzte göttliche That, nämlich die Himmelfahrt, die ihn in den Stand der vollendeten Herrlichkeit einführen sollte.

IV. Zwischen der Theorie von Weiß und der von Sabatier (dargelegt in dem Christianisme au XIX siècle, April 1880) besteht nur ein leichter Unterschied. Nach diesem hätte es für den am Kreuze getöteten Leib keine Rückkehr in's Leben gegeben; die wirkliche Thatsache war die Wiedererscheinung des Herrn mit einem gänzlich neuen, nämlich dem geistlichen Leib, von welchem Paulus redet. Die stofflichen Bestandteile des Leibes, in welchem Jesus auf Erden gelebt hatte, sind zur Erde zurückgekehrt. — Im Grund ist das, was Sabatier lehrt, nichts anderes, als was die Jünger erwarteten, eine Parusie,

der verklärte Jesus aus dem jenseitigen Leben wiederkommend, aber keine Auferstehung. Und doch ist es eine Thatsache, daß die Wirklichkeit der Erwartung der Jünger nicht entsprochen hat, sondern völlig über sie hinausgegangen ist. Sie wollten ihn einbalsamieren; sie suchten, wo der Leichnam Jesu lag, und fanden ihn nicht; der Leib war es, der lebendig wurde. — Wie läßt sich ferner das leer gefundene Grab anders erklären als durch eine Auferstehung? Wir haben gesehen, daß die Annahme einer Beseitigung, sei es durch die Jünger oder durch die Juden, gleich unmöglich ist. Die Beerdigung der stofflichen Bestandteile mußte durch irgend welche Hände bewerkstelligt werden. Sollte Jesus sein eigener Totengräber gewesen sein? — Ferner, wie hätte Jesus mit einem rein geistlichen Leib zu seinen Jüngern sagen können: „rühret mich an", wie hätte er ihnen seine Wundmale zeigen, wie von ihnen zu essen verlangen können, und zwar um sie von der stofflichen Wirklichkeit des Leibes zu überzeugen, die er trug? Sabatier antwortet, diese Einzelheiten fänden sich nur bei Lukas und Johannes, welche uns die Erscheinungen Jesu in einer durch die Sage versinnlichten Form darstellen, während sich die maßgebende Überlieferung bei Matthäus und Markus und ferner bei Paulus (I. Kor. 15) vorfinde. Wieso bei Matthäus? Er erzählt ja, die Frauen hätten die Füße Jesu angefaßt; die Füße eines geistlichen Leibes? Und bei Markus? Es fehlt uns ja der Schluß seines Berichts. Etwa bei Paulus? er führt fünf Erscheinungen auf, von denen mehrere identisch sind mit denen des Lukas, und er bestätigt so die Berichte dieses letzteren. Ist es übrigens wahrscheinlich, daß Lukas, der Missionsgefährte des Apostels Paulus, über einen so wesentlichen Punkt, wie es die Auferstehung des Herrn war, eine andere Auffassung gehabt haben sollte als der Apostel? Und was will denn Paulus 1. Kor. 15 nachweisen? Daß wir einen neuen Leib empfangen werden, der ohne lebendigen Zusammenhang mit unserem gegenwärtigen Leib wäre? Gewiß nicht, er betont auf jede Weise die enge Verbindung zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Organ unserer Persönlichkeit. Dies Sterbliche wird anziehen die Unsterblichkeit, und dies Verwesliche wird anziehen die Unverweslichkeit. Nur die verweslichen Bestandteile von Fleisch und Blut werden von der Umbildung ausgeschlossen sein, welche nach Phil. 3, 21 aus unserem nichtigen Leib einen verklärten Leib machen wird, der dem verklärten Leib des Herrn ähnlich sein soll. An die Stelle einer Auferstehung setzt Sabatier eine Schöpfung. Dadurch, daß er jedes Band zwischen dem Leib der Gegenwart und der Zukunft zerreißt, entzieht er dem Siege Christi über den Tod und damit auch über die Sünde und Verdammnis seine Kraft und thut so, obwohl er nur einen Punkt von untergeordneter Bedeutung anzufassen glaubt, dem Wesen der christlichen Erlösung Abbruch.

V. Das seltsamste Mittel, den Begriff einer leiblichen Auferstehung zu umgehen und doch den Erscheinungen des Herrn einige Wirklichkeit einzuräumen, ist von Weiße ausgedacht und nachher von Keim aufgenommen und weiter ausgeführt worden. Die Erscheinungen des auferstandenen Jesus sollen geistige Kundgebungen des verklärten Jesus an den Geist seiner Jünger gewesen sein. Ihre Wirklichkeit soll nur der inneren Welt angehören; es sind aber bestimmte geschichtliche Thatsachen. Dabei bleibt aber das Verschwinden des Leibes Jesu immer unerklärt, wie bei den meisten der genannten Aufstellungen. Und was wäre das für ein wunderliches Verfahren für einen reinen Geist, den Seinigen im Geist zu erscheinen und ihnen mit einem solchen Aufwand von Mühe zu beweisen, daß er Fleisch und Blut und nicht reiner Geist sei! Und wie wären die Apostel, die so gar nicht an eine leibliche Auferstehung dachten, dazu gekommen, an die Stelle rein geistiger Offenbarungen grobe sinnliche Thatsachen zu setzen?

Nach der Erledigung all der verschiedenen Erklärungen kommen wir auf den Gedanken zurück, der sich von selbst aus dem Wort des Herrn ergiebt:

„ich bin noch nicht aufgefahren, aber ich fahre auf...." Die Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn waren eine Zeit des Übergangs. Er hatte wohl seinen ehemaligen Leib wieder empfangen, aber infolge der Veränderung, die in seiner persönlichen Stellung vorgegangen war, unterstand nun dieser Leib neuen Daseinsbedingungen. Es war noch nicht der geistliche Leib, aber der Geist verfügte freier darüber; er war schon in höherem Grade das gefügige Werkzeug des Willens. So erklären sich die entgegengesetzten Erscheinungen, welche die Offenbarungen des Herrn in diesem Abschnitt seines Daseins kennzeichnen, insonderheit die Fälle des plötzlichen Erscheinens und Verschwindens. Man hat sich besonders an der Thatsache gestoßen, daß der Herr gegessen hat. Dies wäre begründet, wenn er aus Hunger gegessen hätte; aber er that es ja nicht, weil er der Speise bedürftig war. Er wollte zeigen, daß er essen konnte, d. h. daß sein Leib wesenhaft, daß er kein reiner Geist oder ein Gespenst sei. Die Himmelfahrt hat vollendet, was die Auferstehung angefangen hatte.

Es giebt drei Wunder im Stufengang der Natur: 1) die Erscheinung der Materie; 2) die Erscheinung des Lebens in der Materie; 3) die Erscheinung des bewußten freien Willens im Gebiet des Lebens. Es giebt drei entscheidende Wunder in der Geschichte des Herrn: 1) sein Kommen in's Fleisch oder sein Eintritt in's materielle Dasein; 2) die Verwirklichung des Lebens der heiligen Gemeinschaft mit Gott in diesem leiblichen Dasein; 3) die Erhebung dieses Lebens in die Freiheit des göttlichen Lebens durch die Auferstehung und Himmelfahrt.

Das Schlußwort.
20, 30—31.

In dem Abschluß seines Berichts giebt der Evangelist Rechenschaft über die Art seines Verfahrens (V. 30) und über das Ziel, das er sich bei der Abfassung des Buchs gesteckt (V. 31).

Wie haben wir uns diesen Schluß nach dem Gespräch zwischen Jesus und Thomas zu erklären? Der Bericht, welchen der Anhang in Kap. 21 enthält, läßt deutlich erkennen, daß der Verfasser den Stoff, der ihm zu gebot stand, nicht erschöpft hatte. Es ist deshalb außer Zweifel, daß dieses Ende in engem, wesentlichem Zusammenhang steht mit der Absicht, von welcher die ganze Erzählung geleitet ist, mit dem Grundgedanken des Buches selbst. Wollte der Verfasser die Entwickelung des Glaubens der Jünger und seines eigenen Glaubens beschreiben, so mußte die erste Entstehung dieses Glaubens den Ausgangspunkt der Erzählung bilden — dies trifft ja zu; vgl. 1, 19 ff. — und die Vollendung dieses Glaubens muß ihr Ende sein. Diese Vollendung finden wir in dem Ausruf des Thomas.

Wir brauchen uns also nicht zu wundern, daß wir in einem solchen Evangelium den Bericht von der Himmelfahrt nicht finden, so wenig als darüber, daß der Bericht von der Taufe Jesu fehlt. Beide Begebenheiten stehen außerhalb des Rahmens, den sich der Verfasser gezogen hatte. Und man sieht, wie unbegründet die Folgerungen sind, welche eine übel beratene Kritik aus diesem Schweigen gezogen hat, um entweder den Glauben des Verfassers an diese Thatsachen oder die Wahrheit dieser Thatsachen selbst zu bestreiten.[1]) Wenn Johannes an die Wirklichkeit der leiblichen Auferstehung

[1]) Keim III, Seite 616: „Johannes weiß nichts von einer sichtbaren Himmelfahrt, obgleich Jesus einmal davon redet" (6, 62).

Jesu glaubt — und das vorangehende Kapitel läßt hierüber keinen Zweifel — und wenn er nicht gedacht haben kann, daß dieser Leib des Auferstandenen noch einmal dem Tode verfallen sei, so bleibt nur die eine Möglichkeit, daß er ihn auf dem Wege der Himmelfahrt, wie die ganze apostolische Kirche sie glaubte, hat aus der Welt scheiden lassen. Dies beweisen überdies die Worte, die er Jesu in den Mund legt, 6, 62 und 20, 17. Dies würde im Notfall schon sein Stillschweigen beweisen, das jede andere Annahme ausschließt.

V. 30 und 31.[1]) — Das μέν bereitet den nachfolgenden Gegensatz vor. Dem Apostel liegt daran, deutlich zu betonen, daß seine Absicht nicht gewesen sei, die vollständige Schilderung dessen zu geben, was er gesehen und gehört hat, denn die entgegengesetzte Annahme würde zur Folge haben, daß dadurch die in andern Schriften erzählten und von ihm nicht erwähnten Thatsachen verdächtig würden, was seinem Gedanken ganz fern liegt. Er hat unter der Menge von Thatsachen aus dem Leben Jesu eine Auswahl getroffen, wie sie dem ihm vorschwebenden Ziel entsprach. Wie können nun angesichts dieser Erklärung des Verfassers besonnene Kritiker so urteilen: Johannes übergeht diese oder jene Geschichte, also leugnet er sie oder kennt er sie nicht, z. B. die Geschichte der wunderbaren Geburt, die Versuchung, die Heilungen von Aussätzigen oder Besessenen, die Verklärung, die Einsetzung des heiligen Abendmahls, Gethsemane, Himmelfahrt u. s. w.! — Nach mehreren Auslegern von Chrysostomus bis Baur bezeichnen die Worte: Zeichen, welche Jesus that, nur die in unserem Kapitel erzählten Erscheinungen, als Zeichen oder Beweise seiner Auferstehung; daraus würde folgen, daß diese Verse 30 und 31 den Schluß nicht des Evangeliums, sondern nur des Berichts über die Auferstehung bilden. Diese Ansicht verträgt sich nicht 1) mit dem Wort ποιεῖν; man thut keine Erscheinungen; 2) mit den beiden Ausdrücken viele und andere; die Erscheinungen waren weder so zahlreich, noch so verschiedenartige; 3) der Ausdruck: in diesem Buch beweist, daß der Inhalt des ganzen Werkes und nicht nur eines seiner Teile gemeint ist. — Die Zeichen, welche Johannes im Auge hat, sind wesentlich die Wunder, aber ungeschieden von den Lehrvorträgen, „welche fast immer die Auslegung der Wunder bilden" (Weiß). — Mit den Worten ἐνώπιον τῶν μαθητῶν will Johannes die Aufgabe hervorheben, welche den Zwölfen bei der Gründung zugewiesen war. Sie waren die bestellten Zeugen der Werke Jesu, ausgewählt, um ihn zu begleiten nicht bloß mit Rücksicht auf die Entwickelung ihres persönlichen Glaubens, sondern auch im Hinblick auf die Erweckung des Glaubens in der ganzen Welt; vgl. 15, 27 und Akt. 1, 21 f. Obgleich Luthardt, Weiß, Keil anderer Ansicht sind, wird man nicht wohl umhin können, in der Stellung des Fürw. τούτῳ nach βιβλίῳ: „in diesem Buch" einen stillschweigenden Gegensatz zu andern Schriften zu sehen, welche die in diesem Buch übergangenen Dinge enthalten. In dieser Fassung stimmt der Ausdruck überein mit allen bereits vorgekommenen Beweisen für die Bekanntschaft mit unsern Synoptikern, welche schon Johannes hatte. Der Evangelist bestätigt somit durch diese Worte den Inhalt der Evangelien, die vor dem seinigen entstanden sind und giebt zu verstehen, daß es sein Bestreben war, sie zu vervollständigen.

Und welchen Zweck hat er sich vorgesetzt, als er unter diesen Verhältnissen eine Geschichte Jesu schrieb? Auf die Frage antwortet V. 31. Er hat seine Leser zu demselben Glauben führen wollen, der ihn selbst erfüllte. Demgemäß hat er diejenigen Thaten und Zeugnisse im Leben seines Meisters ausgewählt, welche am wirksamsten zur Bildung und Befestigung seines eigenen Glaubens

---

[1]) Αυτου fehlt bei ABEKSΔ 13 Mnn. — V. 31. ℵB: πιστευητε statt πιστευσητε. — ℵ läßt και vor ινα aus und setzt mit CDLT[d] 12 Mnn. It[aliq.] αιωνιον nach ζωην.

beigetragen haben. Dieser Auswahl verdankt das Evangelium Johannis seine Entstehung. — Wenn der Apostel sagt: ihr, so wendet er sich an gewisse Christen, welche aber, wie Luthardt sagt, für ihn an der Stelle der ganzen Kirche stehen. Sie sind allerdings bereits gläubig; aber der Glaube muß immer wachsen, und wie sich gezeigt hat, scheint bei jedem Fortschritt der zuvor dagewesene Glaube den Namen Glauben nicht mehr zu verdienen (siehe 2, 11 und anderswo). — Johannes schildert Jesum, welcher der Gegenstand des Glaubens ist, in der Art, daß er die beiden Entwickelungsstufen aufweist, welche der Entwickelung seines eigenen Glaubens zugrunde gelegen hatten, nämlich erst der Christ, dann der Sohn Gottes. Der erste der beiden Namen erinnert an die Erfüllung der Weissagungen und der theokratischen Hoffnung. In dieser Eigenschaft hatte ihn der Glaube der Jünger zuerst erfaßt (1, 42. 46). Die Feierlichkeit, mit welcher der Begriff des Messias in diesem die Summe des Glaubens enthaltenden Verse ausgesprochen ist, beseitigt durchaus den Gedanken einer bei dem Verfasser des vierten Evangeliums obwaltenden feindseligen Richtung gegen den Judaismus. Aber die Anerkennung des Messias in der Person Jesu war nur die erste Stufe des apostolischen Glaubens gewesen. Von da aus hatten sich Johannes und die Mitapostel bald zu einer höheren Auffassung von der Würde dessen erhoben, an welchen sie geglaubt hatten. In dem Messias hatten sie den Sohn Gottes erkannt. Der erste Name bezog sich auf sein Amt; der letztere bezieht sich auf seine Person selbst. Besonders von Kap. 5 unseres Evangeliums an bricht dieses neue Licht unter der Wirkung der Erklärungen Jesu in die Seele der Jünger durch; er ist zur Vollendung gekommen in dem Ruf des Thomas, welcher das Evangelium geschlossen hat: „mein Herr und mein Gott.“ — Wenn diese beiden Ausdrücke denselben Sinn hätten, so wäre der zweite hier nur eine reine Tautologie. Der erste bezieht sich auf das Verhältnis Jesu zu dem Volk Israel und zu den Menschen, der zweite auf sein persönliches Verhältnis zu Gott. — Wenn Johannes seine Leser zur Teilnahme an seinem Glauben führen will, so thut er es, weil er aus eigener Erfahrung weiß, daß dieser Glaube das Leben erzeugt: auf daß ihr durch den Glauben das Leben habet. Wie man Jesum als den Sohn Gottes aufnimmt, öffnet man der göttlichen Fülle, von der er selbst erfüllt ist, sein Herz; so findet sich das menschliche Dasein in der Gemeinschaft Gottes gesättigt mit Seligkeit und Kraft. Die Worte in seinem Namen hängen ab von dem Ausdruck das Leben haben, nicht von πιστεύοντες. Dieser Name ist die vollkommene Offenbarung, welche Jesus von sich selbst gegeben hat, in dem er sich als Christus und als Sohn Gottes kundgemacht hat.

Entweder also täuscht uns der Verfasser, der so über den Zweck seines Buches redet, oder hat er sein Werk nicht im Dienst der Spekulation geschrieben. Er zielt nicht auf die Kenntnis, sondern auf den Glauben, und durch den Glauben auf das Leben. Er ist nicht ein Philosoph, sondern ein Zeuge; sein Geschichtswerk hängt mit seinem apostolischen Beruf zusammen. Zu allen Zeiten können diejenigen, welche nicht gesehen haben, durch sein Zeugnis zu demselben Glauben und Leben gelangen wie er selbst. Wir sind somit über den Lehrgang und den Geist seines Buches im klaren.

Anhang.

21, 1—25.

Nach dem Schlußwort 20, 30 f. ist dieser Abschnitt eine Überraschung für den Leser. Von den beiden Auftritten, die er enthält, hat der eine allgemeines Interesse für den ganzen Jüngerkreis (V. 1—14); der andere eine enger begrenzte Bedeutung, sofern er auf die beiden Hauptapostel Bezug hat (Vers 15—23). Er endigt noch einmal mit einem Schlußwort, mit dem Anhang V. 24 f. — Die Abfassung dieses Abschnitts muß später geschehen sein als die des Evangeliums; das geht hervor 1) aus der Fassung des Schlußworts am Ende des vorhergehenden Kapitels, und 2) aus der von uns nachgewiesenen Beziehung zwischen dem Gespräch Jesu mit Thomas und dem allgemeinen Plan des Buchs. Mehrere Ausleger, wie Hengstenberg, Lange, Hölemann, Hilgenfeld, haben versucht, das punctum finale, welches der Verfasser mit dem Wort in 20, 30 f. gesetzt hat, zu streichen. Lange will Kap. 21 dem Prolog 1, 1—18 als einen Epilog zur Seite stellen. „Ebenso, sagt er (Leben Jesu IV, S. 752), wie der Evangelist in Kap. 1 das vorhistorische Walten Christi geschildert hat . . . , so zeichnet er jetzt ein Bild seines nachhistorischen Waltens bis an's Ende der Welt." Aber diese Zusammenstellung ist mehr sinnreich als wahr. Die Apostel stehen in der folgenden Erzählung viel mehr im Vordergrund als der Herr selbst; es wird mehr ihr künftiges Schicksal angekündigt als das Regiment des verklärten Herrn beschrieben. Das Seitenstück zum Prolog nach dem von Lange aufgestellten Gesichtspunkt ist nicht Kap. 21, sondern die Apokalypse. Weitzel macht eine Anmerkung, welche mir kaum besser begründet scheint.[1]) „Die drei andern Evangelien, sagt er, schließen je mit einem auf die künftige Thätigkeit der Apostel sich beziehenden Abschnitt; vgl. Matth. 28, 19 f.; Mark. 16, 20; Luk. 24, 53. Kap. 21 hat dieselbe Bestimmung in unserm Evangelium." Es ist klar, daß der auferstandene Jesus in jedem Evangelium mit den Aposteln über ihre nächste Aufgabe redet. Aber Worte dieser Art sind doch zu verschieden von Kap. 21 des Johannes, als daß sich aus diesem Umstand ein Schluß ziehen ließe. — Dieser Anhang ist gewiß nach dem Evangelium niedergeschrieben worden, aber es muß dies früh genug geschehen sein, damit er der Hauptschrift noch angehängt werden konnte, ehe diese in der Kirche in Umlauf gesetzt wurde. Sonst würden sich ohne Zweifel, wie bei dem Evangelium Marci, zwei Familien von Exemplaren gebildet haben, die eine ganz ohne Anhang, die andere von einer Urkunde herstammend, welcher der Anhang von vornherein beigegeben war. Wir haben somit die Niederschrift und die Anreihung dieses Kapitels in der Zeit zwischen der Abfassung und Veröffentlichung des Evangeliums anzusetzen. Renan urteilt etwa ebenso: „Ich schließe,

---

[1]) Das Selbstzeugnis des vierten Evangeliums über seine Person, Stud. und Kritiken, 1849, S. 578 ff.

sagt er, die erste Redaktion mit dem Ende von Kap. 20. Kap. 21 ist eine nahezu gleichzeitige Beigabe, entweder vom Verfasser selbst oder von seinen Schülern" (S. 534). Diese Zeitangabe wird bestätigt durch die auf die Zukunft des Johannes bezügliche Stelle (V. 21—23). Wir haben in der Einleitung I, S. 147 f. gesehen: in dem Augenblick, da der eben erst eingetretene oder als unmittelbar bevorstehend vorausgesehene Tod des Johannes die bekannte Verheißung Jesu Lügen zu strafen schien, mußte die in dieser Stelle enthaltene Berichtigung als geboten erscheinen. Dieser Umstand bestimmt den Zeitpunkt der Entstehung unsers Kapitels. Nur darf man nicht mit Weiß, Reuß u. A. den Schluß daraus machen, diese Berichtigung sei der einzige Zweck der Abfassung und Anreihung des ganzen Kapitels gewesen. Hiergegen sprechen zwei Gründe, nämlich 1) der Eingang, V. 1—20, der zu beträchtlich wäre; 2) der V. 14, welcher die beiden Teile der Erzählung klar von einander scheidet. Über den Verfasser dieses Anhangs siehe zu V. 25.

Bei der Erscheinung 20, 19—23 hatte Jesus den Jüngern ihren Auftrag zugewiesen. In dem ersten Auftritt von Kap. 21, der die sieben Jünger betrifft, V. 1—14, giebt er ihnen ein für alle Zeit unauslöschliches Zeichen des großartigen Erfolgs, der ihrer Sendung gesichert bleibt, sofern sie nur unter seiner Leitung arbeiten.

I. Jesus und die Jünger.

(V. 1—14.)

Dieser erste Auftritt enthält zwei Geschichtsbilder, den Fischzug und das Mahl.

Der Fischzug, V. 1—8.

Bemerkenswert ist der Schauplatz dieser Erzählung, nämlich die Ufer des Meers von Tiberias in Galiläa. Damit stellt die johanneische Überlieferung, aus welcher jedenfalls diese Erzählung stammt, die Verbindung her zwischen der Erzählung des Matthäus, der (außer der Erscheinung vor den Frauen in Jerusalem) nur von einer galiläischen Erscheinung redet, und des Lukas, der nur Erscheinungen in Judäa aufgenommen hat (vgl. übrigens die vierzig Tage, von denen Lukas redet, Akt. 1, 3). Unser Bericht bietet die thatsächliche Ausgleichung zwischen den beiderlei Berichten: durch die Führung des Nachweises, daß wirklich auf beiden Schauplätzen Erscheinungen stattgefunden haben. Die Jünger kehrten also nach dem Fest nach Galiläa zurück und nahmen dort für den Augenblick ihre frühere Lebensweise wieder auf. Dann begaben sie sich ohne Zweifel auf das Geheiß Jesu gegen das Ende der vierzig Tage nach Jerusalem zurück, wo sie das Werk der öffentlichen Verkündigung beginnen sollten; und in diese Zeit dieses neuen Aufenthalts in Jerusalem ist der Befehl des Herrn zu verlegen, den derselbe den Aposteln am Tag der Himmelfahrt gab, daß sie nämlich diese Stadt nicht vor dem Kommen des heiligen Geistes verlassen sollten (Luk. 24, 49, vgl. mit Akt. 1, 3 f.). Harmonistische Auskunftsmittel, ruft Meyer; antiharmonistische Voreingenommenheit, antworten wir.

Nach Matth. 26, 31 f. und 37, 7—10 sollten alle Gläubigen (die Herde), sogar die Frauen — ὑμεῖς gilt auch ihnen — nach dem Tode Jesu sich wieder in Galiläa sammeln und ihn dort wiedersehen. Die Erscheinungen in Judäa, durch welche die Apostel zusammengeführt wurden, bildeten nur den Anfang dieser vollständigen Sammlung der Herde; durch den Eigensinn des Thomas verstrich eine ganze Woche, ehe dieser vorläufige Zweck erreicht war. Erst nach der Aufnahme dieses Schafs, das sich verirren wollte, konnten die Apostel nach Galiläa zurückkehren, wo Jesus ihnen erschien, zuerst am Gestade

des Meers, dann auf dem von ihm bezeichneten Berge (vgl. Matth. 28, 16). Wenn nun auch Matthäus in dem Bericht über diese Erscheinung, die wegen ihrer Aufschlüsse über die Person Christi und über die Gründung seines messianischen Reiches die wichtigste von allen ist, nur die Elfe, die Führer der Herde als die verantwortlichen Träger dieses Werkes erwähnt, so läßt sich doch aus I. Kor. 15, 6 abnehmen, daß es eben diese große Versammlung aller Gläubigen aus Galiläa war, — eine Schar von mehr als fünfhundert Menschen, — die Jesus schon vor seinem Tode im Auge gehabt hatte und in der er nun Abschied von seiner Kirche nahm.

V. 1 und 2.[1]) — Das Übergangswort μετὰ ταῦτα ist bei Johannes gewöhnlich (5, 1; 6, 1; 7, 1 u. s. w.). Es dient dazu, den Anhang an das Evangelium und besonders an den Bericht über die letzte Erscheinung 20, 29 anzuknüpfen. Der Ausdruck ἐφανέρωσεν ἑαυτόν entspricht gleichfalls der Schreibart des Johannes (7, 4, φανέρωσον σεαυτόν; 11, 33 ἐτάραξεν ἑαυτόν); diese Wendung läßt den bewußten und freien Willen hervortreten, womit Jesus aus der Hülle der Unsichtbarkeit hervortritt, um sich selbst kundzuthun. Bis jetzt hatte er als sichtbarer Mensch seine Herrlichkeit geoffenbart; jetzt offenbart der Unsichtbare sich selbst. — Der Ausdruck Meer von Tiberias ist im N. T. eine bloß johanneische Benennung (6, 1). Die Synoptiker sagen galiläisches Meer (Matth. 4, 18) oder See Genezareth (Luk. 5, 1). Das A. T. kennt keine von beiden Bezeichnungen. Josephus braucht beide. — Der Satz: er offenbarte sich aber also ..., ist nicht müßig; er weist auf die Feierlichkeit des Vorgangs hin. — Von den in V. 2 aufgeführten Jüngern sind nur die fünf ersten Apostel, die beiden letzten gehören zu dem Kreis in dem weiteren Sinn, in welchem dieses Wort so häufig in unserem Evangelium vorkommt (6, 60. 66; 7, 3; 8, 31 u. s. w.). Sonst wären sie ebenso gut als die zuvor Genannten namentlich bezeichnet. Hengstenberg behauptet, „jedermann habe verstehen müssen, daß es Andreas und Philippus seien" (!) — Die Söhne des Zebedäus stehen zuletzt unter den Aposteln im engeren Sinn. Dies ist bemerkenswert; denn in allen Apostelverzeichnissen werden sie beständig mit Petrus zusammen aufgeführt und mit ihm an die Spitze gestellt. Der einzige Grund, aus dem sich dieser Umstand erklärt, ist der, daß der Verfasser dieses Berichts (in seiner mündlichen oder schriftlichen Gestalt) selbst einer der beiden Söhne des Zebedäus war. Man hat eingewendet, Johannes nenne nie weder sich noch seinen Bruder. Aber er thut es auch hier nicht; er bezeichnet sich nur, weil er im Blick auf den folgenden V. 7 und besonders V. 22 seine Gegenwart andeuten mußte. — Über Thomas den Zwilling siehe zu 11, 16. — Die Erläuterung: von Kana in Galiläa war in Kap. 1 nicht gegeben; der Verfasser holt hier das Versäumte nach. — Sollten die beiden ungenannten Jünger nicht etwa jener Aristion und der Presbyter Johannes sein, von welchen Papias als von alten Jüngern des Herrn (μαθηταὶ τοῦ Κυρίου) redet, die in Ephesus zu der Zeit lebten, als Johannes schrieb, und die dort beinahe die Stellung von Aposteln hatten?[1])

V. 3 und 4.[2]) — In der Zeit zwischen ihrer ersten Berufung und dem

---

[1]) D H M U X Γ 40 Mnn. It$^{pleriq.}$ Syr. Cop. setzen αυτου nach μαθηταις. — V. 2 ℵ D E lesen οι υιοι statt οι.

[2]) Noch eine kleine Probe für die Art von Reuß: anläßlich dieser bloßen Vermutung sagt er: „in betreff der beiden Jünger möge man sich an die Ausleger wenden, welche alles wissen."

[3]) A P It$^{aliq.}$ setzen ein και vor, und ℵ G L X ein ουν nach εξηλθον. — T. R. mit Δ Λ: ανεβησαν; beinahe alle Mjj.: ενεβησαν. — ℵ B C D L X Δ einige Mnn. It. Vg. Syr. Cop. lassen ευθυς aus. — V. 4. ℵ einige Mnn. It^{plerique} Vg. Syr$^{sch.}$ lassen hier ηδη aus. — A B C E L 10 Mnn.: γινομενης statt γενομενης. — ℵ A D L M U X lesen επι statt εις (του αιγιαλον). — ℵ L X: εγνωσαν statt ηδεισαν.

Beginn des öffentlichen Amts ihres Meisters (s. zu 2, 12) waren die Jünger zu ihrer gewohnten Beschäftigung zurückgekehrt. Wie es scheint, haben sie dasselbe gethan, als sie nach der Auferstehung sich wieder in Galiläa befanden. Wie gewöhnlich geht der Anstoß von Petrus aus. — Das Wort πιάζειν, fangen, das V. 3 und 10 vorkommt, findet sich noch sechsmal in unserem Evangelium, in den Synoptikern nirgends (Hengstenberg). Dagegen steht das Wort πρωΐα sonst nicht bei Johannes. Bäumlein bemerkt richtig, daß die Asyndeta λέγει, λέγουσιν, ἐξῆλθον eine Eigentümlichkeit der johanneischen Schreibart seien. — Diese lange, erfolglose Arbeitsnacht hatte die Apostel gewiß an jene andere erinnert, die ihrer Berufung zu Predigern des Evangeliums vorherging (Luk. 5).

V. 5 und 6. [1]) — Der Ausdruck παιδία, eig. Kinder, ist der Sprachweise des Apostels nicht fremd (I. Joh. 2, 13. 18). Der zartere Ausdruck τεκνία, Kindlein, der 13, 33 vorkommt, wird hier nicht gebraucht, weil sich Jesus nicht so ausdrücken konnte, ohne sich zu erkennen zu geben. Er bedient sich des Ausdrucks, mit dem ein Meister seine Gesellen anredet. Der verneinende Sinn der Frageform μή τι läßt sich wie 6, 67 etwa so wiedergeben: ihr habt wohl nichts ...? Das Folgende wird diese Frage erläutern Jesus hat hier nicht nur einen Fischfang im Auge, wie Luk. 5, sondern eine Mahlzeit. Es ist deshalb nicht nötig, mit Chrysostomus, Tholuck u. A. anzunehmen, Jesus habe sich hier den Jüngern als einen Kaufmann darstellen wollen, der Fische kaufen will. — Das Wort προσφάγιον kommt bei Johannes nicht wieder vor; es bezeichnet wörtlich die Zukost zum Brot bei der Mahlzeit; hier Fische. — Die Apostel nahmen an, der Fremde verstehe sich auf den Fischfang und er habe irgend ein Anzeichen bemerkt, das seinen Rat rechtfertigen könnte. Es ist die Ansicht ausgesprochen worden, der Gegensatz zwischen der linken Seite des Bootes, auf der sie die Nacht hindurch vergeblich das Netz ausgeworfen hatten, und zwischen der rechten Seite, auf welcher ihnen der großartige Fang gelingen sollte, sei ein Abbild des Abstands zwischen dem Mißerfolg der Evangelisation in Israel und ihren unermeßlich reichen Früchten in der Heidenwelt. Aber abgesehen davon, daß dies nicht zu stimmen scheint mit dem, was Akt. 2, 2—5 und 21, 20 erzählt ist (μυριάδες), ist es besser bei der allgemeinen Vorstellung von den großen Erfolgen der Predigt in der Welt stehen zu bleiben, die sich immer einstellen werden, wenn die Apostel sich von dem Herrn leiten lassen und mit ihm arbeiten. Diese Bedeutung konnte ihnen nicht entgehen, wenn sie nur ein wenig an die bei ihrer ersten Berufung gesprochenen Worte gedachten: „ich will euch zu Menschenfischern machen.“ Sie vermochten dieselbe jedoch erst zu fassen, nachdem sie Jesum wieder erkannt hatten.

V. 7 und 8. [2]) — Wie bezeichnend für den Charakter der beiden Apostel sind diese einfachen Striche des Bildes! Johannes schaut und ahnt; Petrus handelt und springt in's Meer. „Man wird gewiß bemerken, sagt Reuß, daß Petrus der Belehrung durch Johannes bedarf“; das will sagen, daß der Verfasser durch diesen Zug den Johannes über den Petrus hinaufstellen will. Aber im Nachfolgenden (V. 7; 11; 15—17; 19) ist vielmehr durchweg alles darauf berechnet, dem Petrus die erste Stelle anzuweisen. Hieraus geht einfach hervor, daß es die Absicht dieser Erzählung ist, die beiden vornehmsten Apostel mit ihren verschiedenartigen Gaben zu kennzeichnen, so wie sie sich später in ihrer ganzen Laufbahn bewiesen haben: Petrus, der Mann der missionierenden

---

[1]) ℵ läßt τι aus. — V. 6. ℵ D Cop.: οι δε εβαλον statt εβαλον ουν. — ℵ B C D L Δ Π 10 Mnn. It pleriq. Vg.: ισχυον statt ισχυσαν.

[2]) V. 8. ℵ liest αλλω vor πλοιαριω.

Thätigkeit; Johannes, der Mann der beschauenden Erkenntnis. — Das Kleidungsstück, welches ἐπενδύτης heißt, war ein Mittelding zwischen χιτών, dem Unterkleid oder Hemd, und ἱμάτιον, dem Oberkleid oder Mantel; es ist der Arbeiterkittel. Nachdem Petrus diesen ausgezogen, war er wirklich nackt, abgesehen von dem subligaculum, der Schürze, welche der Anstand erforderte. Aber man kann auch mit Meyer annehmen, er habe ein Unterkleid anbehalten; der griechische Gebrauch des Wortes γυμνός läßt diese Auffassung zu. Das Wort διεζώσατο, wörtlich er gürtete sich, vereinigt die beiden Vorstellungen: das Kleidungsstück umwerfen und es fest anziehen. — Während sich Petrus in's Wasser wirft und auf den Hern zuschwimmt, bleibt Johannes mit den andern Jüngern im Bot. Πλοιαρίῳ Dat. loci (Meyer) oder vielleicht noch besser istrumenti: mittelst des Bots (im Gegensatz zu Petrus, welcher hinausschwamm). Sie zogen einfach das Netz nach. Das γάρ erkärt, wie sie zu diesem Mittel greifen konnten: sie waren nicht weit vom Ufer. Zweihundert Ellen machen etwa hundert Meter. Ἀπό zur Bestimmung der Entfernung kommt nur in unserem Evangelium (11, 18) und in der Apokalypse vor (14, 20), wie Hengstenberg anmerkt. Derselbe Gelehrte macht darauf aufmerksam, daß die Benennungen πλοῖον und πλοιάριον in diesem Abschnitt wechseln wie 6, 17 ff.

Man hat angenommen, dieser Erzählung von einem wunderbaren Fischfang liege dieselbe Begebenheit zu grunde wie der ähnlichen Geschichte Luk. 5, 4 ff., wobei die Einen (Strauß, Weiße u. A.) den Bericht des Johannes als eine freie Nachbildung des Lukas ansehen, während andere, wie Weiß, vielmehr in dem Bericht des Lukas einen vorausgreifenden Anklang an die Joh. 21 erzählte Thatsache finden. Die Versetzung einer Begebenheit in der evangelischen Geschichte wäre allerdings keine Unmöglichkeit. Aber es ist doch kaum zu glauben, daß der Petrus, der sich in's Wasser wirft, um zu Jesu an's Ufer zu kommen, nur eine Variation des Petrus sei, der in dem Bot zu Jesu Füßen liegt und zu ihm sagt: „gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch!" u. s. w. Ich glaube vielmehr, daß Jesus, wenn es seine Absicht war, den Petrus wieder einzusetzen und ihn wieder an die Spitze seiner Brüder im apostolischen Werke zu stellen, dies dadurch gethan hat, daß er ihm durch den reichen Fischfang die Vorgänge bei seiner ersten Berufung in's Gedächtnis rief und ihn durch dies neue Sinnbild von den unerhörten seiner Arbeit wartenden Erfolgen ermutigen wollte, daß er mit voller Kraft diese Aufgabe wieder auf sich nähme.

V. 9—11.[1]) — Ist dieser Fischfang für die Jünger Sinnbild und Unterpfand für die Erfolge ihrer Predigt, so ist das Mahl ohne Zweifel das Wahrzeichen des geistlichen und leiblichen Beistands von seiten ihres verklärten Herrn, auf den sie rechnen können, solange ihre Arbeit dauern wird. Grotius, Olshausen u. A. waren der Meinung, das feste Land und das Mahl bedeute im Gegensatz zu dem Meer, dem Bild des Arbeitsfeldes, den Himmel, von wo aus Jesus den Gläubigen beistehe und wohin er sie nach dem Tode eingehen lasse. Die erstere Bedeutung liegt näher und die vorausgehende Frage führt darauf: „habt ihr nichts zu essen?" — Das Wort ἀνθρακιά findet sich nur hier und in dem Bericht über die Verleugnung des Petrus, und zwar bei Johannes allein (18, 18); Markus und Lukas haben πῦρ und φῶς. — Die Einzahl ὀψάριον, gebratener Fisch, wird von Luthardt, Meyer, Weiß im kollektiven Sinn gefaßt, als ob es mehrere gewesen wären. Man beruft sich dafür auf V. 13. Aber dort steht das Geschlechtswort, das den Gattungsbegriff haben kann. Wenn es mehrere Fische

---

[1]) ℵ H: ανεβησαν, Λ: επεβησαν, statt απεβησαν. — V. 11. ℵ L: ενεβη statt ανεβη. — ℵ A B C L P X Δ Π: εις την γην statt επι της γης.

gewesen wären, warum sollte sie Jesus auffordern, von den ihrigen herzubringen? V. 10 und 6, 9, wo die Mehrzahl steht, sprechen eher dafür, daß ὀψάριον hier als Einzahl zu fassen ist. Nur nötigt der Bericht nicht dazu; denn in diesem Fall hätte ἕν gesetzt werden müssen. — Woher kam denn Brot und Fisch? Luthardt denkt an den Dienst der Engel; Bäumlein und Weiß leiten alles von der Veranstaltung des Petrus her. Nun konnte dieser ja das Feuer anzünden; aber woher hätte er Brot und Fisch nehmen sollen? Lange meint, Jesus habe sich diese Nahrungsmittel bei irgend einem Fischer in der Nähe verschafft; jedenfalls hat er sie nicht geschaffen; dieses Verfahren würde allem widersprechen, was wir sonst von Jesu wissen (2, 7; 6, 9; vgl. S. 118 und 254). Das Wort: es ist der Herr enthebt uns wohl aller Sorge über diese Frage (Luk. 19, 31). — Die von Jesu beschafften Speisen müssen aus dem Ertrag ihres eigenen Fangs ergänzt werden. Dieser Zug der Erzählung wäre durchaus unbegreiflich, wenn nicht der ganze Vorgang eine sinnbildliche Bedeutung hätte. Jesus will sie lehren, daß er sich um ihre Bedürfnisse annehmen werde, aber daß seinem Segensbeistand ihre hingebende Arbeit zur Seite gehen müsse; vgl. Ps. 128, 2: „du wirst die Frucht deiner Arbeit essen." — Er zog, natürlich mit Hilfe seiner Genossen; aber die Anleitung ging von ihm aus. — Die Zahl 153 hat die seltsamsten Auslegungen hervorgerufen. Cyrillus von Alexandrien sieht darin Gott und die Kirche abgebildet (100 die Zahl der Heiden, 50 der Juden, 3 der Trinität). Augustin befaßt sich mit unglaublichen Spitzfindigkeiten (s. Westkott, der viele andere seltsame Erklärungen von Gregor dem Großen, Robert von Deutz u. A. mitteilt). Hengstenberg sieht in dieser Zahl eine Anspielung auf die 153 600 kananitischen Proselyten, welche zu Salomo's Zeit in die Theokratie aufgenommen wurden (II. Chron. 2, 17). Nach einer bei unseren heutigen Kritikern ziemlich verbreiteten Erklärung käme diese Zahl von der in jener Zeit bei den Naturkundigen geltenden Annahme, daß 153 die Gesamtzahl aller Fischarten sei. Köstlin hat wirklich eine Stelle aus Hieronymus angeführt, welche das Vorhandensein dieser Ansicht bei den Gelehrten der Zeit durch das Wort eines zu den Zeiten Mark-Aurel's lebenden Dichters aus Cilicien namens Oppian zu beweisen scheint: „Diejenigen, welche über die Arten der Tiere geschrieben haben, ... unter welchen der sehr gelehrte Oppian aus Cilicien, behaupten, es gebe 153 Arten Fische, welche alle von den Aposteln gefangen wurden, und unter welchen keine ungefangen blieb." [1]) Somit wäre die Zahl das Sinnbild der Gesamtheit der heidnischen Völker. Hilgenfeld nimmt zur Vervollständigung dieser Auslegung an, der schon zuvor zubereitete Fisch und das Brot bedeute dann das jüdische Volk. Allein Strauß giebt zu erwägen (Leben Jesu 1864, S. 414), daß Oppian selber die Gesamtzahl 153 nicht anführt, sondern nur eine ziemlich unklare Aufzählung giebt, deren Summe leicht etwa mehr oder weniger als diese Zahl selbst betragen kann. Sodann ist das Werk von Oppian später als das des Johannes, und die Ausdrucksweise des Hieronymus selbst führt uns zu dem Schluß, daß die Zahl des Johannes zu gunsten dieser gelehrten Fabel ausgebeutet worden ist. Zu dem Gedanken von Hilgenfeld (Einl. S. 718) ist zu fragen: wie ein vernünftiger Schriftsteller das jüdische Volk unter dem Bild eines gebratenen Fisches und eines gerösteten Brotes hätte darstellen können? [2])

---

[1]) Hieronymus zu Hesek. 47, 9: „Aiunt qui de animantium scripsere naturis et proprietate, qui ἁλιευτικά tam latino quam graeco didicere sermone, de quibus Oppianus Cilix est poeta doctissimus: CLIII esse genera piscium, quae omnia capta sunt ab apostolis et nihil remansit inceptum."

[2]) Nur im Vorbeigehen führen wir die noch seltsameren Erklärungen einiger neueren Ausleger an, die den Schlüssel der Zahl in der Berechnung der Buchstaben des Namens

Die Erwähnung dieser Zahl hat nichts Auffallenderes als die Aufzählung der gesättigten Menschen und der mit den Brocken gefüllten Körbe nach der wunderbaren Speisung, in Kap. 6. Es ist die ganz einfache Thatsache, durch deren Erwähnung zweierlei festgesetzt werden soll: 1) der reiche Fischfang; 2) das lebhafte Interesse, womit die Apostel über diesen Fang Rechnung führten. — Daß das Netz nicht zerriß, ist wohl erwähnt als Bild der besondern Fürsorge des Herrn für seine Kirche und für alle, die ihr angehören.

V. 12—14.[1]) — Jesus macht den Gastwirt. Er war ein wenig beiseits gestanden; jetzt tritt er vor. Ein Gefühl ehrerbietiger Scheu hält die Jünger ab, sich der geheimnisvollen Person zu nähern. Jesus lädt sie ein zu essen; aber auch jetzt noch wagen sie ihn nicht anzureden. Es ist nicht mehr das vertrauliche Verhältnis. Nichts natürlicher als dieser anscheinende Widerspruch zwischen wissen (ahnen) und nicht wagen zu fragen. Die Worte τολμᾶν und ἐξετάζειν kommen sonst bei Johannes nicht vor.

Die Angabe in V. 14 schneidet den Bericht in zwei Teile. Indessen verbindet der Anfang von V. 15: da sie nun das Mahl gehalten hatten, das folgende Gespräch mit dem Auftritt in V. 13. Der Verfasser wollte vermutlich von einander scheiden, was diese Erscheinung mit andern Gemeinsames hatte und sich auf das durch die anwesenden Jünger überhaupt vertretene Evangelisationswerk bezog, und das, was die Aufgabe und das zukünftige Geschick der beiden Haupt-Apostel, Petrus und Johannes, betraf. — Der Ausdruck τοῦτο ἤδη τρίτον enthält eine der Feinheiten, wie wir deren mehrere im Verlauf des Evangeliums bemerkt haben. Er erinnert an die schon besprochenen Wendungen, 2, 11: ταύτην ἐποίησεν τὴν ἀρχήν, und 4, 54: τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν. Diese Stellen, wie die unsrige, beabsichtigen eine stillschweigende Berichtigung des synoptischen Berichts. Nach Matthäus (und Markus?) schien die erste Erscheinung Jesu vor den Jüngern in Galiläa, nicht in Judäa stattgefunden zu haben. Mit nichten, sagt unser Verfasser; als er ihnen in Galiläa erschien, war es schon das drittemal, daß er sich ihnen als den Auferstandenen zeigte. Die beiden vorangehenden Erscheinungen, auf welche er anspielt, sind offenbar die beiden letzten des Kap. 20, 19 ff. und 26 ff. Die Erscheinung vor Maria Magdalena rechnet er nicht, weil er, wie er ausdrücklich sagt, nur von den Erscheinungen vor den Jüngern reden will. Reuß macht dagegen geltend, daß die anwesenden Jünger nur sieben an der Zahl gewesen seien. Was hat das zu sagen? Es war ein ansehnlicher Teil der Jüngerschar und Petrus ihr Führer. Bei der Erscheinung 20, 19 ff. waren sie ja gleichfalls nicht vollzählig. — Die beiden Erscheinungen vor den Emmausjüngern und vor Petrus (Lukas, Paulus) gehören in eine andere Klasse; es sind Erscheinungen vor einigen Einzelpersonen, nicht vor Jüngern. Das Wort ἤδη läßt auf weitere nachfolgende Erscheinungen schließen; das sind die in Matth. 28 I. Kor. 15, 7 und Akt. 1 erwähnten.

II. Petrus und Johannes.

(V. 15—23.)

Petrus, V. 15—19a.

Das folgende Gespräch ergänzt den vorhergehenden Auftritt durch die Wiedereinsetzung des Petrus nicht nur in sein Apostelamt, sondern

---

Petrus finden: so Egli nach der hebräischen Form: Schimeon Jonah: Volkmar (Himmelfahrt Mose, S. 62) nach der Form: Schimeon (71) bar (22) Jonah (31) Kepha (29), zusammen 153; und endlich Keim selbst unter der andern Form: Schimeon (71) Johanna (53) Kepha (29), in der Geschichte Jesu, III, S. 564. Aber der Name Petrus hat nicht die geringste Bedeutung in diesem Berichte.

[1]) BC lassen δε aus. — V. 13. ℵBCDLX lassen ουν aus. — V. 14. ℵGLX lassen δε nach τουτο aus. — ABCL einige Mnn. lassen αυτου nach μαθηταις aus.

auch in die Leitung des Apostelkreises und des apostolischen Werkes. Ohne Zweifel hatte ihm Jesus in der ihm besonders gewährten Erscheinung (Luk. 24, 34; I. Kor. 15, 5) die Vergebung für seinen Fehltritt ausgesprochen. Bei der öffentlichen Erscheinung 20, 21—23 hatte er ihn bereits als Apostel gelten lassen. Aber seine ganze vorige Stellung als Führer im Apostolat, deren er sich durch Verleugnung verlustig gemacht hatte, war ihm noch nicht wieder verliehen. Dies thut nun Jesus im ersten Teil des nachfolgenden Gesprächs (V. 15—17).

V. 15.[1]) — Wie zwischen den äußeren Umständen, in welchen Petrus seine erste Berufung zum Amt empfangen hatte, und der vorhin beschriebenen Sachlage eine vielleicht nicht zufällige Ähnlichkeit obwaltet, so besteht auch eine solche zwischen den Umständen, unter welchen er durch seine Verleugnung diese Stelle verscherzt hatte, und dem Kohlenfeuer, bei welchem er sie wieder erlangt. — Die Bezeichnung: Simon, Jonas Sohn, oder nach der Lesart einiger Alex.: Simon, Johannis Sohn, steht nicht ohne Absicht der vom Evangelisten eben in diesem Verse gebrauchten Benennung Simon Petrus gegenüber. Sie erinnert den Petrus an seine natürliche Herkunft und damit an den Sündenzustand, aus welchem der Ruf Jesu ihn herausgehoben hatte und in den er durch seinen Fall zurückgesunken war. Die Anspielung auf die dreimalige Verleugnung in den drei folgenden Fragen steht außer Zweifel, was auch Hengstenberg darüber sagen mag. Das dreimalige Bekenntnis seiner Liebe zu Jesu soll die dreifache Schmach, die er auf sich geladen, einigermaßen auslöschen. Jesu selbst liegt daran, ihm die Hand dazu zu bieten. Mit dem Beisatz πλεῖον τούτων erinnert er gewiß daran, in welch anmaßlicher Weise Petrus seine Überlegenheit behauptet hatte, als er Matth. 26, 33; Mark. 14, 29 gesagt hatte: „wenn sich auch alle an dir ärgerten, so will ich doch mich nimmermehr ärgern." Johannes erwähnt zwar diese Äußerung nicht; aber sein Bericht steht immer in enger Beziehung zu dem der Synoptiker. Nur der Merkwürdigkeit wegen möge die Auslegung angeführt werden, die das τούτων als Objekt von ἀγαπᾷν faßt und es auf die Fischergeräte oder auf die Fische bezieht: „hast du mich lieber als deinen früheren Beruf?" Mit einer Demut, wie sie durch die Erinnerung an seinen Fall sich nahe legt, läßt Petrus zuerst in seiner Antwort die letzten Worte: mehr denn diese weg; sodann setzt er an die Stelle des Wortes ἀγαπᾷν, lieben im höheren geistlichen Sinn der ehrerbietigen Liebe, den Ausdruck φιλεῖν, lieb haben im Sinn der persönlichen Zuneigung. Diese Gesinnung glaubt er sich ohne Eigendünkel zuschreiben zu dürfen; und doch thut er es nicht ohne ein gewisses Mißtrauen gegen sich selbst auszudrücken und nicht ohne in der untrüglichen Kenntnis des menschlichen Herzens, die er jetzt seinem Meister zuschreibt, die Bürgschaft für das Zeugnis seines eigenen Herzens zu suchen, dem er jetzt nicht mehr traut. Es handelt sich hier nicht um die Allwissenheit in unbeschränktem Sinn des Worts. Vgl. 2, 24 f. Diese Berufung mildert, wie Luthardt sagt, das, was in einem einfachen Ja zu Entschiedenes läge.

Auf diese Antwort hin überträgt ihm Jesus die Pflege seiner Herde. „Er vertraut diejenigen, die er liebt, dem, der ihn liebt", sagt Luthardt. Der Ausdruck ἀρνία bezeichnet nach mehreren Auslegern eine besondere Klasse von Gliedern der Kirche, nämlich die Kinder und die Katechumenen; allein nach dem damaligen Stand der Dinge bestand die ganze Herde nur aus Anfängern und Schwachen. Dieses Wort erinnert uns an das andere, welches Jesus

[1]) BCDL It^plerique lesen Ιωαννου statt Ιωνα. ℵ läßt dieses Wort aus. — CD προβατα für αρνια.

dem Petrus vor seinem Fall gesagt hatte: „wenn du dich dermaleins bekehrest, so stärke deine Brüder (Luk. 22, 32)". Die Lämmer sind also die ganze Herde der Gläubigen, Apostel und einfache Gläubige. Das Wort βόσκειν, **weiden**, bezeichnet die Fürsorge für eine Herde hinsichtlich der Ernährung. Diese Thätigkeit im geistlichen Sinn setzt ein inniges Mitgefühl voraus, welches nur aus der Liebe hervorgehen kann.

V. 16 und 17.[1]) — Jesus wiederholt seine Frage um, wie Weiß sagt, den Petrus zu einer noch gründlicheren Selbstprüfung zu veranlassen." — Da das πλεῖον τούτων seinen Zweck erreicht hatte, verschont ihn Jesus nun damit; aber er bleibt bei dem ἀγαπᾷν, dem Wort, das die Liebe im erhabensten Sinn bezeichnet. Petrus seinerseits erkühnt sich nicht, sich einen solchen Ausdruck zuzueignen, aber um so nachdrücklicher betont er seine Liebe im Sinn des bescheideneren φιλεῖν, wobei er sich wieder auf den die Herzen erforschenden Blick des Herrn beruft. Unter dieser Bedingung vertraut ihm der Herr seine Herde wieder an, aber mit zwei bezeichnenden Abänderungen. Statt βόσκειν, welches sich hauptsächlich auf eine an Viele oder Einzelne gerichtete Belehrung durch das Wort bezog, setzt er das Wort ποιμαίνειν, das vielmehr die Leitung der Kirche im ganzen bezeichnet. Nach dem Vatic. und dem Cod. Ephr. braucht er hier den Ausdruck προβάτια, eigentlich **Schäflein**, statt πρόβατα, **Schafe**. Und diese Lesart könnte wohl die richtige sein; denn es steht zwar in gewissem Sinn zur Bezeichnung der Schwachheit, wie das **Wort Lämmer**, aber es ist doch ein vorgerückterer Zustand damit gemeint und bildet den Übergang zu dem Wort πρόβατα in der neuen dritten Wendung des Gesprächs.

Die dritte Frage endlich läßt dem Petrus keinen Zweifel mehr über den demütigenden Vorfall, welchen der Herr ihm in's Gedächtnis rufen will, und diese Erinnerung berührt ihn um so schmerzlicher, als Jesus diesmal, wie Petrus selbst von Anfang an gethan hatte, hier anstatt ἀγαπᾷν, φιλεῖν setzt, wodurch er also sogar diese niedrigere Stufe der Zuneigung, welche der Apostel in bescheidener Weise für sich in Anspruch genommen hatte, in Zweifel zu ziehen scheint. Petrus fühlt den Dolchstich in das Innerste seines Wesens eindringen. Diesmal unterdrückt er das **Ja**, den Ausdruck des persönlichen Bewußtseins, und beschränkt sich darauf, noch demütiger sich auf den durchdringenden Blick des Herrn zu berufen: **du weißt alle Dinge**. Er stellt sich unter diesen Blick der Allwissenheit, als wollte er sagen: „siehe selbst, ob ich dich nicht liebe." Diese Berufung auf das höhere Wissen Jesu hat ihren Grund in dem schmerzlichen Bewußtsein von seinen eigenen früheren Täuschungen über seine Person (Weiß). Drei alte Mss. (wie oben zwei von ihnen) lesen hier προβάτια; aber es ist wahrscheinlich, daß die Abschreiber ohne Verständnis für die feineren Unterschiede, hier irrtümlicherweise diese Verkleinerungsform wiederholt haben und daß Jesus diesmal πρόβατα, meine **Schafe**, gesagt hat, welches noch einmal die ganze Herde bezeichnet, aber unter dem Gesichtspunkt des regelrechten Zustandes. Jesus nimmt hier den Ausdruck βόσκειν, **weiden**, wieder auf, womit er dem Petrus zu verstehen giebt, daß die allgemeine Leitung der Kirche den Hirten nicht der Pflicht enthebt, sich mit der persönlichen und gemeinsamen Unterweisung der Schafe seiner Herde zu befassen. Aus Akt. 20, 31 ist klar ersichtlich, daß die Apostel ihren heiligen Auftrag so verstanden haben. Die Stelle I. Petr. 5, 1—4 scheint ein Echo dieser Worte Jesu an den Verfasser dieses Briefs zu sein. **Westkott** hebt mit Recht das dreimalige Fürwort μου hervor. Der Herr will sein Eigentumsrecht auf diejenigen, welche

[1]) ℵ läßt δευτερον aus. — Statt Ιωνα haben BCDItplerique, diesmal mit ℵ, auch hier Ιωαννου. — ℵ läßt ναι aus. — BC lesen προβατια statt προβατα, das in allen andern Urkunden steht. — V. 17. ℵ BDItpleriq lesen: Ιωαννου für Ιωνα. — ℵ ADH: λεγει statt ειπεν. — ABC προβατια statt προβατα.

er seinen Dienern anvertraut, nicht preisgeben. „Ovis meas pasce, sagt Augustin, sicut meas, non sicut tuas.“

Nachdem Jesus den Petrus in seine vormalige leitende Stellung wieder eingesetzt hat, kündigt er ihm V. 18. 19a an, welches das Ende seiner Amtsführung sein werde. Die Verbindung zwischen diesem neuen Gedanken und dem vorangehenden Gespräch ist leicht zu begreifen. Petrus vernimmt, in welcher Weise es ihm vergönnt sein wird, seinem Meister die Liebe, von der er soeben ein Bekenntnis abgelegt, zu bezeugen und so seine Verleugnung vollends auszulöschen.

V. 18 und 19a.[1]) — Die Form ἀμὴν ἀμήν ist dem Johannes ausschließlich eigen. Wohl zu beachten ist in dem nachfolgenden Wort die Wechselbeziehung zwischen den drei Satzgliedern der beiden Sätze. Dem: du warst jünger entspricht das: wenn du älter geworden bist. Petrus mußte somit damals in der Mitte zwischen Jugend und Alter gestanden haben. Dies stimmt mit der Thatsache, daß er damals schon einige Zeit verheiratet war (Luk. 4, 38). Er steht zwischen dem selbstthätigen Gebahren der Jugend und der passiven Haltung des Alters. Nur wird sich die letztere unter dem Einfluß besonderer Umstände noch schwerer als sonst gestalten. — Den Worten: du gürtetest dich selbst entsprechen die andern: du wirst die Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten. Unmöglich kann man diese Worte, wie so viele Ausleger gethan haben (mehrere Väter, Tholuck, De Wette, Bäumlein u. A.), auf die Kreuzigung deuten, wobei die Arme am Kreuz ausgestreckt werden. Warum wäre denn dieser Zug den übrigen Andeutungen vorangestellt, in welchen der Apostel erst als zur Hinrichtung geführt erscheint. Es ist vielmehr, wie Reuß sagt, die Haltung des Geschehenlassens der Gewalt gegenüber gemeint. Dieser Gürtel wird die Kette der Verbrecher sein; vergl. Akt. 21, 11. Man hat geglaubt, in diesem Wort die Vernichtung des Eigenwillens, des vorherrschenden Zugs in dem natürlichen Charakter des Petrus, angedeutet zu finden. Aber diese Entäußerung des eigenen Ich hat für ihn lange vor den Jahren des Greisenalters begonnen. — Endlich steht den Worten: „und du wandeltest, wo du hin wolltest“, der letzte Zug gegenüber: „und wird dich führen, da du nicht hin willst“. Dieses Wollen bezieht sich hier auf das Widerstreben des natürlichen Herzens gegen das Leiden. Nach Bleek wäre mit dem Wort ein anderer Jesus selbst gemeint. Aber diese Erklärung ist nur vereinbar mit dem rein moralischen Sinn, der den vorhergehenden Worten fälschlicher Weise beigelegt wird; φέρειν, tragen, nachdrücklicher als ἄγειν, geleiten (Mark. 15, 22). — Der Ausdruck: mit welchem Tode bezieht sich auf das Martyrium im allgemeinen, nicht, wie Reuß glaubt, auf die Kreuzigung insbesondere; es schließt die Vorstellung eines natürlichen Todes aus. Der Verfasser redet von dem Tod des Petrus wie von einer den Lesern bekannten Sache. Dieser ist, wie die meisten annehmen, im Juni 64 erfolgt, nach andern ein oder zwei Jahre später. Der Ausdruck Gott preisen zur Bezeichnung des Martyriums ist in die spätere kirchliche Terminologie übergegangen; wir finden ihn hier in seiner ursprünglichen Frische. Die Redensart τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ist dem Johannes eigen, ebenso wie das nachfolgende ποίῳ θανάτῳ, vergl. 12, 33.

Johannes V. 19b—21.

Dieses Gespräch bezieht sich auf die Zukunft des Johannes, wie das vorangehende auf die Zukunft des Petrus.

---

[1]) א D II: αλλοι ζωσουσιν. — א: ποιησουσι σοι οσα statt οισει οπου.

V. 19b—21.[1]) — Die Weisung: folge mir! ist sehr verschieden erklärt worden. Dr. Paulus hat sie ganz wörtlich verstanden: „folge mir an den Ort, wohin ich dich führen will, um mich allein mit dir zu besprechen." Und das ist wirklich auch der natürlichste Sinn, wie das Tholuck, Weiß (bis zu einem gewissen Punkt) und Westkott zugeben. Chrysostomus und Bäumlein: „folge mir in der thätigen Arbeit des apostolischen Berufs." Meyer: „folge mir auf dem Wege des Märtyrertums, wohin dich mein Beispiel weist." Luthardt: „folge mir in die unsichtbare Welt, in die ich schon eingegangen bin und wohin dich dein Martyrium führen wird." Aber die folgenden Worte: „Petrus wandte sich um" beweisen, daß wirklich ein Weggehen des Petrus mit Jesu gemeint ist, das bereits begonnen hat, und sie sprechen daher zu gunsten der wörtlichen Auffassung des Wortes folgen. Dies ist zudem der Sinn desselben Worts (ἀκολουθοῦντα) im folgenden Verse. Nachdem Jesus dem Petrus sein Martyrium angekündigt, bricht er auf, um sich zu entfernen und heißt den Petrus mitgehen. Johannes sieht dies, und geht ihnen nach, ohne ausdrücklich dazu aufgefordert zu sein; er glaubt sich dazu befugt durch seine innige Beziehung zu Jesu. Keil erhebt den Einwand dagegen, daß Jesus auf wunderbare Weise verschwunden und also nicht auf seinen Füßen weggegangen sei. Allein wenn er etwas Besonderes mit Petrus zu reden hatte, warum sollte er nicht auf einen Augenblick mit ihm weggehen können? Daraus geht aber nicht hervor, daß die Bedeutung des Befehls: folge mir eine rein äußerliche war. Offenbar tritt Petrus mit diesem ersten Schritt wieder auf den Weg des Gehorsams gegen Jesum, der ihn zum tragischen Ende seines Apostolats führen wird. So verbindet sich naturgemäß der höhere Sinn mit dem niedern ebenso wie 1, 44. Dieser Symbolismus bildet die Grundlage des ganzen johanneischen Evangeliums. — Was mochte wohl der Gegenstand der besonderen Besprechung mit Petrus sein, welche Jesus suchte? Möglicherweise gedachte er, ihm die nötigen Weisungen für die Zusammenberufung der etlichen hundert Gläubigen aus Galiläa zu geben, denen er sich persönlich offenbaren wollte, ehe er der Erde seine sichtbare Gegenwart gänzlich entzog (I. Kor. 15, 6). Matthäus drückt sich 28, 16 so aus, wo er von dieser beträchtlichen Versammlung redet: „auf dem Berge, welchen ihnen Jesus bezeichnet hatte." Es lag also ein bestimmter Befehl, eine Bestellung auf eine festgesetzte Stunde vor. Alles das setzt eine Verständigung voraus; und wenn sie Petrus in diesem Augenblick erhielt, so war das die thatsächliche Wiedereinsetzung in seinen Dienst als Führer der Herde, der ihm soeben ernstlich wieder übertragen worden war. Das ἐπιστραφείς erinnert an 20, 14 und 16; es ist eine ganz johanneische Wendung. — Johannes folgte Jesu und Petrus nach; mit welchem Recht? Das sollen ohne Zweifel die beiden Züge erklären, mit welchen er gekennzeichnet ist: den, welchen Jesus lieb hatte, und: der an der Brust Jesu gelegen war und zu ihm gesagt hatte ... Derjenige, welcher das Vertrauen des Meisters bis zu diesem Grad genossen hatte, wußte wohl, daß zwischen Jesus und Petrus nichts vorgehen konnte, was für ihn ein Geheimnis hätte bleiben müssen. Dieser Zug ist also keineswegs eine unbegründete Verherrlichung des Johannes, die dem johanneischen Ursprung des Berichts widerspräche. Das καί nach ὅς: „welcher auch", hebt die Beziehung zwischen dieser außerordentlichen Vertraulichkeit und seiner Eigenschaft als Lieblingsjünger hervor.

Der Beweggrund der Frage des Petrus, V. 21, wäre nicht nur nach der Ansicht der Tübinger Schule, sondern auch nach der Meinung von Männern

[1]) V. 20. ℵ: λεγει statt ειπεν. ℵCD setzen αυτω bei. — ℵC lassen κυριε aus. — ℵ läßt ακολουθουντα ος aus. — V. 21. ℵBCD It^plerique Vg. Cop. Or. setzen ουν nach τουτον.

wie Olshausen, Lücke, Meyer, Bäumlein eine Regung des Neides gegen Johannes gewesen. Ist es möglich, einem Manne, dem Jesus eben jetzt seine Schafe übergeben hat, eine so unedle Denkweise zuzutrauen: „Wenn ich das Martyrium erleiden soll, so hoffe ich, daß dieser ihm auch nicht entgehen werde!“ Petrus und Johannes waren im Gegenteil eng verbunden und liebten einander wahrhaft (V. 7). Der eine mit seiner lebhaften Natur empfand für den andern, mehr ängstlich und gefühlvoll angelegten, wie ein älterer Bruder für den sanften und zarten jüngeren Bruder fühlt. Die Teilnahme hat ihm die Frage eingegeben: und dieser, wie wird es dem gehen? Es ist natürlich, daß die Bewegung, welche die Ankündigung seines tragischen Ausgangs bei Petrus hervorruft, in seinem Gemüte sich zu dem Gedanken umbildet: „dieser, wird er wohl auch solches durchzumachen haben?“

V. 22 und 23.[1]) — In dieser Frage des Petrus lag, obgleich sie aus einer wohlwollenden Gesinnung floß, doch etwas Vorlautes; das gab ihm der Herr zu fühlen mit dem Wort: was gehet's dich an? — Das Kommen des Herrn bezeichnet im vierten Evangelium (Kap. 14—16) sein Kommen im Geist nach Pfingsten. Diese Bedeutung ist hier nicht anwendbar, da ja Petrus ebenso wie Johannes dieses Ereignis erlebt hat. In der Stelle 14, 3 befaßt „das Kommen Jesu“ außer seiner Wiederkehr im Geist den Tod der Apostel. Mit dieser Auffassung hat man es hier versucht, als wollte Jesus gegenüber dem Märtyrertod des Petrus dem Johannes einen natürlichen, sanften Tod am Schluß einer langen, apostolischen Laufbahn weissagen. Dies oder Ähnliches ist die Ansicht von Grotius, Olshausen, Weitzel, Ewald. Aber sollte der Herr hier sagen wollen, daß er nur für diejenigen unter den Seinen wiederkomme, die eines natürlichen Todes sterben und nicht für die, die einen gewaltsamen Tod erleiden? Das wäre ein seltsamer, ja sinnloser Gedanke und wird durch die Erzählung vom Tode des Stephanus widerlegt. Da das Kommen des Herrn in den Synoptikern und bei Johannes selbst (I. Joh. 2, 28; 3, 2) die herrliche Wiederkunft Christi am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs bedeutet, so nehmen hier Meyer, Reuß, Weiß u. A. die Bedeutung an: „wenn ich will, daß er bleibe bis zu meiner Parusie.“ So hatten die Zeitgenossen des Johannes bis zu seinem Tode dies Wort ausgelegt; denn nur so läßt sich der Schluß verstehen, den sie daraus gezogen hatten, daß er nicht sterben würde, d. h. daß er dem Häuflein von Gläubigen angehören würde, die den Augenblick der Parusie noch erleben und nicht auferweckt, sondern verwandelt würden (I. Kor. 15, 51). Diese Erklärung war damals um so natürlicher, da man die Parusie für ganz nahe hielt. Sie erhielt sich sogar nach dem Tode des Johannes in Gestalt der volkstümlichen Sage, wonach sich Johannes selbst in sein Grab gelegt habe und dort bis zur Wiederkunft Christi schlafe, oder auch in Gestalt der griechischen Sage, nach welcher Johannes sogleich nach seinem Tod auferweckt worden sei und mit den beiden Zeugen der Apokalypse erscheinen solle, um die Kirche in ihrem letzten Kampf mit dem Antichrist zu verteidigen. Aber wenn man, von diesen Legenden abgesehen, diese Erklärung annimmt, muß man entweder geradezu mit Weiß behaupten, Jesus habe hinsichtlich der Nähe seiner Wiederkunft den Irrtum seiner Zeitgenossen geteilt, was die synoptischen Urkunden schlechthin widerlegen (vgl. m. Kommentar zu Lukas, zweite deutsche Ausg., S. 526), oder muß man sich mit Meyer hinter der bedingten Ausdrucksweise und den Worten Jesu verschanzen: wenn ich will, was ebenso unzulässig ist, denn

---

[1]) ℵ A B C D It^plerique Vg. Or. stellen μοι vor ακολουθει. — V. 23. ℵ B C Or.: ουκ ειπεν δε statt και ουκ ειπεν. — Wir streichen hier die Worte τι προς σε, die bei ℵ einigen Mnn. It^aliq. fehlen.

Jesus kann nicht etwas Unmögliches (unter der Voraussetzung seines freien Willens) als möglich dargestellt haben. — Nach der Ansicht mehrerer (Lange, Luthardt u. A.) soll Jesus verheißen haben, Johannes werde am Leben bleiben bis zu dem großen Gericht des Falls Jerusalem's, den man wohl als den ersten Aufzug in der Wiederkunft Christi bezeichnen könne; vgl. Matth. 10, 23: „ich sage euch, ihr werdet die Städte Israel's nicht ausrichten, bis daß des Menschen Sohn komme"; und 26, 64: „von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen in den Wolken des Himmels." Petrus hat diese große Offenbarung des verherrlichten Christus nicht gesehen, aber Johannes hat sie überlebt. Ja, entgegnet Weiß, aber viel zu lange für diese Erklärung. Allein die Zeit, welche Johannes nach dieser Begebenheit noch gelebt hat, kommt nicht in Betracht. Denn das bis hat nichts Ausschließendes. Von alle den vorgeschlagenen Erklärungen scheint uns diese am wenigsten unwahrscheinlich. Man hat auch versucht, das Wort Jesu dahin zu deuten, daß Jesus hier dem Johannes die apokalyptische Vision verheiße (Bengel, Hengstenberg); oder sucht man darin einen Beweis für die Notwendigkeit des Apostolats bis zum Ende der Zeiten (Thiersch); Schelling (vgl. Bonnet) sah darin die Verheißung der johanneischen Periode, welche nach dem Ablauf der petrinischen (Mittelalter) und der paulinischen Zeit (Reformation) die irdische Entwickelung der Kirche abschließen sollte. — Ich habe schon früher bemerkt, daß, wie die Urzeit der Menschheit ihren Henoch, die theokratische Zeit ihren Elias gehabt hatte, auch die christliche Zeit ebenso gut ihren vom Tode Befreiten gehabt haben könne. Und ich darf fragen, ob nicht Johannes in geheimnisvoller Weise den Gang der Kirche auf Erden begleite, wie er bei der Szene des Fischfangs das Bot bis zum Ufer geleitete, welches von Petrus so eilig verlassen worden war. Eine solche Frage wird selbstverständlich nur gestellt, wenn man von keiner der Lösungen, die sich natürlicher darbieten, vollständig befriedigt ist.[1])

Von hier aus erschließt sich uns die Einheit von Kap. 21. Der Hintergrund des ganzen Vorgangs ist der wunderbare Fischzug, welcher die Zukunft des christlichen Amtes im allgemeinen abbildet. Auf dieser Grundlage zweigen sich die zwei besondern Erzählungen ab mit Bezug auf die Stellung und das Geschick der beiden Hauptapostel, des Petrus, der infolge seines gewaltsamen Märtyrertodes das Schifflein der Kirche rasch verläßt, und des Johannes, der dasselbe bis an's Ufer geleitet.

Nach diesem auf Johannes bezüglichen Ausspruch fordert Jesus wiederholt den Petrus auf, ihm zu folgen, um seine Anweisungen entgegenzunehmen und fortan den vorübergehend unterbrochenen wirklichen Dienst des apostolischen Amtes und der Leitung des Apostolats anzutreten. Das σύ, welches Jesus hier betont (vgl. den Unterschied, V. 19), stellt den Petrus in Gegensatz zu Johannes: „Du, sorge für das, was ich dich heiße, und lasse Gott seine Geheimnisse." Die Alex. stellen das μοί vor das Zeitwort, was ihm einen besonderen Nachdruck gäbe: beschäftige dich mit mir und sonst mit niemand! Das scheint mir gezwungen. Ohne in V. 23 den Sinn des Wortes Jesu anzugeben, den er vielleicht selbst nicht kennt, begnügt sich der Verfasser damit, das Mißverständnis, das sich daran geknüpft hatte, zu berichtigen. — Die letzten Worte: was gehet's dich an? sind durchaus nicht unentbehrlich, und möglicherweise ist die Lesart des Sinait., der sie ausläßt, die richtige. Das

---

[1]) Der von Holtzmann (Art. Johannes, in dem Bibellexikon von Schenkel) ausgesprochene Gedanke, dieses Wort Jesu sei nur eine persönliche Anwendung der Verheißung Matth. 16, 28; Mark. 9, 1; Luk. 11, 27 auf Johannes, ist sinnreich, aber paßt weder auf die so bestimmte Sachlage, in welche die Synoptiker diese Verheißung hineinstellen, noch auf die andere ebenso bestimmte Sachlage, in welche unser Evangelium das vorliegende Wort stellt.

Präs. οὐκ ἀποθνήσκει ist das der Idee. Der Verfasser giebt diesen λόγος, dieses **Sagen**, gerade in der Gestalt wieder, wie es in der Kirche zu der Zeit, da er schrieb, nachgesagt wurde.

Wem ist die Abfassung dieses Nachtrags zuzuschreiben? Es ist ihm von Anfang bis zu Ende der Stempel der johanneischen Schreibart und Auffassungsweise so sehr aufgeprägt, daß es nur zwei Möglichkeiten giebt: entweder hat ein in fortwährendem Umgang mit dem Apostel stehender Mann diesen Bericht niedergeschrieben, nachdem er ihn oft aus seinem Munde vernommen hatte, oder hat ihn Johannes selbst verfaßt. Zwischen diesen beiden Annahmen ist die Wahl von geringem Belang. Zu gunsten der letztern läßt sich anführen: 1) daß den beiden Söhnen des Zebedäus unter den in V. 1 genannten Aposteln die letzte Stelle angewiesen ist; 2) daß von dem Gespräch zwischen Jesus und Petrus die feinsten Schattierungen in so zarter Weise wiedergegeben sind. Für die erste Annahme mag sprechen 1) die Anwendung einiger sonst in den johanneischen Schriften nicht vorkommenden Ausdrücke; 2) die Beziehung zwischen V. 23 und 24, welche leicht dazu führt, den Schreiber von V. 23 als einen von denen zu betrachten, die in V. 24 sagen: **wir wissen**; vielleicht auch als denjenigen, der in V. 25 in der ersten Person der Einzahl von sich redet.

Baur hat mit einem Teil seiner Schule in der Abfassung und Anfügung dieses Nachtrags einen Kunstgriff gesehen, der bestimmt ist, den Johannes, den Apostel Kleinasiens, über Petrus, den Patron der römischen Kirche, hinaufzuheben. Allein es ist ja gerade Petrus in diesem Bericht der Gefeierte (vgl. V. 1. 11; 15—17; 19. 22). **Köstlin** und **Volkmar** haben dagegen den Wagen umgewendet und behauptet, dieses Kapitel sei, der Absicht des ganzen Evangeliums zuwider, eine römische Zugabe mit der Bestimmung, den Petrus zu erhöhen, welchen der Verfasser des vierten Evangeliums beharrlich herabzusetzen gesucht habe. Reuß drückt sich vorsichtiger aus: der Verfasser wollte das Ansehen des Petrus, welches durch seine Verleugnung notgelitten hatte, wieder herstellen. — Die beiden ersten Annahmen heben sich gegenseitig auf; die dritte würde eher zu dem Zweck stimmen, welchen sich Jesus bei dem Vorgang selbst vorgesetzt hatte, als zu der Absicht, welche seine schriftliche Aufzeichnung geleitet hat.

Schlußwort des Anhangs.

V. 24 und 25.

V. 24 und 25.[1]) — Diese Nachschrift bezeugt zwei Dinge: 1) die Abfassung dieses Evangeliums durch den Apostel Johannes (V. 24); 2) den unermeßlichen Reichtum der evangelischen Geschichte, die sich in kein noch so umfangreiches geschriebenes Werk einzwängen läßt (V. 25).

Die Ansichten über die Entstehung dieser beiden Verse gehen sehr auseinander. Die Einen (**Hengstenberg**, **Weitzel**, **Hölemann**, **Hilgenfeld** u. A.) schreiben beide Verse dem Verfasser von Kap. 21 zu, welcher zugleich Verfasser des ganzen Buches ist, entweder der Apostel Johannes (die drei

[1]) V. 24. Statt και γραψας lesen B D Cop. και ο γραψας. — B C D stellen αυτου vor η μαρτυρια. — V. 25. Statt οσα, wie T. R. mit 13 Mjj. (A D u. a.) liest, hat ℵ B C X α. — ℵ B C Cop.: χωρησειν statt χωρησαι. — ℵ A B C D mehrere Mnn. Itplerique Vg. Syr. Cop. Sah. Or. lassen αμην nach βιβλια aus. — Der ganze V. 25 fehlt in ℵ (nicht in Cod. 63, wie seit Mill, Wetstein, Griesbach irrtümlich gesagt wurde; s. Tischendorf, VIII. Ausgabe).

ersten) oder ein Pseudo-Johannes (Hilgenfeld). Ebenso Lange und Schaff, welche nur die Worte: „und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist“, einer andern Hand zuschreiben. Meyer, Tischendorf u. A. legen den V. 24 dem Verfasser des Ganzen bei, sehen aber in V. 25 eine spätere Einschaltung. Wieder andere, wie Tholuck, Luthardt, Keil, nehmen an, die beiden Verse 24 und 25 seien nicht von Johannes, dem Verfasser des ganzen Kap. 21, sondern von einer andern Hand beigefügt. De Wette, Lücke, Weiß schreiben sie auch dem Verfasser des Anhangs zu, aber ohne zuzugeben, daß es der Apostel sei.

Das Fürw. οὗτος kann sich nur auf den Jünger beziehen, welchen Jesus lieb hatte (V. 23) und die Fürw. τούτων und ταῦτα auf den Inhalt des ganzen Buches. Denn der Anhang allein (V. 1—23) wäre nicht bedeutend genug, um eine solche Erklärung zu begründen. Man kann sich sogar fragen, ob das Kap. 21 selbst in dem τούτων begriffen sei — in diesem Fall hätten wir auch in V. 24 ein Zeugnis für den johanneischen Ursprung dieses Kapitels — oder ob nicht vielmehr eben der Verfasser dieses Kapitels 21 den Anhang schließe, indem er den johanneischen Ursprung des Evangeliums im eigentlichen Sinn des Wortes bezeuge. Diese letztere Anschauungsweise scheint mir wahrscheinlicher; denn die Verbindung zwischen V. 23 und 24 ist, wie wir gesehen haben, so eng, daß es schwer ist, sie nicht aus derselben Feder herzuleiten.

Wie das Schlußwort 20, 30 f. das Evangelium abschloß, so beendigt dieses abermalige Schlußwort, das eine Nachbildung des früheren ist, die ganze durch den Anhang vervollständigte Schrift. Der Verfasser dieser Nachschrift sagt von dem Lieblingsjünger, daß er es sei, der die erzählten Thatsachen bezeugt (ὁ μαρτυρῶν) und der sie geschrieben habe (ὁ γράψας). Will man hier nicht einen reinen und einfachen Betrug annehmen, so muß man zugeben, „daß diese so bestimmte Erklärung jede Möglichkeit einer bloß mittelbaren Abfassung durch den Apostel Johannes ausschließt“. So äußert sich Weiß gegenüber von Weizsäcker und Hase; und wir sagen dasselbe gegenüber von Reuß. Dieser ist der Ansicht, die Verfasser dieser Ergänzung (diejenigen, die sagen: „wir wissen“) können in gutem Glauben gehandelt haben, als sie irrtümlicherweise die Abfassung des Evangeliums dem Apostel Johannes zuschrieben. In einem gewissen Abstand konnten sie die Unterscheidung übersehen, welche der Verfasser selbst ausdrücklich 19, 35 zwischen seiner Person und dem Apostel-Zeugen gemacht hat (Théol. joh., S. 105). Aber Reuß bewegt sich hier in einer gutgemeinten Täuschung. Mit der Behauptung der johanneischen Abfassung des Evangeliums geben sich diese Männer als Leute, welche über den Stand der Dinge Bescheid wissen, die den Apostel sogar persönlich kennen (s. unten); ein unfreiwilliger Irrtum ist also unmöglich. Sie sagen: „welcher bezeugt, und welcher geschrieben hat.“ Das Präs. bezeugt bezieht sich nach den meisten (Weiß, Keil u. A.) auf die Fortdauer des Zeugnisses durch diese von Johannes verfaßte Schrift. Aber dann hätte der Beisatz ὁ μαρτυρῶν nach γράψας gestellt werden müssen: „welcher geschrieben hat und so in bleibender Weise in der Kirche zeugt.“ Aber die Voranstellung der Worte welcher bezeugt und der Gegensatz zwischen dem Partiz. Präs. und dem nachfolgenden Partiz. Perf. gestattet nur die Erklärung: „welcher gegenwärtig, noch zu dieser Stunde zeugt“ (Meyer, Luthardt u. A.). Diese Nachschrift ist also zu Lebzeiten des Apostels angefügt worden, Johanne adhuc in corpore constituto, wie ein Manuskript des Vatikans aus Papias anführt (Tischendorf: wann wurden unsere Evangelien verfaßt? S. 119). Das paßt auch wohl zu dem Zweck des Anhangs. Wem mußte mehr als dem Johannes daran gelegen sein, daß der Inhalt des Wortes, das der Herr in betreff seiner Person ausgesprochen hatte, richtig ge-

stellt würde? — Der Satzgegenstand zu οἴδαμεν kann nicht Johannes selber sein, weder allein für seine Person, wie Chrysostomus wollte, der οἶδα μέν las, noch zusammen mit den Leuten seiner Umgebung (Weitzel), oder gar mit den Lesern (Meyer). Es kann nur eine Mehrheit von Personen sein, zu welcher Johannes selber nicht gehört. Wer sind denn diese? Das Fragment Muratori führt anläßlich der Abfassung unseres Evangeliums den Apostel Andreas und andere Apostel (vielleicht Philippus) auf, welche damals in Asien lebten, dann die Bischöfe von Ephesus.[1] Wenn sich's um Apostel handelt, so will das οἴδαμεν sagen: da sie die erzählten Thatsachen selbst erlebt haben, so können sie die Genauigkeit derselben bezeugen; „recognoscentibus cunctis", sagt dasselbe Fragment. Aber wenn dieses Wir die Christen bezeichnet, in deren Mitte Johannes lebte, so ist mit dem οἴδαμεν gemeint, weil sie persönlich mit Johannes gelebt haben, so kennen sie seine Aufrichtigkeit und erklären ihn für unfähig, irgend etwas Falsches zu berichten. Es steht nichts im Wege, in dem Wir sowohl die Einen als die Andern zusammenzufassen, worunter auch Aristion und der Presbyter Johannes, von welchem Papias redet, sich befinden mochten.[2] Diejenigen, welche so sprechen, waren jedenfalls die Verwahrer, in deren Hände der Apostel seine Schrift niedergelegt hatte, und die von ihm die Weisung erhalten hatten, dieselbe zur geeigneten Zeit zu veröffentlichen. Ohne Zweifel haben sie bei der Ausführung dieses Auftrags den Anhang in Kap. 21 beigefügt und dann noch mit der Beglaubigung, die V. 24 enthält, versehen. Vielleicht war ihnen diese notwendig erschienen im Hinblick auf die beträchtlichen Abweichungen zwischen dem Bericht des Johannes und den bereits in der Kirche verbreiteten synoptischen Erzählungen.

Stammt V. 25 von derselben Mehrheit von Zeugen? Drei Merkmale gestatten diese Vermutung nicht, nämlich 1) die grammatikalische und syntaktische Form ist verwickelter als in V. 24; 2) die Einzahl οἶμαι steht im Gegensatz zu der Mehrzahl οἴδαμεν. Endlich 3) der diesem Verse eigene fast emphatisch-hochtrabende Ton sticht ab gegen die ernste Einfachheit von V. 24. Andererseits hat man nicht das Recht, mit Meyer und Tischendorf daraus den Schluß zu ziehen, daß dieser Vers erst nach der Veröffentlichung eingeschoben worden sei. Freilich läßt ihn der Sinait. aus, aber dieses Ms. ist das einzige in diesem Fall, und es ist bekannt, wie häufig die Auslassungen und Nachlässigkeiten in dieser Handschrift sind. Zudem kann man vermuten, dieser Vers sei wegen der ihn kennzeichnenden seltsamen Übertreibung absichtlich ausgelassen worden. Da er sonst nirgends fehlt, so ist er wahrscheinlich wie V. 24 dem Evangelium zur Zeit seiner Veröffentlichung beigegeben worden. Es ist wohl ein persönlicher Zusatz von der Hand eines der Freunde des Johannes, die gemeinschaftlich den V. 24 verfaßt haben. Den V. 25 hat er dann auf eigene Faust hinzugesetzt. Daher der Übergang von der Mehrzahl zur Einzahl, was für seine Aufrichtigkeit spricht. Daher vielleicht auch die verschiedenartige Schreibweise in beiden Versen. Der letzte der beiden Verse hat in seinem Ton einige Ähnlichkeit mit den schwülstigen Schilderungen des Papias in seiner Beschreibung des Millenniums oder in seiner Schrift über den Tod des Judas, und man könnte versucht sein, in dem alten Bischof von Hierapolis die Person zu sehen, die

[1] Johannes, der Jünger, von seinen Mitjüngern und Bischöfen aufgefordert, sprach ...; in derselben Nacht wurde dem Andreas, einem der Apostel, geoffenbart ..." Der Ausdruck seinen Bischöfen (episcopis suis) gestattet nur an Kleinasien zu denken. Nur dort hatte Johannes eine Diözese für sich, deren von ihm eingesetzte Bischöfe als die seinigen bezeichnet werden konnten.

[2] Einleitung I, S. 37.

von sich sagt: ich achte. Das wäre denn auch die Bestätigung für die merkwürdige Angabe in der vorhin genannten Handschrift des Vatikans, wonach Papias dem Johannes bei der Abfassung seines Evangeliums als Schreiber zur Seite gestanden hätte.[1] Jedenfalls will der Verfasser dieses Verses sagen, daß, wenn dieses Evangelium des Johannes durchaus die Wahrheit ist (V. 24), es nicht die ganze Wahrheit ist. Und wenn er so redet, so ist offenbar nicht der Apostel und seine Schrift, sondern der Herr und sein Werk der Gegenstand seiner Begeisterung. Eine lückenlose evangelische Geschichte ist ihm in Anbetracht der Unendlichkeit ihres Gegenstands eine nicht zu lösende Aufgabe. Er giebt diesem richtigen und tiefen Gefühl einen etwas befremdlichen Ausdruck in Gestalt einer morgenländischen Hyperbel, wie wir solchen alle Augenblicke in den Briefen des Ignatius begegnen, doch ist er darauf bedacht, sie durch das Wort: ich achte abzuschwächen. Das Unendliche greift ja mit Notwendigkeit über das Endliche hinaus, und die Kategorie des Geistes bleibt immer schlechthin erhaben über die des Raums. Man häufe Schriften auf Schriften, um die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes voller Gnade und Wahrheit zu beschreiben, so wird von zwei Dingen eines geschehen: entweder wird diese Reihe von Schriften den Gegenstand nie erschöpfen; oder, wenn sie ihn erschöpfen, so wird die Welt sie nicht fassen!

Aus dieser Betrachtung des Kap. 21 schließen wir: 1) daß der Bericht V. 1—23 wenn nicht von der Hand, wenigstens aus der mündlichen Erzählung des Verfassers des Evangeliums kommt, 2) daß V. 24 eine Beglaubigung ist aus dem Kreis seiner Freunde, die zuerst die Abfassung seiner Schrift veranlaßt und dann dieselbe von ihm zur Aufbewahrung erhalten haben, um sie zur geeigneten Zeit zu veröffentlichen; 3) daß V. 25 von der Hand eines unter ihnen kommt, die die Nachschrift in V. 24 verfaßt haben; 4) daß diese feierliche Beglaubigung (V. 24 und 25) noch zu Lebzeiten des Apostels angefügt worden ist. — Demnach kann man nur noch annehmen: entweder ist Johannes der Urheber und Verfasser unseres Evangeliums, wie diejenigen bezeugen, die es veröffentlichten, oder der ungenannte Verfasser, der es im 2. Jahrhundert verfaßt hat, ist in diesem Bericht mit dem Ansehen eines Apostels vor die Welt hingetreten und hat dann die Unverschämtheit soweit getrieben, daß er sich von einem Mitschuldigen seines Betrugs ein Zeugnis über seine Identität mit dem Apostel hat ausstellen lassen oder vielmehr — denn bei einem solchen Menschen ist nichts unmöglich — wie aus der Feder eines oder mehrerer Freunde des Johannes, sich selbst ein solches ausgestellt hat. Will jemand eine solche Geschichte glauben . . ., so möge er sie glauben! Sie enthält nach unserer Ansicht ihre Widerlegung in sich selbst.

Die Schrift, deren Auslegung wir schließen, beschreibt die Verwirklichung eines Ideals, das, wie sich uns mehr als einmal dargethan hat, beschaut worden sein muß, um beschrieben zu werden, und gelebt worden sein muß, um beschaut zu werden. Es ist keine abstrakte Schilderung, wie ein Charaktergemälde von La Bruyère, sondern ein lebensvolles, genau ausgeführtes Bild, reich an bestimmten und scharf begrenzten Thatsachen, wie an schöpferischen, durchaus treffenden Gedanken; ein wahrhaftes menschliches Leben, in welchem das göttliche Leben zu uns her durchleuchtet. . . . Jedes aufrichtige Gemüt wird sich allezeit ebenso unfähig fühlen, diesem Ideal sich zu verschließen, wie unvermögend es hervorzubringen.

[1]) Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt, S. 119.